

M. Yusuf Wibisono



SOSIOLOGI AGAMA



Prodi S2 Studi Agama-Agama
UIN Sunan Gunung Djati Bandung
2020

SOSIOLOGI AGAMA

M.YUSUF WIBISONO

Sosiologi Agama

Penulis:

M. Yusuf Wibisono

ISBN: 978-623-95343-1-8

ISBN 978-623-95343-1-8



Editor:

M. Taufiq Rahman
M.F. Zaky Mubarok

Desain Sampul dan Tata Letak:

Paelani Setia

Penerbit:

Prodi S2 Studi Agama-Agama
UIN Sunan Gunung Djati Bandung

Redaksi:

Ged. Pascasarjana UIN Sunan Gunung Djati Bandung
Jl. Soekarno Hatta Cimincrang Gedebage Bandung 40292
Telepon : 022-7802276
Fax : 022-7802276
E-mail : s2saa@uinsgd.ac.id

Website : www.pps.uinsgd.ac.id/saas2

Cetakan pertama, November 2020

Hak cipta dilindungi undang-undang

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apapun tanpa ijin tertulis dari penerbit.

PRAKATA

Puji syukur kami panjatkan ke hadirat Ilahi yang dengan kuasanya buku ini telah rampung diselesaikan.

Buku ini bertujuan untuk memberikan dasar-dasar pengetahuan pada mahasiswa tentang isu-isu dalam Sosiologi Agama. Untuk tujuan tersebut pembahasan mengenai bentuk-bentuk elementer dari agama di antara yang dibahas pada awal buku ini. Kemudian buku ini pun menggali perdebatan dalam pengetahuan keagamaan dari perspektif sosial. Di dalam isu agama dan masyarakat itu banyak hal yang mesti dibahas, sehingga banyak teori sosial yang dibicarakan buku ini. Terakhir, penerapan Sosiologi Agama pada konteks Indonesia dipertunjukkan buku ini sebagai ciri khas dari buku ini.

Dengan buku ini diharapkan pembaca akan mendapatkan informasi tentang berbagai perkembangan dalam Sosiologi Agama. Demikian sehingga para pembaca dapat menganalisis, mengkategorisasikan, dan mengevaluasi wacana Sosiologi Agama tersebut. Pembaca pun diajak untuk mengikuti perkembangan dan memikirkan kembali ide-ide masa depan Sosiologi Agama. Dengan demikian, penguasaan dan kritisisme para pembaca terhadap ide-ide dan

perkembangan agama dan masyarakat merupakan standard kompetensi pembelajaran Sosiologi Agama ini.

Bandung, 20 November 2020

M. Yusuf Wibisono

DAFTAR ISI

PRAKATA	i
DAFTAR ISI	iii
BAGIAN I	
SELUK BELUK SOSIOLOGI AGAMA	1
A. Asal-Usul Sosiologi Agama.....	1
B. Definisi dan Ruang Lingkup Sosiologi Agama	5
C. Sasaran (Objek) Sosiologi Agama	9
D. Beberapa Teori Dasar dalam Sosiologi Agama	12
E. Fungsi dan Kegunaan Sosiologi Agama	20
BAGIAN 2	
STUDI AGAMA DAN MASYARAKAT	23
A. Definisi dan Asal-usul Agama	23
B. Definisi Tentang Masyarakat	48
C. Definisi Masyarakat Beragama.....	51
D. Fungsi-Fungsi Agama Dalam Masyarakat.....	56
E. Agama Dan Stratifikasi Sosial	62
F. Agama Dan Perkembangan Ekonomi	67
G. Agama Dan Konflik Sosial	72
H. Agama Dan Kontrol Sosial	78
I. Agama dan Perubahan Sosial.....	86
J. Agama dan Sekularisme.....	109
K. Agama Dan Kekerasan.....	117
L. Agama dan Kebudayaan	129
BAGIAN 3	
TIPOLOGI MASYARAKAT BERAGAMA	138
A. Pola Hubungan Masyarakat Tradisional Dengan Agama 138	
B. Pola Hubungan Masyarakat Transisi Dengan Agama	142
C. Pola Hubungan Masyarakat Modern Dengan Agama	147

BAGIAN 4

AGAMA, KEBUDAYAAN DAN MASYARAKAT..... 152

- A. Agama, Kebudayaan dan Perubahan Sosial: Sebuah Kesatuan Entitas..... 152
- B. Model Studi Masyarakat Beragama Pesisir 178
- C. Agen dan Dinamika Sosial Keagamaan di Pesisir Pedesaan Jawa..... 182
- D. Perembesan Budaya di Masyarakat Pesisir: Budaya Lokal vis a vis Budaya Luar 189
- E. Definisi Agama di Indonesia Sebuah Dilema Agama Pribumi..... 194

DAFTAR PUSTAKA..... 211

BAGIAN I

SELUK BELUK SOSIOLOGI AGAMA

A. Asal-Usul Sosiologi Agama

Perkembangan ilmu pengetahuan selalu mempunyai latar belakang sejarah yang penuh dengan peristiwa berkaitan dengan perbaikan kehidupan manusia dan alam. Hasrat untuk mencari penghidupan yang lebih baik, menjadi motivasi utama manusia untuk selalu mengembangkan pengetahuan menjadi ilmu yang mapan. Berbagai ilmu yang sudah dikembangkan, pada gilirannya diharapkan dapat merubah pola kehidupan yang lebih progres (maju). Dari realitas ini pula, banyak memunculkan berbagai disiplin ilmu sesuai dengan kebutuhan pada masanya. Seperti halnya ilmu-ilmu yang menyangkut manusia, mempunyai cabang ilmu yang sangat banyak, semisal para filosof dan ilmuwan pada zaman Yunani kuno (Greek), bercurah pikiran untuk merumuskan serta membuat norma-norma pergaulan antar manusia menjadi sebuah pedoman atau filosofi kehidupan mereka.

Zaman semakin berkembang, curahan pikiran mereka dilanjutkan dan dikembangkan oleh generasi berikutnya menjadi sebuah ilmu pengetahuan. Belakangan, secara sistemik dan evolutif pengetahuan terkait interaksi antar manusia menjadi disiplin ilmu tersendiri yang dikategorikan sebagai bagian dari ilmu-ilmu sosial. Lebih spesifik lagi, dalam disiplin ilmu-ilmu sosial terdapat cabang ilmu yang dinamakan Sosiologi yakni ilmu yang membahas atau mengkaji tentang hubungan (interaksi) antar manusia, baik secara personal maupun kolektif (Gowal, 2020).

Pertanyaan berikutnya adalah apakah Sosiologi mempunyai cabang ilmu-ilmu yang lain? Jawabnya, Sosiologi pada perkembangan berikutnya, memberikan ruang luas pada para pengrajin disiplin ilmu ini untuk lebih merambah pada kebutuhan masyarakat yang disesuaikan dengan tuntutan zaman dan perkembangan peradaban manusia. Dari sinilah, lahir pula Sosiologi Agama yang akarnya pun tidak akan pernah lepas dari induk ilmu yakni Sosiologi. Hanya saja Sosiologi Agama lebih khusus menekankan pada kajian masyarakat “tertentu”, yakni katagorisasi masyarakat beragama dan lembaga-lembaga agama *an-sich*, diluar itu tidak menjadi fokus pembahasan.

Bermula sekitar pertengahan abad 19 para sarjana Barat (sosiolog) berminat meneliti agama sebagai bagian yang tak dapat dipisahkan dari kehidupan manusia, semenjak itu pula karya-karya ilmiah yang berkaitan dengan agama secara sosiologis banyak bermunculan. Namun secara bertahap, menurut Hendropuspito (1984:14) menjadi lebih sistematis dimulai pada awal abad 20 dengan dibarengi munculnya istilah Sosiologi Agama klasik. Pada periode ini, tokoh sosiolog yang terkenal antara lain, Emile Durkheim dari Prancis (1858-1917), dan Max Weber dari Jerman (1864-1920). Kedua tokoh ini menurut sebagian sosiolog belakangan di sebut sebagai “Bapak Sosiologi Agama” atau peletak dasar Sosiologi Agama.

Dasar pemikiran kedua tokoh ini menjadi peletak dasar Sosiologi Agama, salah satunya adalah karya-karya monumental mereka yang sampai sekarang dijadikan rujukan para sosiolog sesudahnya, terutama yang berkaitan dengan kajian agama dan masyarakat. Seperti karya Emile Durkheim, *The Elementary Form of the Religious Life*, trans.by Joseph Ward Swain, (Glencoe, III: The Free Press, 1915; George Allen & Unwin Ltd). Dalam buku tersebut banyak membahas tentang asal-usul agama dan hubungan agama dengan

masyarakat. Sedangkan Max Weber dalam bukunya, *The Sociology of Religion*, trans. By Ephraim Fischhoff Beacon Press, Boston: 1963. Karya Weber ini menjelaskan tentang agama-agama di India dan China serta teori-teori dasar tentang peran agama dengan perilaku pemeluknya.

Sosiologi agama yang dimaksud Durkheim dalam "*The Elementary Form of the Religious Life*" memiliki tiga prinsip objektif. *Pertama*, sosiologi agama pada dasarnya bertujuan menganalisa agama-agama termasuk yang paling sederhana (primitif), yaitu totemis suku Aborigin di Australia. Hal ini dimaksudkan untuk menentukan bentuk-bentuk paling elementer dari aktifitas keagamaan. Durkheim menjelaskan yang dimaksud dengan "elementer" bukanlah asal-usul primer secara historis, akan tetapi bentuk-bentuk yang secara struktural menjadi basis dan landasan. *Kedua*, tujuan studinya ini adalah untuk menempatkan asal mula terciptanya konsep-konsep pemikiran atau kategori fundamental. Sebagai contoh, Durkheim mengatakan bahwa kategori-kategori dasar seperti waktu, ruang dan sebab-akibat lahir dan bentuk-bentuk organisasi sosial, bukan dari pengalaman dan penyelidikan individual tapi merupakan "representatif-kolektif" dan bersifat sosial. Oleh karena itu, munculnya agama pun atas dasar motivasi kolektivitas ketimbang individualitas. *Ketiga*, analisisnya terhadap totemisme adalah membentuk generalisasi hakikat dan fungsi universalitas dari agama dalam setiap bentuk hubungan sosial.

Selanjutnya, sosiologi agama pada abad ke 19 merupakan manifestasi kultural dari keruntuhan agama (Kristianitas) sebagai institusi paling dominan dalam masyarakat Barat pada masa itu. Lebih-lebih, dengan munculnya ilmu-ilmu yang mengkaji fenomena dan fakta keagamaan sebenarnya mengikis arti penting agama secara sosiologis. Dengan begitu menjadi penting memahami

sosiologi agama sebagai dampak intelektualitas dari proses sosial yang ingin dikaji ilmu-ilmu tersebut. Pada dasarnya mengkaji dan menulis sejarah sosiologi agama adalah sekaligus menciptakan suatu risalah tentang agama di dunia modern. Selain itu juga, persoalan agama di dalam masyarakat bukanlah pilihan sampingan (suplemen), akan tetapi sebuah wilayah kajian dan penelitian bagi ilmuan yang ingin memahami hakikat alam semesta dengan berbagai unsurnya. Salah satu yang paling penting dalam kaitannya dengan sosiologi agama adalah mempelajari dasar-dasar relasi sosial keagamaan dan batas-batas rasionalitas manusia dalam memahaminya.

Dalam hal lain, terdapat juga konsekuensi logis atau semacam resiko intelektual dalam masalah sosiologi agama yang berbentuk dilema moral. Lebih spesifik, dua pertanyaan akan selalu mengiringi kajian dalam sosiologi agama. *Pertama*, apakah agama itu? Dan *kedua*, apakah mungkin manusia baik individu maupun kolektif hidup tanpa agama atau sesuatu yang dapat menggantikan agama?

Seperti yang diungkapkan Bryan S Turner bahwa krisis agama yang terjadi di Eropa pada abad ke 19 bukan persoalan baru bagi disiplin sosiologi. Karena pada dasarnya sosiologi awal munculnya masih di ranah filsafat dan teologi, misalnya kajian-kajiannya masih tergantung pada argument-argumen karya Hegel dan Feuerbach yang terdapat dalam sikap Karl Marx ketika menghadapi agama. Seperti juga yang dicontohkan Turner, tentang keruntuhan kebudayaan Kristianitas di Eropa yang dengan keras disuarakan oleh Friedrich Nietzsche dalam ungkapan sarkasmenya “tuhan telah mati” yang memiliki makna penting bagi kajian sosiologi agama pada saat itu (Bryan S Turner, 1991).

Pada perkembangan berikutnya, sosiologi agama mengalami pasang-surut yang disebabkan perkembangan dinamika masyarakat dan pergeseran terminologi agama. Di

samping itu pula, minat ilmuan untuk lebih menekankan pada kajian sosiologis terhadap agama semakin menurun. Indikasi ini ditandai dengan karya-karya tentang spesifik Sosiologi Agama tidak sebanyak disiplin ilmu yang lain, seperti Sosiologi Umum, Ilmu Komunikasi, Ilmu Politik, Psikologi, dan yang sejenisnya. Meskipun demikian, keberadaan Sosiologi Agama sampai kapanpun masih dirasakan sangat penting sebagai alat atau “pisau analisis” untuk membedah dan mengkaji secara intensif hubungan agama dengan masyarakat dalam berbagai aspeknya.

B. Definisi dan Ruang Lingkup Sosiologi Agama

Pada dasarnya batasan-batasan tentang Sosiologi Agama tidak akan pernah lepas dari definisi Sosiologi sebagai induk ilmunya, hanya saja yang membedakannya adalah obyek materinya. Lebih spesifik Sosiologi Agama oleh beberapa sosiolog didefinisikan sebagai kajian tentang pola hubungan yang intensif antara agama di satu sisi dan masyarakat di sisi lain. Interelasi yang di maksud di sini adalah keterkaitan kedua paradigma (agama dan masyarakat) yang satu sama lain saling mempengaruhi.

Menurut Goddjin & W.Goddjin yang dikutip Hendropuspito (1984), Sosiologi Agama merupakan bagian dari Sosiologi Umum yang sama-sama mempelajari ilmu budaya empiris (ada dalam fakta), profan dan positivistik yang berorientasi kepada kaidah-kaidah ilmu pengetahuan murni. Dengan kata lain, Sosiologi Agama sebagai ilmu yang mempelajari masyarakat beragama secara sosiologis guna mencapai penjelasan ilmiah yang pasti untuk kepentingan masyarakat agama dan masyarakat luas pada umumnya. Di

samping itu, Joachim Wach (1989), memberikan tambahan penjelasan definisi Sosiologi Agama, yaitu suatu studi deskriptif tentang pengelompokan keagamaan, persekutuan dan jamaat keagamaan, individual, tipologis, dan komperatif. Lebih sederhananya, *Sosiologi Agama adalah ilmu yang membahas tentang interaksi agama dan masyarakat dalam perspektif sosiologis*.

Secara teoritik, Sosiologi Agama dapat dipahami sebagai ilmu yang mempelajari kehidupan sosial manusia beragama dalam konteks kehidupan kolektif. Ilmu ini juga memusatkan kajiannya pada kehidupan kelompok dan tingkah laku sosial keagamaan sekaligus produk-produk kehidupan para pemeluk agama. Sosiologi Agama tidak menfokuskan pada hal-hal sifatnya kecil dan pribadi, sebaliknya, ia tertarik pada problematika sosial keagamaan yang berskala besar dan substansial dalam konteks budaya yang lebih luas. Dengan demikian, sumbangan berharga dari Sosiologi Agama, terletak pada kemampuannya menjelaskan hal-hal yang sifatnya partikuler atau tidak umum ke dalam konsep yang lebih sederhana dan mudah diambil manfaatnya.

Sosiologi Agama dalam kajian Dadang Kahmad (2000:47), memusatkan perhatiannya pada pemahaman makna perilaku yang diberikan oleh suatu masyarakat kepada sistem agamanya yang mereka anut. Selain itu pula, berbagai model interaksi agama dengan struktur sosial lainnya, serta berbagai aspek budaya yang bukan agama, seperti *magic*, ilmu pengetahuan dan teknologi. Ketika mengkaji suatu agama, para peneliti seringkali terhalang oleh keberpihakan mereka kepada keyakinan agama yang mereka percayai. Oleh karenanya, para ahli Sosiologi Agama seyogyanya berusaha semaksimal mungkin menetralkan emosi keagamaan mereka, tatkala mengkaji atau meneliti agama atau kepercayaan orang lain. Meskipun sikap demikian itu tidak mudah untuk dilakukan,

dan sulit untuk bisa lepas sama sekali, namun obyektivitas penelitian terhadap agama sangatlah penting, sebab merupakan sarat utama dalam disiplin Sosiologi Agama. Bias data penelitian, bisa diminimalisir dengan cara menempatkan agama yang diteliti ke dalam konteks budaya dan dipersamakan layaknya fakta sosial lainnya.

Sebagian besar para ahli Sosiologi Agama, sependapat tentang agama sebagai sesuatu yang mempunyai pengertian dan ruang lingkup sangat luas serta universal – dari sudut pandang sosial dan bukan individual. Maksudnya adalah, Sosiologi Agama tidak melulu meneliti atau mengkaji suatu agama yang diteliti oleh para penganut agama tertentu saja, tetapi hal ini berlaku bagi semua agama dan di belahan dunia manapun tanpa memihak dan memilah-milah. Konsentrasi kajiannya pun, bukan diarahkan kepada bagaimana cara seseorang beragama, melainkan lebih ditekankan pada mengkaji kehidupan beragama secara kolektif, terutama dipusatkan kepada fungsi agama dalam dinamika kehidupan sosial dan pemeliharaan kelompok-kelompok masyarakat. Selain itu juga, perhatiannya ditujukan pada agama sebagai salah satu aspek dari tingkah laku kelompok dan peranannya yang dimainkan selama sepanjang sejarah manusia.

Aspek-aspek penting yang menjadi perhatian dari definisi Sosiologi Agama antara lain: (1) Sosiologi Agama adalah bagian dari Sosiologi Umum, (2) Sosiologi Agama, merupakan disiplin ilmu yang sudah mapan, dan senantiasa mencari penjelasan-penjelasan ilmiah tentang agama sebagai sebuah persoalan teoritis utama dalam upaya memahami tindakan sosial. dan (3) Sosiologi Agama juga menelaah kaitan antara agama dan berbagai wilayah kehidupan sosial lainnya, seperti ekonomi, politik dan kelas sosial, organisasi dan gerakan-gerakan keagamaan, yang terakhir (4)

Keberadaannya, untuk kepentingan kebaikan hidup dan kehidupan masyarakat beragama dan pada umumnya

Ruang lingkup kajian agama oleh sebagian sosiolog dianggap universal, dibuktikan dari berbagai hasil penelitian para ahli arkeologi dan etnologi. Hasil penelitiannya menjelaskan bahwa, barang-barang peninggalan paling kuno yang ditemukan, selalu terdapat tanda-tanda yang menunjukkan bahwa masyarakat terdahulu telah melakukan kegiatan keagamaan. Contohnya, peninggalan agama Mesir Kuno dengan Piramidanya, agama Budha dengan candi-candi seperti Borobudur dan yang sejenisnya. Dengan begitu menandakan, keberadaan agama bukan hanya milik masyarakat dan di wilayah tertentu, tetapi secara umum keberagaman dialami berbagai masyarakat di belahan dunia manapun.

Bersamaan dengan perkembangan zaman yang semakin kompleks, para ahli Sosiologi Agama sependapat tentang intensitas pengaruh agama dalam kehidupan sosial semakin lama relatif berkurang – kalau tidak disebut memudar – sejalan dengan perkembangan kebudayaan masyarakat pada umumnya. Namun, berkurangnya pengaruh tersebut bukan pada dataran individu, tetapi pada dataran kehidupan beragama secara komunal. Di sebagian negara-negara besar seperti Amerika dan Eropa, keberadaan agama tidak lagi mengambil peran sebagai alat legitimasi sosial yang dijadikan acuan kebijakan hidup bermasyarakat. Agama bagi mereka tidak lebih dari variabel pelengkap untuk mencapai kesalehan individu semata. Semisal, agama tidak diikutsertakan (*eliminasi*) dalam penentuan kebijakan publik ataupun aturan bernegara.

Sementara di sebagian besar wilayah yang agraris (bercocok tanam) seperti di pedesaan, fenomena eliminasi terhadap agama atau kepercayaan tidak tampak mencolok. Bahkan bagi masyarakat pedesaan tradisional, agama mengambil peran yang sangat kuat dalam setiap aspek seperti,

ekonomi, pendidikan, politik, budaya dan sosial lainnya. Bagi mereka, upacara-upacara ritual keagamaan selalu menjadi keharusan dalam setiap hajatan sosial, seperti; panen raya dengan sesajen untuk Sang Dewi Sri (dewa kesuburan) dan upacara para pedagang di pasar dengan memakai jampi-jampi tertentu agar laris dagangannya. Dalam hal pendidikan, mereka kebanyakan lebih berminat menyekolahkan anak-anaknya di sekolah agama (madrasah) ketimbang sekolah umum. Dan yang lebih menarik lagi adalah, dalam hal kesehatan, mereka sebagian besar masih percaya kepada dukun dengan mantra-mantranya, ketimbang ke dokter atau Puskesmas.

C. Sasaran (Objek) Sosiologi Agama

Sebagaimana ilmu-ilmu sosial lainnya, Sosiologi Agama juga mempunyai sasaran atau objek kajian yang paling mendasar, yaitu *masyarakat beragama*. Menurut Hendropuspito (1984), sasaran atau obyek kajian Sosiologi Agama yang disebut obyek materialnya, yakni masyarakat beragama dengan berbagai perangkat norma yang terlembagakan, seperti kelompok atau lembaga keagamaan yang mempunyai karakteristik unik dan berbeda dengan yang lain. Keunikan ini dikarenakan oleh muatan norma atau aturan-aturan agama yang dijadikan pedoman dalam aktivitas sehari-hari mereka.

Jadi objek yang dikaji dari masyarakat agama terdiri dari *pertama*, tentang struktur sosialnya; stratifikasi, institusi, kelompok dan yang sejenisnya. *Kedua*, tentang fungsinya; yang manifest dan laten, juga yang berkaitan dengan aspek-aspek perubahan sosial dan produk-produknya. *Ketiga*, tentang pengaruh masyarakat beragama baik internal maupun eksternal. *Internal*, pola hubungan di antara mereka sebagai

masyarakat beragama, dan *eksternal* pola hubungan dengan masyarakat yang luas.

Berkaitan dengan masyarakat agama sebagai objek, agama yang dimaksud di sini adalah sebagai sebuah sistem yang sudah termanifestasikan ke dalam bentuk realitas sosial (Rahman, 2010). Dengan kata lain agama dalam hal ini sebagai *gejala sosial* dan *fakta sosial* empiris yang dapat dirasakan dan dialami oleh semua orang. Sehingga dengan demikian, kajian dari Sosiologi Agama bukannya memberikan penilaian benar atau tidaknya sebuah ajaran atau doktrin sesuatu agama, karena hal ini tugas dari teologi yang berkompeten mengevaluasi ajaran-ajaran sakralnya (*supra-empiris*) sebuah agama. Joachim Wach, malahan lebih “ekstrim” dalam mengemukakan pentingnya deskripsi empiris dan fenomenologisnya – sebagai pendekatan utama dalam penelitian agama – dengan meninggalkan masalah-masalah normatif etika dan filsafat agama (lihat, Joachim Wach, 1989: xxxv).

Sosiologi Agama, pada dasarnya hanyalah bertugas menjelaskan hal-hal yang bersifat *empiris-sosiologis* tentang kehidupan masyarakat beragama dengan berbagai aspeknya. Atau lebih jelasnya, yang dimaksud dengan empiris-sosiologis adalah keberadaan agama yang berpengaruh dan berperan besar pada kehidupan sosial sehari-hari pemeluknya. Contoh kongkritnya, agama dapat membentuk kepribadian seseorang (*personality building*), sehingga setiap detik kehidupan mereka tidak lepas dari ajaran-ajaran agama yang mereka peluk. Lebih luas lagi, sejauhmana agama turut pula mewarnai dalam memproduksi norma-norma budaya masyarakat, mempengaruhi pedoman dasar partai-partai politik, bahkan mempengaruhi pedoman dasar negara. Dengan demikian, agama pun dapat dimasukkan pada bagian kategori sosial. Dan contoh-contoh di atas, menggambarkan posisi agama yang dipandang dari aspek-aspek sosiologis, sehingga menjadi jelas bahwa cara kerja

penelitian Sosiologi Agama melalui metode pengamatannya untuk mencari informasi-informasi ilmiah.

Sebagaimana dikemukakan di atas, -- kajian Sosiologi Agama hanya pada aspek empirisnya agama -- hal itu tidak berarti menunjukkan hubungan manusia dengan yang sakral (*supra-empiris*), atau manusia dapat mengalami yang suci, melainkan hendak mengemukakan hubungan metodologis antara peneliti dengan agama sebagai obyek penelitian. Lebih kongkritnya, aspek empiris agama yaitu faktor-faktor agama yang dapat “dialami dan dilihat” oleh para peneliti. Aspek empiris agama dapat juga diartikan sebagai sesuatu peristiwa yang sedang berproses, dihadirkan oleh kelompok-kelompok manusia, suku bangsa dari berbagai belahan dunia manapun yang berbeda etnis, ras dan kebudayaan.

Lebih dari itu semua, kajian sosiologi agama sekali lagi bukan menilai kebenaran sebuah agama dari perspektif teologis atau wilayah keimanan para pemeluknya. Namun yang lebih ditekankan adalah kajian tentang aspek realitas keberagamaan para pemeluk dan lembaga keagamaannya. Lebih spesifik, untuk kajian sosiologi agama di Indonesia, lebih memprioritaskan yang berkaitan dengan pola interaksi atau pola hubungan antar sesama dan yang berbeda keberagamaannya – mendapat porsi lebih untuk dikaji. Hal ini berkaitan dengan kebutuhan yang sangat urgen dalam rangkaantisipasi terhadap dampak kemajemukan paham-paham keagamaan yang cenderung rentan konflik.

Dengan demikian yang perlu mendapat perhatian selain di atas adalah, terdapat tiga tipe utama kajian agama yang harus dilakukan oleh para sosiolog, *Pertama*, mereka mengkaji agama sebagai sebuah persoalan teoritis yang utama dalam upaya memahami tindakan sosial. Jadi para peneliti (sosiolog), disarankan untuk memandang agama dengan kerangka ilmiah sebagai fakta sosial dan bukan hanya seperangkat doktrin

“langit” yang sakral semata. Tugas peneliti di sini menterjemahkan agama secara sosiologis, terutama yang berkaitan dengan perilaku pemeluknya. *Kedua*, mereka menelaah kaitan antara agama dan berbagai wilayah kehidupan sosial lainnya, seperti ekonomi, politik dan kelas sosial lainnya. Pada tipe ini, agama dianggap tidak dapat berdiri sendiri tanpa melibatkan secara fungsional pada berbagai dimensi kehidupan. *Ketiga*, para sosiolog juga mempelajari peran, organisasi dan gerakan-gerakan keagamaan. Karena berkaitan dengan kajian masyarakat beragama, maka yang lebih diperhatikan dan ditelaah, tentang sejauhmana peran kumpulan-kumpulan individu dalam bentuk institusi keagamaan terhadap kehidupan sosial yang lebih makro. Lebih pentingnya lagi, menelaah pengaruh institusi-institusi tersebut terhadap pembentukan proses perubahan sosial yang dikehendaki bersama.

D. Beberapa Teori Dasar dalam Sosiologi Agama

Seperti yang sudah dikemukakan di atas, bahwa teori-teori yang terdapat dalam Sosiologi Agama merupakan bagian yang tidak pernah lepas dari induk ilmunya (Sosiologi). Ada beberapa teori dari Sosiologi yang dapat diadopsi oleh Sosiologi Agama, meskipun terdapat sedikit perbedaan dalam analisis objek kajiannya. Di bawah ini beberapa teori-teori pokok yang melingkupi seluruh pembahasan Sosiologi Agama.

Teori Evolusionis, adalah perspektif yang paling awal dari sosiologi yang didasarkan dari karya Auguste Comte (1798-1857) tentang sejarah tahapan perkembangan manusia. Dalam kaitannya dengan agama, Comte menyodorkan

pandangan sekulernya bahwa agama merupakan tahap evolusi yang paling klasik atau awal dari perjalanan sejarah pemikiran manusia. Tahapan sejarah pemikiran manusia menurut Comte terdiri dari: *teologis* (religius), *metafisik* (filosofis) dan yang terakhir *ilmiah* (positivistik).

Yang dimaksudkan dari tiga tahapan evolusi di atas, yaitu agama pernah dipandang penting namun gilirannya dianggap usang karena perkembangan zaman yang semakin modern. Pada saat manusia semakin modern, wilayah sakral akan diganti dengan wilayah sekuler, atau sesuatu yang Adikodrati (supernatural) akan tergeser dengan sesuatu yang bersifat duniawi (natural). Sistem keyakinan religius sudah diganti dengan pengetahuan ilmiah, sedangkan upacara-upacara ritual seperti sembahyang, do'a-do'a persembahan sudah diambil alih oleh aktivitas yang rasional, produktif dan non-religius.

Menurut Comte, hanya tahap terakhir (ilmiah atau positivistik) yang layak bagi kehidupan manusia untuk menyongsong masa depan. Kalau lah agama masih menghendaki muncul (*survival*) dan mempertahankan eksistensinya, maka itu disebut sebagai “agama humanisme” yakni “keyakinan yang berdasarkan ilmu pengetahuan”s. Menurut agama humanisme, “dosa” adalah tindakan mementingkan diri sendiri dan “penyelamatan” dapat diperoleh dengan cara melepaskan diri dari keegoisan, sedangkan “keabadian” seseorang berarti terus diingat oleh banyak orang karena jasa-jasa pelayanan cinta kasih kepada sesama. Dalam hal ini aspek-aspek kemunusiaan *an-sich* yang paling ditonjolkan untuk mengekspresikan semangat humanisme-sekulernya dalam rangka meminggirkan semangat yang non-rasional (teologi).

Teori Fungsional-Struktural, atau yang lebih dikenal dengan teori *equalibrium*, (keseimbangan sistem), yaitu teori

yang beranggapan bahwa masyarakat merupakan sebuah organisme yang satu bagian dengan bagian yang lainnya mempunyai fungsi untuk memelihara keutuhan masyarakat sebagai suatu keseluruhan sistem. Keseluruhan unsur sosio-kultural berfungsi untuk memenuhi kebutuhan atau prasyarat biologis, psikologis dan kultural. Atau lebih sederhananya, teori ini berpendirian bahwa masyarakat itu suatu sistem perimbangan, yang setiap kelompok (sub-sistem) memberikan sumbangan yang khas melalui peranannya masing-masing yang sudah ditentukan demi memelihara keberlangsungan keseluruhan sistem. Oleh karenanya, sebuah aktifitas sosial keagamaan akan bisa diterima dengan baik, apabila seseorang atau kelompok beragama dapat berfungsi maksimal untuk mewujudkan keharmonisan struktur sosial dalam sebuah sistem sosial yang sesuai harapan bersama.

Pada dasarnya teori fungsionalisme ini berakar pada organisme awal abad 19 – merupakan perspektif konseptual yang klasik dalam Sosiologi -- yang hingga kini tetap dominan dan banyak mempengaruhi ilmu sosial lainnya termasuk Sosiologi Agama. Menurut sebagian sosiolog (lihat, Kamanto Sunarto, 1993:239), bahwa teori ini dikenal dengan berbagai nama seperti, struktur-fungsi, fungsionalisme, dan fungsionalisme-struktural yang merupakan teori tertua dan hingga kini paling luas pengaruhnya. Tokoh awal teori ini ialah Auguste Comte (1798-1857) “Bapak Sosiologi” yang menggagas pembagian antara statika sosial, dinamika sosial, dan organisme menampilkan kesalingterkaitan yang erat satu sama lain. Teori ini pula yang diintrodusir secara sistematis oleh para sosiolog berikutnya yang berusaha untuk memasukkan konsep sistem sebagai sesuatu yang terdiri dari bagian-bagian yang saling berkaitan dan saling mempengaruhi satu sama lainnya.

Dalam waktu bersamaan, bentuk-bentuk perumusan teori fungsional meminjam konsep organisme abad 19 yang memandang bahwa masyarakat dipandang sebagai suatu sistem sosial yang terdiri dari bagian-bagian yang saling berkaitan dan saling menyatu dalam keseimbangan (*equalibrium*). Perubahan yang terjadi pada sebuah bagian akan membawa perubahan pula terhadap bagian yang lain. Asumsi dasarnya adalah, setiap struktur dalam sistem sosial, fungsional terhadap yang lain. Sebaliknya. Jikalau tidak fungsional, struktur itu tidak ada atau hilang dengan sendirinya.

Oleh karena itu, dalam konteks makro -- agama sebagai salah satu bagian dari sistem sosial (sub-sistem) dan sistem budaya suatu masyarakat mempunyai kaitan erat dengan bagian-bagian lain dari suatu masyarakat. Agama pun mempunyai hubungan dengan budaya, politik, sosial dan ekonomi atau mata pencaharian (lihat Clifford Geertz, 1960:34). Madzhab fungsional-struktural ini, beranggapan bahwa agama tidak dapat berdiri sendiri dan menentukan kebebasannya, melainkan dipengaruhi oleh fakta sosial lainnya yang mempunyai ciri utama sebagai produk sosial, bersifat otonom dan eksternal terhadap individu serta mampu mengendalikan individu pemeluk suatu agama tersebut.

Menurut teori fungsional, agama berperan penting sehubungan dengan unsur-unsur pengalaman manusia yang diperoleh dari ketidakpastian, ketidakberdayaan dan kelangkaan yang merupakan karektristik fundamental kondisi manusia sebenarnya. Dalam hal ini, fungsi agama menurut Thomas F.Odea, (1966:53), ialah menyediakan dua hal yang signifikan. *Pertama*, suatu cakrawala pandang tentang dunia luar yang tidak terjangkau oleh manusia, dalam arti deprivasi dan frustasi dapat dialami sebagai sesuatu yang bermakna. *Kedua*, sebagai sarana ritual yang memungkinkan hubungan manusia dengan sesuatu diluar jangkauannya – yang

memberikan jaminan dan keselamatan bagi manusia dalam mempertahankan moralnya.

Dalam konteks Sosiologi Agama, keberadaan agama sangatlah fungsional terhadap permasalahan-permasalahan sosial. Seperti halnya doktrin suatu agama, semisal agama Islam, dapat menjadi bermakna jika terkait erat secara struktural dalam kehidupan sosial dan memberikan dasar kultural bagi pola tindakan penganutnya. Dari sudut fungsional pula, agama dapat menjadi sumber legitimasi dari sistem perbuatan. Agama juga dapat menjadi sumber inspirasi bagi kebebasan manusia (*free-will*) semisal, dalil yang seringkali dijadikan pegangan oleh kalangan agamawan (Islam), ialah pengakuan bahwa Tuhan tidak akan merubah nasib suatu bangsa, jikalau bangsa itu sendiri tidak ada itikad merubah dirinya sendiri untuk menentuka masa depannya (lihat, QS.13:11). Makna yang tersirat dari pernyataan ini adalah, setiap manusia yang merasa dirinya beragama, sesungguhnya dia memproklamkan dirinya sebagai manusia yang dapat menentukan masa depannya sendiri, tanpa ketergantungan dengan siapapun. Dengan demikian, dia sudah menfungsikan dirinya semaksimal mungkin dalam rangka menjaga keserasian atau keseimbangan sistem kehidupan.

Di samping itu pula secara fungsional-struktural, agama melayani kebutuhan-kebutuhan manusia untuk mencari kebenaran dan mengatasi serta menetralkan berbagai hal yang buruk dalam kehidupannya. Hampir semua agama, menurut Geertz yang dikutip oleh Parsudi Suparlan (1988:xi) – menyajikan formula-formula yang pada hakikatnya bersifat mendasar dan umum berkenan dengan eksistensi dan perjalanan hidup manusia, yang masuk akal serta rasional sesuai dengan keyakinan keagamaannya, mendalam serta penuh dengan muatan-muatan dan perasaan manusiawi. Sedangkan berkenaan dengan ha-hal yang buruk dalam

kehidupan manusia dapat teratasi dengan keberadaan agama, sebab, agama menurut sebagian pengamat akan tetap lestari dalam kehidupan manusia sepanjang zaman selama manusia itu ada

Keberlangsungan dan kelanggengan agama dalam sejarah manusia, juga disebabkan antara lain oleh hakikat dari kehidupan dan kegiatan-kegiatan kelompok keagamaan. Setiap kelompok keagamaan di manapun dan kapanpun selalu cenderung pada peremajaan atau regenerasi bagi kelangsungan kehidupan kelompok keagamaan tersebut. Hal ini dilakukan dengan menarik para anggota baru yang terdiri dari anggota-anggota keluarga, kerabat dari kelompok, khususnya para anggota muda atau remaja. Kelompok keagamaan melakukan penyajian pendidikan keagamaan bagi para anggota baru melalui pendidikan formal maupun melalui sosialisasi yang dilakukan oleh para orang tua (yang menjadi anggota kelompok), dalam lingkungan keluarga, kepada anak-anak dan kerabat yang lebih muda. Keberadaan anggota muda menyebabkan kelompok-kelompok keagamaan tetap lestari, begitu juga keyakinan-keyakinan keagamaan yang dianut, meskipun proses regenerasi berlangsung secara alami (Rahman, 2011).

Teori Konflik. Teori ini beranggapan bahwa masyarakat yang ideal adalah masyarakat yang hidup dalam suasana konfliktual yang selalu dinamis dalam proses kehidupannya. Para pendukung teori ini berpendapat bahwa tidak benar keseimbangan (*equilibrium*) – yang digagas teori fungsionalisme-struktural—dalam masyarakat merupakan pilihan terbaik, sebab masyarakat model begini cenderung pasif, tertidur dan stagnasi dalam proses perubahannya. Intinya, kelahiran teori ini adalah anti-thesa dari keberadaan teori fungsionalisme-struktural.

Aliran ini beranggapan bahwa, konflik sosial sebagai modal kekuatan sosial utama untuk mencapai perkembangan masyarakat ke tahap yang lebih baik, atau menuju proses perubahan sosial yang *progress* (maju). Terdapat asumsi-asumsi utama teori konflik yang dideskripsikan oleh K.Sunarto (1993:241) mengutip dari Dahrendorf, sebagai berikut: (1) Setiap masyarakat tunduk pada proses perubahan; perubahan diberbagai bidang, (2) disensus dan konflik terdapat di mana-mana, (3) setiap unsur masyarakat memberikan sumbangan pada disintegrasi dan perubahan sosial, dan (4) setiap masyarakat didasarkan pada paksaan beberapa orang anggota terhadap anggota lainnya.

Tokoh awal yang mempopulerkan teori ini adalah Karl Marx (1818-1883), yang terkenal dengan teori kelas dalam masyarakat. Dia berpendapat sejarah masyarakat hingga kini adalah bentuk perjuangan kelas. Dia pun beranggapan keberadaan agama merupakan candu bagi masyarakat yang hanya bisa “meninabobokan” kelas tertentu (proletar) dan dijadikan sebagai alat menindas oleh kelas borjuis. Selanjutnya teori ini dikembangkan oleh para sosiolog modern sesudahnya, antara lain seperti Lewis Coser yang dikutip Sunarto (1993:243) berpendapat, konflik mempunyai fungsi positif bagi masyarakat yaitu dampak yang mengakibatkan peningkatan dalam adaptasi hubungan sosial atau kelompok tertentu.

Pernyataan Coser tersebut dapat diilustrasikan seperti, ketika peristiwa 30 September 1965 sebagian besar komponen bangsa Indonesia; organisasi Islam, Kristen, Katholik dan lainnya yang berbeda pandangan bergabung untuk melawan kekuatan PKI (Partai Komunis Indonesia) yang dianggap musuh bersama (*common enemy*). Peristiwa ini mendukung proposisi *conflict bind antagonists* yang diungkapkan Coser yang menjelaskan bahwa kelompok-kelompok yang

mempunyai kepentingan berlainan, dan bahkan mungkin bertentangan dapat bersatu menghadapi lawan bersama.

Berkaitan dengan keberadaan agama, sebagian sosiolog berpendapat bahwa kehadiran agama selalu disertai dengan “dua muka” (*Janus face*) – meminjam istilah Bahtiar Effendi. Pada satu sisi, secara *inheren* agama memiliki identitas yang bersifat, inklusif, universal dan terbuka. Akan tetapi pada saat bersamaan, agama juga menjadi eksklusif, partikuler, dan primordial (lihat, Bahtiar Effendi 2001:8). Artinya, bahwa agama secara sosiologis bisa menjadi perekat sosial sekaligus bisa menempat dirinya sebagai sumber konflik. Dalam konteks terakhir ini, sering diketemukan bukti dari gejala sosial adanya pergesekan yang tidak ringan bahkan berskala makro disebabkan agama – meskipun aspek lain ikut mendampinginya. Contoh, sejarah perang salib antara umat Islam dan Kristen di wilayah Palistina yang berkepanjangan selama 2 abad. Konflik horisontal di tanah Ambon dan Poso – untuk menyebutkan hanya dua contoh kasus di Indonesia -- meskipun aspek lainnya ikut menjadi pemicu, tetapi tidak bisa dipungkiri bahwa agama di sini menjadi *core* dari konflik sosial.

Teori Pertukaran (exchange theory). Teori ini berpendapat bahwa manusia adalah makhluk yang selalu mencari keuntungan (*benefit*) dan menghindari “biaya” (*cost*) atau resiko dari setiap kegiatan yang dilakukan. Atau dengan istilah lain makhluk yang selalu mencari imbalan (*reward-seeking animal*). Pokok-pokok pikiran teori pertukaran (*exchange theory*) menurut Turner yang dirujuk Sunarto (1993:243) sebagai berikut: (1) manusia selalu berusaha mencari keuntungan dalam transaksi sosialnya dengan orang lain, (2) dalam transaksi selalu diperhitungkan untung rugi, (3) cenderung menyadari adanya berbagai alternatif yang tersedia baginya, (4) interaksi pertukaran antar individu berlangsung

hampir pada semua dimensi sosial, dan (5) pertukaran yang abstrak pun terwujud seperti perasaan dan jasa.

Para sosiolog yang menganut teori ini sepakat, bahwa seseorang akan berinteraksi dengan pihak lain, dikarenakan pertimbangan relatif menguntungkan dengan adanya mendapatkan imbalan. Sudah barang tentu, dalam proses interaksi tidak selama teruntungkan, melainkan ada peristiwa-peristiwa yang dianggap merugikan. Oleh karena itu, kerugian-kerugiannya dianggap sebagai “ongkos” yang harus direlakan, misalnya, kewajiban-kewajiban, kecemasan, kejenuhan dan yang sejenisnya. Dengan begitu, suatu keuntungan dari interaksi tersebut yang merupakan selisih dari imbalan dan ongkos – sehingga teori ini diidentikan dengan teori pilihan rasional (*rational choice theory*).

Dalam kaitanya dengan agama, teori pertukaran kadangkala menjadi ukuran eksistensi agama dalam suatu komunitas masyarakat tertentu. Maksudnya, agama bisa menjadi ber “ada” dan berkembang pesat, sejauh dapat memberikan timbal balik kepada para pemeluknya. Timbal balik (*feedback*) bisa berbentuk santunan psikologis, seperti rasa tenang, harapan kebahagiaan hidup setelah mati (*reward*, masuk surga) atau bentuk-bentuk yang sejenis. Bahkan harapan imbalannya menghendaki yang kongkrit dari agama dan berdampak langsung baik secara ekonomi, budaya dan politik - dapat lebih mengangkat citra diri dari setiap pemeluknya. Hal ini yang seringkali menjadi standar daya tawar keberadaan suatu agama dalam masyarakat, terutama masyarakat modern.

E. Fungsi dan Kegunaan Sosiologi Agama

Dengan adanya Sosiologi Agama sebagai bagian dari ilmu pengetahuan yang sudah diakui oleh berbagai kalangan

ilmuan, terutama para ahli ilmu-ilmu sosial, maka sudah selayaknya ia dapat memberikan timbal balik kepada masyarakat. Seperti halnya ilmu-ilmu yang lain, Sosiologi Agama pun secara teoritis dapat memberikan rumusan-rumusan yang representatif dalam dunia keilmuan. Sudah barang tentu, selain dari segi teoritis terpenuhi, tetapi segi-segi praktis pun harus terasa dampaknya untuk kepentingan pembangunan masyarakat beragama.

Terdapat sebagian sosiolog kurang sependapat tentang disiplin ilmu Sosiologi Agama sebagai disiplin yang *applied-science*, atau ilmu terapan. Tetapi kenyataannya, keberadaan ilmu ini sangat dibutuhkan untuk membantu pengembangan masyarakat beragama. Apalagi dilihat dari konteks keindonesiaan – yang *nota-bene* sangat plural dan kompleks persoalan yang menyangkut agama dan para penganutnya. Kondisi yang majemuk ini, didasari oleh jumlah agama dan kepercayaan yang relatif banyak, sehingga mudah rentan oleh pergesekan dan persinggungan antar mereka. Dengan demikian, sangat dibutuhkan kiat-kiat penyelesaian masalah (*problem solving*) yang dapat memberikan solusi terbaik untuk semua pihak.

Secara akedemik, keberadaan Sosiologi Agama sangatlah dibutuhkan bagi dunia pendidikan di Indonesia. Para ilmuan atau peneliti diharapkan dalam setiap meneliti masyarakat Indonesia senantiasa melibatkan disiplin ilmu tersebut, sebab hampir mayoritas masyarakat Indonesia beragama. Bagi dunia perguruan tinggi, seyogyanya disiplin ilmu ini dijadikan salah satu mata Kuliah Dasar Umum bagi keseluruhan mahasiswa. Dasar pemikirannya adalah, mahasiswa dibekali ilmu pengetahuan tentang seluk beluk masyarakat beragama dengan berbagai aspeknya. Jadi, tatkala mahasiswa selesai dari studinya dan berpredikat sebagai elite intelektual, diharapkan dapat memahami dengan seksama

tentang masyarakat sekelilingnya yang *nota-bene* beragama dan menempatkan posisinya dengan semestinya. Sehingga para elite intelektual ini, dalam setiap sepak terjangnya diberbagai bidang, selalu memperhatikan aspek sosiologis dan berperilaku lebih arif dan bijak.

BAGIAN 2

STUDI AGAMA DAN MASYARAKAT

A. Definisi dan Asal-usul Agama

Secara Etimologi kata *agama* berasal dari bahasa Sansekerta yang ternyata mempunyai beberapa arti. Pandangan pertama, mengatakan bahwa agama berasal dari *a* (tidak) dan *gam* (kacau). *Agama* berarti tidak kacau. Pandangan kedua mengatakan bahwa *a* (tidak) dan *gam* (pergi). Agama berarti tidak pergi, tetap di tempat, diwarisi turun temurun. Yang lain mengatakan bahwa agama berarti teks atau kitab suci, karena agama biasanya mempunyai Kitab Suci.

Secara terminologis *agama* juga didefinisikan antara lain: Agama sebagai *ad-Din*: *Din* dalam bahasa Semit berarti undang-undang atau hukum. Dalam bahasa Arab, kata *din* mengandung arti menguasai, mendudukkan, patuh, utang, balasan, kebiasaan. Bila kata *din* dihubungkan dengan kata Allah jadi *din* Allah (agama dari Allah), *din* Nabi (agama dari Nabi), *dinul-ummah* (agama yang diwajibkan agar umat manusia memeluknya). *Ad-Din* juga berarti syariaah, yakni nama bagi perarturan-peraturan dan hukum-hukum yang telah disyariatkan Allah selengkapnya (ataupun prinsip-prinsip saja) dan diwajibkan kepada umat Islam untuk melaksanakannya, yang mengikat hubungan mereka dengan Allah dan sesamanya. *Ad-Din* juga berarti *millah*, atau mengikat yakni mengikat dan memepersatukan segenap pemeluknya dalam satu ikatan yang erat (ummat) dan juga dengan Allah mereka.

Agama juga didefinisi sebagai Religi: dari bahasa Latin (*religio*). Namun para pakar masih berbeda pendapat tentang asal dan akar katanya yang asli serta artinya. Diantara para penulis Romawi, Cicero yang berpendapat bahwa religion (*religio*) berasal dari kata *legare* yang berarti mengambil (menjemput), mengumpulkan, menghitung atau memperhatikan sebagai contoh, memperhatikan tanda-tanda tentang suatu hubungandengan ketuhanan atau membaca alamat.

Membahas pengertian agama dalam konteks sosiologis sangatlah luas dan berelaborasi sesuai dengan perkembangan masyarakat. Sebab, menurut sebagian ahli sosiologi, keberadaan agama merupakan pengejawentahan dari masyarakat itu sendiri. Di samping itu pula, batasan agama biasanya ditentukan oleh cara pandang para peneliti yang secara otomatis dipengaruhi latarbelakang disiplin dan kedalaman ilmu mereka. Bisa jadi diantara mereka meski satu disiplin ilmu – seperti Sosiologi – tetapi tidak jarang berbeda dalam menuangkan gagasan tentang agama. Namun, sebagian besar mereka sependapat tentang realitas sosial di belahan dunia manapun tidak ada yang terlewat oleh kehadiran agama. Oleh karena itu, pembahasan tentang agama oleh para peneliti sudah berlangsung berabad-abad lamanya sampai kapanpun tiada batas.

Semisal E.B. Tylor dalam bukunya *Primitive Culture*, yang diterbitkan tahun 1871, mengemukakan definisi agama sebagai bentuk kepercayaan terhadap adanya wujud-wujud spiritual. Difinisi ini ditanggapi Betty R.Scharf (1995:30), sebagai definisi yang terkesan bercorak intelektualis dan kurang apresiatif terhadap makna yang tersirat di dalamnya. Selain itu juga, definisi tersebut berimplikasi bahwa sasaran sikap keagamaan selalu berwujud personal, padahal bukti secara ilmiah pun menegaskan wujud spiritual pun sering

dipahami sebagai kekuatan impersonal. Belakangan, definisi Tylor lebih disempurnakan lagi oleh salah seorang antropolog Radcliffe-Brown, bahwa agama merupakan ekspresi bentuk ketergantungan pada kekuatan di luar diri sendiri, yaitu kekuatan spiritual atau kekuatan moral. Menurut dia, bentuk ekspresi dari sikap ketergantungan itu adalah dengan peribadatan dan kewajiban sosial.

Dengan gagasannya ini, dia sependapat dengan Emile Durkheim mengenai kolektifitas dan persoalan-persoalan sosial dalam kaitannya dengan agama. Durkheim mendefinisikan agama, yaitu: *A religion in a unified system of belief and practices relative to sacred things, that is to say, things set apart and forbidden, beliefs and practices which unite into one single moral community called a Church, all those who adhere to them* (Durkheim, 1966:62).

Jelasnya, Durkheim mendefinisikan agama sebagai sistem yang menyatu mengenai berbagai kepercayaan dan peribadatan yang berkaitan dengan benda-benda yang “sakral”. Kepercayaan dan peribadatan ini mempersatukan semua orang ke dalam komunitas moral tertentu seperti halnya konsep tentang gereja. Definisi Durkheim tentang agama, dilatarbelakangi oleh keyakinannya akan asal-usul agama dari keinginan dasar manusia untuk hidup berkelompok (kolektif).

Jadi menurut Durkheim, agama bukan semata-mata persoalan kepercayaan, tetapi lebih penting lagi bagaimana mengorganisir individu-individu untuk menjadi kelompok sosial dalam ikatan moral yang sama. Lebih detilnya menurut kesimpulan dia, bahwa sasaran-sasaran keagamaan adalah lambang-lambang masyarakat, kesakralannya bersumber pada kekuatan yang dinyatakan berlaku oleh masyarakat secara keseluruhan bagi setiap anggotanya, dan fungsinya adalah mempertahankan dan memperkuat rasa solidaritas dan kewajiban sosial.

Pernyataan Durkheim tentang yang sakral, (lawan dari *profan*, artinya bersifat duniawi empirik) seringkali dijadikan standar untuk mendefinisikan agama oleh para peneliti sesudahnya. Seperti Peter L. Berger (1991:32), menyatakan pendapatnya tentang agama adalah suatu usaha manusia untuk membentuk suatu kosmos keramat. Dengan istilah lain, agama adalah kosmisasi dalam suatu cara yang keramat (sakral). Arti dari keramat atau sakral menurut Berger, adalah kualitas kekuasaan yang misterius dan menakjubkan, bukan dari manusia tapi di luar dirinya, dan diyakini berada dalam obyek-obyek pengalaman tertentu. Sementara itu, lawan dari sakral adalah profan, yang secara simpel bermakna sesuatu yang “membumi” dan yang tidak memiliki status keramat. Dengan begitu, semua fenomena yang menyeruak adalah profan, seperti aktifitas sosial sehari-hari yang dilakukan manusia.

Adapun agama dalam perspektif Sosiologi, merupakan fenomena sosial atau fakta sosial yang universal dan dimiliki oleh seluruh masyarakat yang berada di belahan dunia manapun. Keberadaannya pun menurut teori fungsionalisme merupakan salah satu aspek dalam kehidupan sosial dan sub-sistem dari sistem sosial masyarakat. Agama secara realitas sosial, dapat dilihat sebagai unsur kebudayaan suatu masyarakat di samping unsur-unsur yang lain, seperti kesenian, bahasa, sistem ekonomi dan sistem organisasi sosial (Rahman, 2016).

Seorang ahli Sosiologi kontemporer, Yinger, menyatakan bahwa dia lebih tertarik dengan definisi yang sifatnya fungsional daripada valuatif ataupun substantif. Menurutnya, agama merupakan sistem kepercayaan dan peribadatan yang digunakan oleh berbagai bangsa dalam perjuangan mereka mengatasi persoalan-persoalan tertinggi dalam kehidupan manusia. Persoalan-persoalan tertinggi yang dimaksudkan adalah, kebutuhan spiritual yang selalu muncul

dalam kehidupan setiap manusia di semua zaman (lihat, Betty. R.Scharf, 1995: 31).

Definisi yang dikemukakan para ahli, terutama yang aliran fungsionalisme—sebagaimana yang dikemukakan Yinger—sejalan dengan pendapat yang menyatakan bahwa pemikiran rasional tidak dapat menjangkau masalah-masalah “makna” hidup yang sejati. Itu sebabnya, ada perbedaan wilayah kajian antara yang bersifat rasional dan non-rasional, meski hal ini pula yang banyak diperdebatkan dan memunculkan aliran atau madzhab dalam disiplin ilmiah. Begitu juga halnya tentang keyakinan agama, hampir sebagian besar *domainnya* sesuatu yang non-rasional, sehingga diperlukan metoda kajian khusus yang disebut dengan *sui generis*. Metode kajian jenis ini, melihat agama didasarkan pada pengalaman dan perasaan yang “khusus” bukan pada pertimbangan nalar semata. Metode inilah yang membedakan dengan metode ilmiah murni yang sarat dengan pendekatan nalar atau rasio *an-sich*.

Sejalan dengan pendapat tersebut, R.N.Bellah (2000) mengutip J.Gottfreid menyatakan bahwa, agama harus dipahami bukan sebagai filsafat yang belum matang ataupun sebagai etika primitif, melainkan sebagai sebuah realitas dari sudut kebenarannya sendiri; agama tidak didasarkan pada pengetahuan maupun tindakan, tetapi pada perasaan. Yang dimaksud perasaan oleh Gottfreid boleh jadi adalah ekspresi keyakinan terhadap sesuatu yang abstrak atau diluar jangkauan rasional. Ekspresi keyakinan seperti itu, tidak dapat dihindari oleh setiap manusia yang pada hakikatnya menghendaki adanya suatu realitas non-empiris.

Oleh karena itu, loncatan keyakinan agama dianggap sebagai salah satu alternatif untuk menghadapi problem non-rasional, seperti keputusan, ketakutan, kesakitan, kegetiran hidup dan sebagainya. Anggapan yang demikian ini, pada

akhirnya mengarah pada asumsi dasar bahwa agama merupakan faktor permanen dalam kehidupan manusia dan senantiasa memberikan harapan-harapan masa yang datang. Sehingga ada pandangan yang menyatakan bahwa melalui perilaku keagamaan, manusia berpindah (transformasi) dari kecemasan menuju keyakinan, atau dari pesimistik menuju optimistik.

Meskipun agama berkaitan dengan berbagai keharusan, ketaatan, kepatuhan dan ketundukan, tetapi tidak semua ketaatan itu disebut agama, sebab tergantung pada siapa ketaatan itu diperuntukkan serta atas dasar motivasi apa ketaatan itu dilaksanakan. Seperti, ketaatan pihak yang kalah perang kepada pihak yang menang, ketaatan seorang anak terhadap kedua orang tuanya, atau ketaatan rakyat terhadap pemimpinnya. Jadi ketaatan atau kepatuhan secara umum belum dapat dikategorikan sebagai agama. Sebab, selain ketundukan dan ketaatan, karakter khas yang merupakan hal terpenting pada semua agama, yaitu ketaatan yang disandingkan dengan pengalaman spiritualitas dan religiositas yang sakral.

Menurut Glock dan Stark yang dikutip Roland Robertson (1969), mengemukakan bahwa tidak mudah mengukur religiositas seseorang ataupun komunitas (umat) karena setiap agama bisa mengukurnya dengan rujukan pada hal-hal seperti: keanggotaan, kepercayaan pada doktrin agama, etika dan moralitas, pandangan dan cara hidup, dll. Namun hampir semua pakar agama mengemukakan bahwa ada lima dimensi dasar yang paling menonjol dalam setiap agama dan dapat dipakai untuk mengukur atau menguji kadar/mutu keagamaan (religiositas) seseorang. Kelima dimensi komitmen keagamaan (*dimensions of religious commitment*) itu adalah sbb:

1. Dimensi iman (*belief dimension*), yang mencakup ekspektasi (harapan) bahwa seorang pemeluk agama menganut dan memahami suatu pandangan teologis yang menyebabkan dia mengakui dan menerima kebenaran agama tertentu.
2. Dimensi praktis keagamaan (*religious practice*), yang mencakup ibadah (rituals) dan devosi, yang menjadi kewajiban yang harus dipenuhi oleh setiap penganut agama.
3. Dimensi pengalaman keagamaan (*the experience dimension or religious experience*), yang mencakup kenyataan bahwa semua agama punya harapan yang standard (umum) namun setiap pribadi penganutnya bisa memperoleh suatu pengalaman langsung dan pribadi (subyektif) dalam berkomunikasi dengan realitas ultimate (supranatural) itu.
4. Dimensi pengetahuan (*the knowledge dimension*), yang merujuk pada ekspektasi bahwa penganut agama tertentu hendaknya memiliki pengetahuan minimum mengenai hal-hal pokok dalam agama: iman, ritus, Kitab Suci dan tradisi. Dimensi iman dan pengetahuan memiliki hubungan timbal balik, yang mempengaruhi sikap hidup dalam penghayatan agamanya setiap hari.
5. Dimensi konsekwensi sosial (*the consequences dimension*). Dimensi ini mengidentifikasi efek dari keempat dimensi diatas dalam praktek, pengalaman serta kehidupan sehari-hari.

Berkaitan dengan pernyataan di atas, dapat direfleksikan bahwa, agama adalah seperangkat ajaran yang berisikan aturan-aturan yang meregulasi hubungan manusia dengan manusia, alam dan sesuatu yang gaib (supernatural). Secara spesifik, agama sebagai sistem keyakinan yang dianut

dan pola tindakan sosial (*social action*) yang dimanifestasikan oleh suatu komuni atau masyarakat – atas interpretasi dan responsnya terhadap sesuatu yang diyakini sebagai kekuatan suci (sakral). Sebagai sistem keyakinan, Parsudi Suparlan (1988: VI) berpendapat, bahwa agama berbeda dari sistem-sistem keyakinan atau isme-isme lainnya. Perbedaan yang khas dengan lainnya, adalah landasan keyakinan agama pada konsep suci (*sacred*) – dibedakan bahkan dipertentangkan dengan hal yang duniawi (*profane*) atau yang gaib (*supernatural*) dihadapkan berlawanan dengan yang alamiah (*natural*).

Dalam konteks tertentu, agama adalah sebuah fenomena yang dekat dalam kehidupan individu dan masyarakat. Demikian dekatnya, sehingga agama menjadi perangkat dalam seluruh ritual kehidupan kita. Begitu juga dengan para ilmuwan, mereka tidak pernah ketinggalan dalam mengomentari agama. Mulai dari ilmuwan saintis hingga ilmuwan lainnya, seperti psikolog, sosiolog bahkan seniman.

Pembahasan berikutnya berkaitan dengan salah satu pendekatan di antara beberapa pendekatan sosiologi dan antropologi dalam memahami agama. Pendekatan Intelektualisme adalah sebuah pendekatan yang mencoba memahami asal mula agama, perubahan agama dan menganalisa penyebab sebuah agama yang berjalan menuju kepunahan.

Sebelum masuk pada inti pembahasan, perlu kiranya menjelaskan terlebih dahulu mengenai Intelektualisme itu sendiri. Intelektualisme yang dimaksud dalam pembahasan ini, adalah sebuah pendekatan atau teori yang menjelaskan tentang asal mula agama dan gerak evolusi agama berdasarkan benak atau proses pemikiran manusia. Para sosiolog dan antropolog Intelektualisme sangat dipengaruhi oleh Intelektualisme filsafat di abad 17 dan teori Evolucionisme di abad 19. Tokoh-tokoh aliran ini adalah Bapak sosiolog August Comte (1798-1857),

Herbert Spencer (1820-1903) sosiolog klasik Inggris, Edward Burnett Tylor (1832-1917) dan Sir James George Frazer, keduanya adalah antropolog klasik Inggris.

Paham Intelektualisme lebih menekankan pada akal dalam menemukan pengetahuan. Akal yang dimaksud dalam hal ini adalah sebuah potensi *tafakkur* dan berfikir, yang meneliti dan menganalisa fenomena-fenomena yang ada. Oleh sebab itu, disarankan untuk tidak salah persepsi dalam memahami makna lain dari Intelektualisme yang digunakan dalam terminologi filsafat atau peristilahan yang lain. Penelaahan para ilmuwan yang telah disebutkan di atas, selain memiliki pandangan yang sama, juga sekaligus memiliki cara pandangan yang berbeda. Untuk mengawali pembahasan ini, diperlukan pemaparan terlebih dahulu sisi kesamaan pandangan-pandangan mereka. Selanjutnya juga akan dipaparkan sisi perbedaan sebagian dari mereka.

Secara ilmiah, agama memiliki definisi yang beragam, demikian banyaknya sehingga definisi agama semakin tidak jelas. Oleh karena itu, ada baiknya jika kita menelusuri pandangan Intelektualisme tentang definisi agama, juga membantu kita untuk mengetahui apa yang mereka inginkan dari agama. Di antara tokoh yang ada, Tylor memberikan definisi yang lebih jelas, Tylor mendefinisikan agama sebagai; kepercayaan kepada wujud-wujud spiritual. Dalam pandangannya, walaupun agama memiliki banyak perbedaan, namun mereka semua sama dalam hal ini, bahwa terdapat ruh-ruh di alam ini yang berfikir, bertindak dan merasakan seperti manusia.

Tokoh lainnya, sedikit banyaknya sependapat dengan definisi yang diutarakan oleh Tylor, termasuk Frazer dan Spencer. Namun dalam pandangan August Comte, walaupun ia sepakat dengan definisi tersebut, akan tetapi ia menganggapnya bahwa definisi tersebut tidak sempurna.

Seperti halnya Comte dengan ciri khas pemikirannya yang meyakini tiga tahapan dalam evolusi agama, menerima definisi tersebut sebagai tahapan pertama dalam sebuah agama. Comte melangkah lebih jauh dari tahapan tersebut, dan menganggap bahwa agama sebagai rangkain akidah-akidah yang tersebar dalam bagian-bagian masyarakat, dan juga menganggapnya sebagai faktor koherensi masyarakat. Perhatian Comte pada faktor tersebut, secara perlahan-lahan menyimpulkan agama pada sisi tersebut. Apa saja yang menyebabkan koherensi dan menyatukan masyarakat, ia sebut sebagai agama. Agama positivistik yang dibangun oleh Comte, walaupun didalamnya tidak terdapat kepercayaan terhadap wujud-wujud spiritual, namun menurutnya, agama ini mampu menyatukan masyarakat. Singkatnya, Comte tetap menerima definisi yang dikemukakan oleh Tylor dalam agama tahapan pertama. Oleh karena itu, bisa kita anggap bahwa definisi tersebut sebagai titik kesamaan di antara tokoh Intelektualisme, termasuk Comte.

Asal Mula Munculnya Agama

Dalam rangka mengenal lebih jauh pemikiran Intelektualisme mengenai agama, kita harus mengenal terlebih dahulu pandangan mereka tentang manusia. Pada saat Rasialisme meyakini perbedaan mendasar di antara ras-ras yang ada, dan menganggap bahwa antara ras satu memiliki derajat yang lebih tinggi dari pada ras lainnya, para petualang - dengan pemikiran ini- ditimpa kejadian-kejadian yang tragis yang sangat disesalkan.

Sebagian para Intelektualisme bangkit dan menentang pandangan ini, kemudian meyakini bahwa manusia memiliki potensi-potensi yang sama. Tylor kemudian memaparkan apa yang disebut dengan “kesatuan psikis”, yang menyebabkan manusia memiliki potensi-potensi spiritual dan pikiran yang

sama. Mereka sama dalam berpikir dan bertindak. Kesamaan-kesamaan yang kita saksikan di antara budaya-budaya diseluruh alam, bersumber dari kesamaan mendasar dalam benak manusia, karena kebanyakan budaya-budaya yang ada di berbagai tempat adalah hasil dari kreasi manusia. Prinsip “kesatuan psikis” dalam pandangan Intelektualisme, memberikan sebuah asumsi bahwa agama dalam seluruh ruang dan waktu, selain perbedaan-perbedaan yang dimilikinya, juga memiliki fenomena yang sama, bahkan bersumber dari substansi yang satu.

Dari Politeisme ke Monoteisme

Menurut Tylor, manusia memiliki substansi yang sama. Sebuah eksistensi yang berfikir, yang senantiasa ingin mengetahui keberadaan di sekitarnya. Manusia primitif berusaha memahami dan menjelaskan berbagai fenomena-fenomena yang aneh, dan fenomena suara-suara yang dahsyat, melalui ruang lingkup pemikirannya, bahkan berusaha membangun alur-alur pemikirannya. Tentunya, pengetahuan yang mereka maksudkan bukan sekedar menyaksikan suatu fenomena yang aneh atau mendengarkan suara yang dahsyat, tapi pengetahuan dihasilkan ketika hal tersebut menjadi sebuah bingkai universal atau telah menjadi pandangan dunia yang khas, misalnya; sekedar mendengar petir tidak bisa disebut sebagai pengetahuan, tapi mendengar petir dan meyakini sebagai murka Tuhan disebut sebagai pengetahuan.

Sementara itu, Comte meyakini juga bahwa pengetahuan seperti ini dihasilkan pada tahapan pertama agama, yaitu pada tahapan teologi, karena manusia pada saat itu senantiasa berfikir secara sederhana, dan dengan pandangan teologi langsung dapat memberikan sebuah jawaban, walaupun jawaban tersebut dalam bentuk sederhana. Manusia tidak begitu mengetahui tentang hakikat dirinya dan juga sekitarnya,

akan tetapi ia senantiasa untuk mencoba mengetahuinya. Oleh karena itu, ia harus beranjak dari sebuah titik, dimana pengetahuannya terhadap hal tersebut melebihi dari yang lainnya. Jelas, tidak ada yang lebih jelas dari segalanya kecuali diri itu sendiri. Jika demikian, apakah yang diketahui manusia tentang dirinya sehingga dari pengetahuan tersebut ia bisa generalkan pada yang lainnya?

Melalui pengalaman-pengalaman yang manusia dapatkan di antara hidup dan mati, di antara tidur dan sadar, ia kemudian membedakan adanya dua keberadaan yang berbeda; yaitu ruh dan badan atau jiwa dan materi. Ketika manusia primitif memperhatikan mimpinya akan seseorang yang berada di tempat yang sangat jauh, atau memperhatikan antara orang hidup dan orang mati, ia kemudian mengambil kesimpulan bahwa manusia memiliki dua substansi, dimana kedua hal tersebut berada dalam dirinya. Ketika manusia tidur dan jiwanya berpisah dari badannya, ia dapat berkunjung ke tempat yang jauh dan dalam tempo yang sangat singkat. Badan bisa dianggap hidup jika jiwa tersebut berada bersamanya, dan kapan saja jiwa berpisah dari badannya maka badan tersebut tidak memiliki aktivitas sama sekali, jiwalah yang merupakan sumber kehidupan dan aktivitas manusia.

Comte menyebut pandangan ini dengan "*Fetishisme*" yang merupakan tahap pertama dari sebuah agama, dan Tylor menyebut pandangan ini dengan "*Animisme*". Dalam pandangan Tylor, benak manusia senantiasa memiliki kecenderungan untuk menggeneralisasikan sesuatu. Kapan saja manusia mengetahui sifat-sifat dari sesuatu, ketika ia menemukan sesuatu yang mirip dengan sesuatu tersebut, maka sifat-sifat tersebut ia generalkan padanya. Manusia primitif yang meyakini bahwa manusia memiliki dua aspek, maka dengan kecenderungan benaknya untuk menggeneralisasikan sesuatu, maka keyakinannya akan dua aspek tersebut ia

generalkan pada hal-hal yang alami, dan meyakini bahwa hal-hal tersebut memiliki jiwa yang merupakan sumber dari aktivitas-aktivitasnya. Ruh yang dimilikinya persis sama dengan ruh manusia yang memiliki sifat seperti; iradah dan niat dan lain-lain. Lambat laun manusia primitif menganggap bahwa segalanya memiliki ruh, segala fenomena yang ia saksikan dan yang ia dengar, mereka nisbahkan pada ruh, artinya dengan hal ini, manusia primitif dapat menafsirkan fenomena-fenomena yang ada disekitarnya-seperti banjir, gempa dan lainnya-dengan pandangan tersebut.

Selanjutnya gejala-gejala tersebut ia nisbahkan pada ruh, untuk sampai pada tujuan-tujuan yang diinginkannya, mereka kemudian berfikir cara untuk bisa mempengaruhi fenomena tersebut, dengan jalan berhubungan dengan ruh-ruh yang menggerakkan dan mendatangkan fenomena tersebut. Benak manusia primitif tidak cukup sampai disini saja, benak mereka menggeneralisasi pada tempat yang lain, bahwa sebelumnya ia meyakini bahwa tiap fenomena memiliki ruh tertentu, namun kemudian untuk fenomena-fenomena yang memiliki kemiripan, ia yakini memiliki satu ruh yang sama, misalnya sebelumnya ia meyakini bahwa setiap pohon beringin, masing-masing memiliki ruh yang berbeda-beda, namun kemudian ia meyakini bahwa seluruh pohon beringin hanya memiliki satu ruh, karena semua pohon beringin memiliki karakter yang sama, lebih dari itu, karena semua pohon memiliki karakter yang sama, maka seluruh pohon hanya memiliki satu ruh. Dari sinilah awal mula pemahaman tentang Tuhan-Tuhan, ibadah dan penyembahan yang ada dalam agama.

Berikutnya, manusia primitif meyakini bahwa di antara ruh-ruh, ada yang memiliki kekuasaan yang lebih di antara ruh-ruh yang lain. Oleh karena itu, manusia primitif terpaksa menyembah Tuhan yang banyak, untuk sampai pada tujuan

yang diinginkanya, misalnya; ketika musim kemarau datang, maka mereka menyembah Tuhan hujan, ketika musim serangga datang, mereka menyembah Tuhan pembasmi, begitu juga dengan fenomena-fenomena lainnya. Tahapan ini disebut dengan Politeisme.

Tylor kemudian menambahkan bahwa benak manusia tidak berhenti pada tahapan tersebut, namun sebagaimana sebelumnya dari tahapan Animisme menuju Politeisme, dan dari Politeisme menuju Monoteisme. Dalam tahapan Monoteisme, mereka hanya menyembah satu Tuhan, yang menguasai seluruh keberadaan.

Dengan demikian diketahui bahwa Intelektualisme menganggap agama sebagai jawaban dari kebutuhan pengetahuan manusia. Menurut pandangan ini, agama adalah produk manusia primitive -- mengutip kata Tylor; produk “filosof liar “ -- dalam menjelaskan fenomena sekitarnya. Akan tetapi pengetahuan ini, tidak berhenti pada tahap pertama saja, namun ia bergerak dari Anisme ke Politeisme dan kemudian ke Monoteisme, sesuai dengan kecendrungan evolusi benak manusia.

Agama, Sebuah Tahapan Evolusi Pemikiran Manusia

Sebagian besar para ilmuwan yang membahas masalah agama, dipengaruhi oleh pemikiran Evolucionisme abad 19, mereka menganggap bahwa perubahan-perubahan internal agama disebabkan oleh sebuah proses yang berevolusi, agama adalah salah satu tahapan dari beberapa tahapan evolusi manusia, yang bersandar pada evolusi alam mental atau akal manusia. Para pemikir di atas sepakat bahwa sejarah manusia bergerak menuju kesempurnaan, yang dimulai dari titik yang paling sederhana, hingga ke titik yang paling puncak, dan para pemikir ini sepakat bahwa faktor dan penyebab evolusi ini adalah akal dan benak manusia, akan tetapi para pemikir ini

berbeda dalam mengambil sumber dan informasi. Masing-masing dari pemikir ini berbeda dalam menyebutkan tahapan-tahapan evolusi agama. Oleh sebab itu, ada baiknya jika kami kemukakan pandangan mereka secara singkat.

Menurut August Comte ada tiga tahapan dalam proses evolusi sejarah manusia; *tahapan pertama*, tahapan teologi. Menurutnya, dalam tahapan ini, masyarakat memiliki keyakinan bahwa di balik fenomena-fenomena alam ini, dikontrol oleh suatu keberadaan metafisik. Tahapan ini memiliki tiga cabang; cabang pertama disebut dengan *Fetishisme*. Manusia dalam tahapan *Fetishisme* ini meyakini bahwa segala fenomena alam-seperti dirinya-memiliki ruh atau jiwa, yang menggerakkan fenomena-fenomena tersebut. Cabang kedua adalah Politeisme, dalam tahapan ini mereka tidak berbicara mengenai ruh, namun meyakini akan keberadaan Tuhan-Tuhan yang mengontrol dan mengaturnya. Tuhan-Tuhan ini menguasai segalanya termasuk manusia, oleh karena itu, manusia mengadakan ritual dan penyembahan untuk meminta keridhaan tuhan-tuhan tersebut.

Penyembahan ini bagi mereka memiliki peranan yang sangat besar, sehingga mereka memilih tokoh spiritual tertentu sebagai penghubung antara dia dan tuhan-tuhan mereka, dan juga berfungsi untuk mengajarkan bagaimana menyembah yang benar. Cabang ketiga adalah Monoteisme, dalam tahapan ini manusia tidak lagi menyembah beberapa Tuhan, tapi hanya menyembah satu Tuhan, yang menguasai segalanya.

Tahapan kedua adalah tahapan filosofis, dalam tahapan ini manusia dalam menjustifikasi sesuatu tidak lagi berdasarkan pada kekuatan metafisik, tapi bersandar pada substansi sesuatu itu sendiri. *Tahapan ketiga* adalah tahapan Positivisme. Dalam tahapan ini manusia tidak lagi menggunakan dua metode sebelumnya, tapi ia mulai mengobservasi fenomena tersebut, dan mencoba menentukan

hubungan-hubungan yang teratur diantaranya. Comte meyakini bahwa fakultas-fakultas pengetahuan yang memiliki kerumitan tertentu akan sampai pada tahapan ini.

Sedangkan Tylor dan Frazer meyakini bahwa ketiga tahapan tersebut adalah magic, agama dan ilmu. Dalam pandangan mereka, aktivitas magic dilakukan berdasarkan prinsip analogi dan asosiasi. Frazer meyakini akan dua jenis magic, pertama; sebuah magic yang dilakukan berdasarkan kemiripan sesuatu, yaitu dengan melihat adanya kemiripan di antara dua obyek, obyek yang satu dapat mempengaruhi obyek yang lain, dengan mengoperasikan teknik-teknik magic tertentu pada salah satu obyek tersebut, misalnya untuk melukai seseorang, cukup dengan membuat patung atau boneka yang mirip dengan orang tersebut, dan kemudian ia tusukkan jarum pada boneka tersebut. Jenis kedua adalah magic menjalar, yang dapat dioperasikan dengan sentuhan tertentu atau menularkannya. Misalnya; jika kita mendapatkan salah satu bagian dari bekas anggota tubuh seseorang, seperti kuku dan rambut, kita dapat menyihir orang tersebut.

Setelah tahapan magic, selanjutnya masuk dalam tahapan agama. Sebagaimana yang diungkapkan sebelumnya bahwa dalam tahapan agama, mereka menjelaskan fenomena-fenomena alami dengan menyandarkannya pada ruh-ruh dan Tuhan-Tuhan. Untuk mempengaruhi seseorang mereka tidak menggunakan magic lagi, tapi cukup dengan bermunajat pada ruh-ruh atau Tuhan-Tuhan. Tahapan selanjutnya adalah tahapan ilmu, menurut Frazer, pengetahuan manusia pada fenomena-fenomena alam semakin hari akan semakin bertambah, penjelasan agama tidak lagi memuaskan seseorang dalam menjelaskan fenomena tersebut, manusia lebih menyandarkan pengetahuannya pada penemuan-penemuan ilmiah mereka. Dalam tahapan ini manusia sama sekali tidak butuh kekuatan metafisik, yang mereka gunakan adalah

metode-metode eksperimentasi, dalam menemukan sebab-sebab dan factor-faktor fenomena tersebut.

Sementara itu, teori Intelektualisme melirik agama sebagai sebuah metode dan pengetahuan dalam menjelaskan dunia, yang diawali dalam tahapan tertentu dari perkembangan pemikiran manusia. Oleh karena itu, karena pengetahuan manusia terhadap fenomena tersebut semakin hari semakin bertambah, maka kebutuhan dia pada agama akan semakin berkurang, bahkan suatu saat nanti dia tidak membutuhkannya sama sekali.

Pertanyaan selanjutnya; apakah agama hanyalah sebuah tahapan dari sebuah pemikiran manusia, yang hilang secara tiba-tiba dan digantikan oleh ilmu dan metode ilmiah, ataukah perpindahan tahapan beranjak secara perlahan-lahan? Dengan kata lain, setelah tahapan selanjutnya siap untuk menggantikan tahapan sebelumnya, apakah tahapan sebelumnya sirna sama sekali, ataukah terdapat unsur-unsur yang masih menetap dan bercampur dengan tahapan selanjutnya? Dalam menjawab pertanyaan ini, para analis Intelektualisme sepakat bahwa terdapat unsur-unsur dalam tahapan sebelumnya yang masih bertahan dalam tahapan selanjutnya, bahkan sampai waktu yang sangat panjang, yang disebabkan oleh faktor efisiensi. Tylor menggunakan pemahaman "*survivals*" dalam menjelaskan unsur yang tetap bertahan tersebut.

Menurut Tylor bahwa budaya yang berbeda-beda dan juga bagian dari (sub) budaya, semuanya tidak menyempurna secara bersamaan. Secara umum, sebagian dari bagian sebuah budaya tertentu, dimana dalam sebuah masa tertentu memiliki efisiensi yang baik, akan memungkinkan bagian sebuah budaya tersebut masih tetap bertahan walaupun bagian lainnya telah mengalami perubahan, misalnya pada zaman dahulu, untuk berburu cukup dengan menggunakan panah dan busur, namun para pemburu modern tidak lagi menggunakan alat tersebut,

mereka lebih memilih senjata dalam berburu, namun panah dan busur masih tetap terpelihara hingga saat ini, disebabkan karena memanah dilihat sebagai sebuah kemahiran dalam sebuah olah raga atau sebagai interaksi. Comte juga menerima adanya unsur-unsur dalam berbagai tahapan yang satu sama lain saling bercampur, namun Comte lebih banyak memperhatikan pada sisi sosialnya. Dalam pandangan Comte, ketiga tahapan alam mental manusia, akan menghasilkan keharmonisan dan kesatuan dalam sistem masyarakat, namun ketika unsur-unsur tersebut satu sama lain telah bercampur, akan menimbulkan problema dalam sistem masyarakat. Comte juga meyakini bahwa krisis yang melanda era modern disebabkan oleh hadirnya ketiga tahapan unsur tersebut secara bersamaan.

Pandangan khas August Comte adalah pendiri mazhab Positivisme, dia menginginkan seluruh fenomena-fenomena sosial dianalisa dan diobservasi, sama seperti kita mengobservasi dan menganalisa fenomena-fenomena alam. Selain pandangan di atas, Comte juga menerima pandangan lain yang disebut sebagai Fungsionalisme, yang menyelidiki fenomena-fenomena sosial berdasarkan fungsi-fungsinya. Selain kedua pandangan di atas, Comte juga menerima pandangan Evolusionisme, dan dengan ketiga pandangan tersebut ia mencoba meneliti dan menganalisa masyarakat.

Dia (Comte) meyakini bahwa faktor mendasar sebuah perubahan dalam masyarakat adalah pengetahuan, dan tahapan-tahapan evolusi masyarakat dan pengkategorian pengetahuan merupakan titik fokus bangunan pemikirannya. Sekarang kita akan mencoba meringkas pandangannya mengenai agama, antara lain:

Pertama, Comte meyakini bahwa agama muncul dari sebuah tahapan tertentu dari sejarah manusia. Di sisi lain Comte meyakini bahwa masyarakat selamanya butuh pada

agama, artinya bahwa dari satu sisi agama terancam kepunahan, karena agama berhubungan pada masa dahulu, dan sebab itu agama harus digantikan dengan sesuatu yang sesuai dengan masa kekinian. Di sisi lain masyarakat butuh pada sebuah sistem yang dapat menyatukan mereka, sebuah ide-ide umum dan universal, yang hanya dapat diberikan oleh agama.

Sepintas terlihat adanya paradoks dalam pandangan Comte, namun Comte lebih jeli untuk bisa keluar dari lingkaran paradoks tersebut. Jika kita lebih teliti pada uraian-uraian yang dipersembahkan oleh Comte, kita akan menemukan bahwa agama yang mengalami kepunahan adalah sebuah agama yang berada dalam tahapan pertama evolusi manusia, yang mana pemikiran yang mendominasi dalam pandangan tersebut adalah sebuah pemikiran metafisik, yang menyerahkan seluruh fenomena pada Tuhan-Tuhan dan ruh-ruh. Namun dalam pandangan Comte, agama tidak terbatas pada apa yang mendominasi dalam pemikiran tahapan pertama, bahkan dalam pandangan Comte, apa saja yang membuat keharmonisan dan dapat menyatukan masyarakat, ia sebut sebagai agama. Oleh karena itu, dalam pandangan Comte, walaupun masyarakat modern butuh pada agama, namun agamanya haruslah dalam ruang lingkup ilmu, positivistik dan sesuai dengan masyarakat modern.

Kedua, Walaupun unsur pengetahuan agama dalam perubahan agama memiliki peranan yang sangat penting, namun Comte tidak melupakan faktor sosiologi mengenai pranata-pranata sosial. Menurut Comte bahwa setiap tahapan-tahapan perubahan alam mental manusia, berkaitan erat dengan sebuah institusi sosial dan dominasi politik tertentu yang ia ciptakan. Tahapan teologi dibawah dominasi para tokoh spiritual dan dikomandoi oleh pria-pria militer ...tahapan metafisika, berada pada masa abad pertengahan dan renasains, yang didominasi oleh para pastor dan hakim. Tahapan ketiga

yang baru saja dimulai, di bawah dominasi para manager-manager industri dan diarahkan oleh etika para ilmuwan.

Makna lain bahwa setiap tahapan dari evolusi pemikiran masyarakat, menciptakan sebuah institusi sosial yang sesuai dengan tahapan tersebut. Oleh karena itu, jika terdapat dua atau beberapa institusi yang hadir dalam masyarakat yang satu, mungkin saja akan menyebabkan sebuah krisis dalam masyarakat. Comte meyakini bahwa krisis sosial yang terjadi dalam masyarakat disebabkan oleh bercampurnya system-sistem pemikiran klasik dan modern.

Ketiga, Sebagaimana yang Anda perhatikan bahwa dalam pandangan Intelektualisme, seluruh perhatian ia kerahkan pada pikiran dan pemikiran, instrumen perasaan hampir jarang disentuh, boleh dikata mereka telah melupakannya sama sekali. Pandangan ini bisa kita benarkan jika kita melihat analisis Comte mengenai agama, namun dalam beberapa hal, Comte sempat mengisyaratkan beberapa hal mengenai hal tersebut, bahwa salah satu kebutuhan manusia adalah cinta kepada sebuah eksistensi yang lebih mulia darinya, dan kebutuhan ini hanya bisa dipenuhi oleh agama, bahkan ketika manusia masuk dalam agama modern, manusia tetap tidak melupakan kebutuhan kemanusiaan ini. Kata Comte; manusia bisa saja letih dari bekerja dan berfikir, namun ia tidak akan pernah lelah dari cinta. Dalam pandangan Comte, agama memiliki tiga dimensi. Pertama; dimensi akal, yaitu kepercayaan pada dogmatis agama. Kedua; dimensi perasaan yang menjelma dalam bentuk ibadah dan penyembahan. Ketiga; dimensi praktik, Comte menyebutnya dengan disiplin.

Sedangkan menurut Edward Burnett Tylor meyakini bahwa Animisme adalah pemahaman agama yang paling awal dan yang paling mendasar. Mereka menjelaskan asal mula dan perubahan agama melalui pandangan tersebut. Dalam

pandangan Tylor, agama adalah sebuah jenis filsafat dan pandangan dunia, dimana manusia yang tidak memiliki pandangan ilmu, menjelaskan dan menafsirkan alam sekitarnya dengan agama tersebut.

Tylor juga meyakini bahwa Animisme ini sampai mempengaruhi seluruh sendi-sendi kehidupan manusia, yang mengatur seluruh prilakunya, misalnya jika kita ingin tahu mengapa manusia-manusia primitif memberikan hadiah yang berharga pada orang mati, dan bahkan terkadang mengorbankan seorang manusia untuknya. Jawabannya ada pada Animisme. Dan juga jika kita ingin bertanya mengapa sebagian dari manusia primitif dapat berbicara dengan hewan, yang seolah-olah seperti bicara dengan manusia. Jawabannya juga ada pada Animisme, yaitu karena mereka juga seperti manusia memiliki ruh dan jiwa. Dengan berbagai contoh yang dikemukakan oleh Tylor, membuktikan bahwa Animisme-yang secara sepintas kelihatannya nihil dan tidak bermakna-dapat dipahami dan masuk akal.

Gagasan Tylor yang berakar pada perkembangan dan evolusi alam mental dan pikiran manusia, meyakini bahwa ada tiga bentuk metode dalam memandang dunia, yaitu metode magic, metode agama dan metode ilmu. Menurut Tylor, magic yang tidak meyakini pada ruh dan jiwa, namun meyakini akan sebuah kekuatan-kekuatan non-personal, namun secara mendasar aktivitas magic dilakukan berdasarkan prinsip analogi dan asosiasi.

Para ahli magic berusaha mempengaruhi sesuatu dengan melakukan sebuah aktivitas magic pada sesuatu yang mirip dengan sesuatu tersebut. Dalam metode agama, mereka menisbahkan fenomena-fenomena alam pada ruh-ruh yang mengontrol di balik fenomena-fenomena tersebut. Oleh karena itu, untuk menghindari atau mendatangkan fenomena tersebut mereka melakukan penyembahan pada ruh-ruh tersebut. Dalam

pandangan Tylor, perjalanan tahapan evolusi pikiran dan pemikiran manusia akan berakhir pada metode ilmu, dimana dalam tahapan tersebut tidak ada lagi tempat untuk magic dan agama.

Kendatipun pandangan Tylor meyakini bahwa agama bersifat rasional (akal), tapi agama berhubungan pada masa manusia primitif. Menurutnya, walaupun agama Animisme dilihat sebagai sebuah usaha manusia primitif dalam menjelaskan alam, dan dianggapnya sebagai sebuah usaha yang seiring dengan ilmu alam, namun jika dibandingkan dengan ilmu modern, agama lebih kuno, lebih primitif dan kurang ahli dalam menjelaskan fenomena alam. Menurut Tylor, walaupun kepercayaan kepada ruh-ruh merupakan salah satu bagian tahapan dari tahapan-tahapan evolusi, namun ketika kita telah masuk pada tahapan ilmu, kepercayaan tersebut tidak bisa lagi kita terima, karena saat ini, ilmuan sederhana pun mengetahui bahwa tidak ada satupun pohon yang memiliki ruh, dan mengetahui bahwa segala sesuatu berjalan sesuai dengan hukum-hukum alam, bukan berdasarkan kecendrungan pada ruh-ruh.

Oleh karena itu, agama dalam periode tertentu telah membantu manusia dalam mengetahui alam, saat ini dengan kemajuan pemikiran manusia, dan bersandar pengetahuan ilmiah, tidak lagi membutuhkan agama dalam menjelaskan fenomena alam. Manusia modern dapat membuang agama kecuali sebagian dari anjuran-anjuran akhlaknya, dan sebagiannya lagi harus ditolak dan dibuang.

Selanjutnya, Tylor berhadapan dengan sebuah pertanyaan, mirip dengan pertanyaan yang kita ajukan pada Comte, bahwa jika saat ini telah masuk pada periode ilmu, mengapa keyakinan dan kepercayaan terhadap agama masih tetap ada? Atau dengan kata lain, mengapa unsur-unsur yang ada dalam agama, masih tetap ada dalam periode ilmu? Untuk

menjawab persoalan ini, Tylor mengambil bantuan dari pemahaman “*survival*”. Maksud Tylor dari “*survival*” adalah tradisi-tradisi, ritual-ritual, pandangan-pandangan ataupun semacamnya, yang pindah pada masyarakat modern melalui “kebiasaan”.

Oleh karena itu, yang menyebabkan unsur-unsur dalam tahapan sebelumnya tetap ada dalam tahapan modern adalah “kebiasaan”. Pertanyaan selanjutnya bagaimana kita membedakan antara “*survival*” dengan lainnya? Menurut Tylor dalam sebuah budaya, segala sesuatunya memiliki makna, dan jika makna sesuatu dalam budaya tersebut tidak dapat dipersepsi, maka hal tersebut adalah *survival*. *Survival* adalah perkara-perkara yang dalam bingkai budaya kekinian tidak memiliki makna tertentu. Namun jika ada orang yang mampu memaknai kembali terhadap makna ketika pertama kali hal tersebut ditemukan, maka hal tersebut kembali memiliki makna.

Contohnya pada periode Animisme, masyarakat sangat meyakini ruh dan jiwa, salah satu kepercayaannya adalah ketika orang bersin, maka ruh keluar dari badannya, oleh karena itu, ketika ia bersin ia mengucapkan “semoga anda disembuhkan”. Namun saat ini tidak ada lagi yang meyakini hal tersebut. Bahkan saat ini perkataan di atas (semoga Anda mendapat kesembuhan) berubah menjadi tradisi yang nihil, yang mana tujuan asli dari pengucapan tersebut telah lama dilupakan. Dalam pandangan Tylor, sejarah manusia dipenuhi oleh khurafat-khurafat seperti ini, sebuah khurafat yang tetap tinggal dalam masyarakat. Agama juga termasuk salah satu dari “*survival*” tersebut yang harus ditinggalkan.

Dengan demikian, dapat diketahui bahwa setiap unsur dari unsur-unsur sebuah budaya memiliki makna tertentu, dan *survival* hanya dapat diketahui dengan merevisi kembali alam mental ruang lingkup budaya. Setelah itu kita harus

mengetahui bagaimanakah seorang sosiolog dan antropolog dapat mengetahui seluruh budaya atau sebagian dari unsur-unsur budaya sebuah masyarakat asing? Apakah kita tidak dapat mengetahui hal tersebut kecuali jika kita masuk dalam budaya tersebut dan kemudian mengenal lebih dalam lewat mempelajari bahasa, adapt-istiadat dan etikanya?

Dalam menyelesaikan persoalan ini, Tylor menawarkan sebuah solusi yang mudah. Tylor meyakini bahwa manusia memiliki bentuk pikiran dan pemikiran yang sama, ia menamakan kesatuan ini dengan "kesatuan psikis." Karena seluruh manusia satu sama lain saling berargumentasi, oleh karena itu kita senantiasa dapat memahami maksud orang-orang yang hidup dalam budaya lain, bahkan sampai mengetahui niat-niat mereka. Oleh Karena itu, walaupun manusia-manusia primitif memiliki tingkat pengetahuan yang rendah, namun mekanisme alam mental mereka dengan mekanisme alam mental manusia modern adalah sama.

Tylor meyakini dirinya berada dalam tahapan ilmu. Oleh karena itu, ia merasa bertanggung jawab untuk menjelaskan fenomena-fenomena budaya, termasuk agama, berdasarkan metode-metode ilmiah. Menurutnya, setiap penjelasan dengan berbagai dalih seperti mukjizat, ilham dan lain-lain, tidak termasuk kategori ilmiah, karena itu hal tersebut harus disingkirkan, hanya penjelasan yang berdasarkan metode-metode ilmiah yang dapat diterima.

Adalah teori Intelektualisme telah memberikan peranan yang begitu penting dalam analisis-analisis sosiologi dan antropologi agama. Di sisi lain, teori ini termasuk teori yang pertama dalam ilmu sosial modern, yang membahas mengenai agama, tidak heran jika banyak kita temukan kekurangan di dalamnya. Oleh karena itu, saat ini kita akan membahas dan menganalisa dari berbagai sisi pandangan Intelektualisme tersebut. Layak kiranya jika kita membahas teori tersebut

dengan analisa kritis, dan mengungkapkan sisi positif dan sisi negatifnya.

Sebelum August Comte dan seluruh pemikir Intelektualisme di Barat, pada umumnya membahas agama dengan metode teologi dan sangat fanatik. Para teolog gereja yang sangat antusias dalam pembahasan-pembahasan seperti ini, seluruh usahanya dikerahkan untuk menetapkan doktrin gereja dan membatalkan agama lainnya. Metode yang mereka gunakan adalah metode teologi (kalam) yang bersandarkan pada filsafat dan kitab suci.

Dari mulai August Comte, Spencer sampai Tylor yang merupakan pendiri ilmu-ilmu sosial modern datang dan menganalisa agama dan fenomena-fenomena agama dengan menggunakan metode-metode ilmiah dan positivistik. Mereka berusaha mengumpulkan bukti-bukti objektif dari agama-agama primitif dan masyarakat-masyarakat Badui. Melalui hal ini, mereka menjelaskan secara gamblang mengenai asal mula dan evolusi agama. Oleh karena itu, tawaran dalam menggunakan metode ilmiah dalam menganalisa secara teratur dan sistematis mengenai realitas agama, merupakan salah satu keunggulan aliran Intelektualisme.

Salah satu keunggulan yang lain dalam teori ini adalah adanya keterkaitan antara unsur yang satu dan unsur yang lainnya. Sebagaimana yang Anda perhatikan, teori ini dimulai dengan paradigma tentang manusia, yang meyakini bahwa benak manusia dan alam mental manusia adalah sama. Selanjutnya teori ini mulai menelusuri agama yang paling primitif, yang mereka sebut dengan Animisme, kemudian Politeisme hingga Monoteisme.

B. Definisi Tentang Masyarakat

Hakikat setiap manusia selalu menghendaki adanya persekutuan dalam kehidupannya. Hampir semua manusia tidak ada yang menginginkan berjalan di muka bumi ini sendiri, tanpa teman yang mendampinginya. Hal ini yang disebut dengan watak dasar manusia, sebagai makhluk sosial. Karena watak inilah yang dapat membentuk struktur sosial dalam wujud masyarakat, yang di dalamnya terdiri dari individu-individu dan seperangkat norma-norma.

Bila membahas suatu masyarakat, biasanya yang dimaksud adalah sekelompok orang yang memiliki persamaan dalam berbagai hal – mereka berhubungan erat satu sama lain. Kadangkala, anggapan bahwa mereka bersama-sama sebagai penduduk suatu wilayah tertentu lengkap dengan batas-batasnya, tetapi jika ditelaah lebih dalam uraian tersebut tidak cukup memadai. Untuk lebih jelasnya, akan dikemukakan definisi atau pengertian tentang masyarakat secara detil.

Secara etimologi, kata masyarakat berasal dari bahasa Arab, *syarikah* yang artinya suatu kelompok, golongan, dan kumpulan. Dalam bahasa Inggris disebut, *society*, yang asal katanya *socius* yang berarti kawan. Jadi secara bahasa, masyarakat bisa diartikan sebagai sekumpulan individu atau gabungan dari beberapa manusia. Sedangkan secara terminologi, Ralph Linton yang dikutip Soejono Soekanto (1990:26) menyatakan bahwa, masyarakat adalah sekelompok manusia yang telah hidup dan bekerja sama cukup lama sehingga mereka dapat mengatur dan menganggap diri mereka sebagai sebagai suatu sistem sosial dengan batas-batas yang terumuskan dengan jelas.

Menurut Talcott Parsons bahwa, masyarakat ialah suatu sistem sosial yang swa-sembada, melebihi masa hidup individu normal, dan merekrut anggota secara reproduksi biologis serta

melakukan sosialisasi terhadap generasi berikutnya. M.Soelaeman yang mengutip dari M.JL.Gillin dan J.P.Gillin (M.Soelaeman, 2000:122), menyatakan masyarakat yang sesungguhnya itu adanya saling interaksi karena mempunyai nilai-nilai norma-norma, cara-cara, dan prosedur yang merupakan kebutuhan bersama. Dengan begitu, masyarakat merupakan kesatuan hidup manusia yang berinteraksi terus-menerus sesuai dengan sistem adat-istiadat tertentu dan terikat oleh identitas bersama.

Pendapat di atas, diperkuat oleh Muthahari, bahwa suatu masyarakat terdiri atas kelompok-kelompok manusia yang saling terkait oleh sistem-sistem, adat-istiadat, ritus-ritus dan hukum-hukum khas, serta hidup bersama. Yang dimaksud kehidupan bersama ialah kehidupan yang di dalamnya terdapat kelompok-kelompok manusia hidup bersama di suatu wilayah tertentu, sama-sama berbagi iklim serta jenis makanan yang sama. Muthahari lebih lanjut menjelaskan, bahwa hakikat kehidupan manusia bersifat kemasyarakatan. Di satu pihak, kebutuhan, keuntungan, kepuasan, karya dan kegiatan manusia pada hakikatnya bersifat kemasyarakatan. Sementara di pihak lain, sistem kemasyarakatan akan tetap terwujud selama ada pembagian kerja, pembagian keuntungan dan rasa saling membutuhkan dalam suatu perangkat tradisi dan sistem tertentu (Murthadha Muthahari, 1986:15).

Apabila makna masyarakat dilihat sebagai bagian sistem sosial, yaitu kompleks perilaku manusia yang terpola, yang menunjukkan suatu tingkat keteraturan dalam waktu tertentu. *Inheren* di masyarakat juga ada pembagian kerja, hubungan atasan dengan bawahan, pendistribusian imbalan material dan non-material. Jelasnya, menurut Thomas F.Odea, (1985:140), bahwa masyarakat mencakup distribusi berbagai fungsi fasilitas – sekaligus kekuasaan—dan imbalan. Dengan begitu, keberadaan masyarakat merupakan *setting* kongkrit dari

tuntutan manusia perihal kelanjutan hajat hidup, pemuasan hasrat dan pembentukan komuni tertentu. Di dalamnya pun, terdapat pembagian kerja dan imbalan, atau lebih dikenal dengan pembagian sistemik yang mendapat legitimasi dari norma-norma hasil kesepakatan seluruh masyarakat.

Di samping itu pula, masyarakat adalah bagian yang tidak dapat dipisahkan dari kebudayaan *non-material*. Masyarakat, adalah aspek dari kebudayaan *non-material* yang membentuk hubungan-hubungan konstan atau terus menerus antar sesama manusia. Secara lebih jelasnya, masyarakat adalah produk manusia yang merupakan bagian dari kebudayaan *non-fisik*, dan selalu melakukan aktivitas yang dinamis. Pandangan ini dilihat dari perspektif *Antropologi-sosiologis*, yang senantiasa memandang dari segi keadaan manusia sejati dengan fakta-fakta sosial yang mendukungnya.

Dari konteks tersebut, manusia juga dapat dikategorikan sebagai “makhluk sosial”. Arti, bahwa manusia selalu hidup dalam kelompok-kelompok dan dia akan kehilangan sisi kemanusiaanya apabila dikucilkan dari manusia-manusia lainnya. Lebih penting lagi, bahwa aktivitas manusia dalam merambah dan membangun dunia, selalu dan pasti merupakan aktivitas kolektif. Sebagai ilustrasi, individu-individu yang tergabung dalam masyarakat telah dan terus-menerus menciptakan alat-alat, bahasa (alat komunikasi), menganut nilai-nilai, membentuk lembaga-lembaga dan berbagai kegiatan yang sejenis. Jadi sulit dipahami secara ilmiah, apabila seorang manusia akan hidup lebih *survival* dan progresif dikarenakan dia hidup sendiri tanpa membutuhkan kehadiran manusia yang lain.

Bertolak dari pernyataan-pernyataan di atas, dapat diambil beberapa kriteria tentang sebutan masyarakat, antara lain, (1) terdiri dari beberapa individu, (2) hidup bersama dan berinteraksi dalam waktu yang relatif lama, (3) rekrutmen

seluruh atau sebagian anggota melalui reproduksi, (4) kesetiaan pada sistem tindakan secara bersama, dan (5) mempunyai wilayah tertentu yang dijadikan sebagai *domain society*, (6) mempunyai ritus dan hukum normatif yang mengikat seluruh anggota.

C. Definisi Masyarakat Beragama

Setelah memahami pengertian masyarakat secara umum, perlu kiranya lebih spesifik memahami pula masyarakat yang *notabene* beragama. Sebab, pada dasarnya masyarakat beragama mempunyai ciri-ciri khusus yang membedakan dengan masyarakat pada umumnya. Meskipun sebagian sosiolog beranggapan bahwa semua jenis masyarakat manusia tidak akan pernah lepas dari norma-norma “agama”—agama dalam hal ini diartikan secara luas. Tetapi dalam konteks ini, penulis akan tetap menekankan adanya perbedaan antara masyarakat umum dan beragama dari perspektif sosiologis.

Bertolak dari filsafat sosial manusia, bahwa manusia itu bukan saja merupakan *ens rationale* (atau *ens logicus*), tapi juga *ens sociale* dan *ens teologicus*. Manusia adalah insan-insan sosial yang menyadari keterbatasan dirinya sendiri serta membutuhkan sesama dan kekuatan supranatural yaitu Tuhan. Oleh sebab itu, secara natural konsep tentang masyarakat (persekutuan sosiologis) senantiasa berimplikasi teologis.

Malahan implikasi teologis itu lebih jelas bila dipahami kata *Ma* (Bhs. Arab) sebagai sinonim dengan *La* yang berarti *tidak*, dan yang ditautkan dengan *Syarikah* (mempersekutukan, membagi, berpartisipasi). Dalam konteks agama (Islam), term *Syarikah* senantiasa dihubungkan dengan ide teologis tidak mempersekutukan Allah Esa (*TAWHID*) dengan tuhan-tuhan lainnya. Dalam arti itulah masyarakat mengandung konsep

persekutuan insan-insan rasional yang percaya akan Allah Esa. Masyarakat adalah simbol dari persekutuan insan-insan beragama. Karena itu, nilai-nilai keagamaan, nilai-nilai iman harus dihayati dan diamalkan dalam kebersamaan. Agama dan nilai-nilainya harus menjadi sumbangan bagi pembangunan masyarakat bangsa umumnya dan pelestarian alam dan lingkungan hidup khususnya. Dengan kata lain, agama itu berdampak sosial.

Dengan begitu, masyarakat beragama dapat diartikan *sekumpulan atau sekelompok individu yang mempunyai ikatan norma agama tertentu dan dijadikan pedoman hidup mereka*. Masyarakat beragama juga dapat dikategorikan sebagai masyarakat etika religius atau masyarakat teosentris. Masyarakat jenis ini beranggapan, Tuhan sebagai satu-satunya arah dan tujuan akhir hidup (*ultimate goal*) yang ingin diraih. Refleksi kepatuhannya diwujudkan melalui pengabdian dan kepasrahan (ibadah) serta pengharapan akan pertolongan hanya ditujukan kepada Tuhan. Selain itu pula, yang lebih bermakna bagi masyarakat ini adalah perwujudan kepatuhan kepada Tuhan melalui pola kehidupan bermasyarakat yang berlandaskan aturan-aturan-Nya.

Elizabeth K. Nottingham (1994:16) menyebutkan bahwa masyarakat agama adalah sekumpulan individu manusia yang memiliki kepercayaan yang sama dan mengamalkannya bersama-sama dalam kelompok masyarakat tertentu. Dengan terbentuknya kelompok masyarakat jenis ini, maka setiap doktrin kepercayaan dan aktivitas ritual keagamaan dapat dilesterikan. Elizabeth mengkatagorisasikan jenis kelompok manusia beragama sebagai masyarakat yang mempunyai ciri-ciri berbeda dengan jenis kelompok manusia yang lainnya.

Kelompok individu yang mempunyai kepercayaan dan pengamalan keagamaan yang sama menjadi masyarakat religius, karena seluruh pengalaman dan kegiatan ritualitas

menjadi rujukan utama dalam kehidupan keseharian mereka. Dalam memelihara hubungan antar anggota di antara mereka, etika religius yang dijadikan standar pola interaksinya. Misal, memelihara interaksi sosial dikalangan umat Islam menjadi sesuatu kemestian yang harus dilakukan oleh setiap umat Islam, istilah umumnya, silaturahmi. Hal inilah menurut Elizabeth yang membedakan dengan jenis masyarakat lainnya.

Bagi masyarakat beragama, bahwa hidup tidak akan sempurna bila tidak mempunyai komitmen dengan sesuatu yang bersifat supernatural dalam hal ini agama. Mereka mempercayai, manusia pada hakikatnya tidak dapat lepas dari sesuatu kepercayaan Adi-kodrati yang dapat mengikat segala perilaku kehidupan manusia. Untuk itu, agama bagi mereka merupakan kebutuhan dasar (*basic need*) untuk pedoman hidupnya baik ritual maupun sosial. Dengan demikian fungsi agama dalam masyarakat beragama sangatlah relevan, sebab selain sebagai tata cara atau aturan dalam meyakini sesuatu Adi-kodrati (Tuhan), dan pedoman hidup (*way of life*) para pemeluknya, juga sebagai sumber inspirasi dalam melakukan interaksi sosial, baik antar individu dengan individu, individu dengan kelompok dan kelompok dengan kelompok.

Gejala masyarakat beragama sudah sejak lama menjadi tema dalam kajian-kajian sosiologis, bahkan sejak sosiologi klasik pun agama dianggap memainkan peranan yang signifikan dalam mengkonstruksi manusia menjadi sebuah masyarakat. Seperti halnya di awal munculnya sosiologi sebagai disiplin ilmu mandiri yang digagas oleh Comte – meyakini bahwa pada dasarnya pembentukan masyarakat pun terjadi evolusi. Tahapan di mulai dari pembentukan fase masyarakat teologis, dan kemudian fase masyarakat metafisik, yang terakhir adalah fase masyarakat positivistik.

Dalam perkembangan kajian sosiologi berikutnya, masyarakat beragama (*religious group*) selalu mendapat

perhatian serius dari para sosiolog. Max Weber misalnya, dalam tesis penelitiannya tentang kapitalisme mengungkapkan, sebuah fakta pertumbuhan semangat kapitalisme tumbuh disebabkan pengaruh doktrin agama (Protestan Calvinisme). Hasil penelitian Weber ini dibukukan dengan judul “*The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*”, yang menegaskan tentang pengaruh luar biasa dari doktrin agama terhadap para pemeluknya, terutama hubungannya dengan kegiatan ekonomi.

Kajian yang lebih spesifik menjelaskan tentang masyarakat beragama adalah Sosiologi Agama, yang didalam juga berbicara tentang berbagai varian dan berbagai jenis atau tipe, antara lain:

Tipe pertama, adalah masyarakat beragama yang kecil, terisolasi dan terbelakang. Masyarakat beragama jenis ini tingkat perkembangan teknologinya rendah dan pembagian kerja tidak berdasarkan profesi dan bentuk kelas sosial mereka sangat homogen. Keluarga merupakan lembaga yang paling penting dan spesialisasi pengorganisasian kehidupan pemerintahan dan ekonomi masih amat sederhana.

Tipe masyarakat ini pada umumnya, secara bersama-sama menganut agama yang sama dan paham keagamaan atau kelompok keagamaan (aliran) yang sama pula. Mereka cenderung berkelompok dalam lembaga keagamaan yang “sederhana”, yaitu yang tidak banyak menuntut para anggotanya untuk lebih profesional dan ahli di bidang tertentu. Akan tetapi, lembaga atau institusi yang berdasarkan ikatan kekerabatan dan persaudaraan (*brotherhood*).

Tipe kedua, adalah masyarakat beragama yang secara geografis tidak terlalu terpencil dan tidak terisolasi seperti tipe pertama. Masyarakat jenis ini pun dapat menerima perkembangan teknologi yang lebih tinggi dengan ditandai penggunaan produk teknologi sesuai dengan kemampuan

mereka. Selain itu juga, kemampuan baca-tulis mereka sudah mencapai tingkat tertentu, sehingga tidak termasuk katagori masyarakat terbelakang. Dalam hal pembagian kerja, mereka relatif sudah memperhatikan keahlian seseorang ketimbang aspek kedekatan, meski dalam tahap penyempurnaan. Keberadaan kelas-kelas sosial dalam masyarakat jenis ini beragam, dan dengan pendapatan ekonomi yang beraneka ragam pula.

Dalam konteks sosiologis, masyarakat beragama jenis ini lebih mengedepankan formalitas dengan menyediakan tenaga ahli yang sesuai dengan kebutuhan organisasi. Mereka pun berusaha untuk bekerja sama dengan lembaga-lembaga pemerintah dalam urusan pengembangan keagamaan sesuai yang mereka butuhkan. Di samping itu, terdapat sesuatu yang unik dari sebagian besar mereka, satu sisi sudah dapat menerima kehadiran kemajuan teknologi, namun dalam hal tertentu kadangkala masih mempercayai keberadaan mistisisme (arti lain “dunia klenik”) dalam kehidupan mereka. Salah satu contoh adalah, sebagian mereka masih mempercayai dunia perdukunan untuk menjawab problematika kehidupan mereka. Dengan demikian, tipe masyarakat ini seringkali mengalami *split-personality* (keterbelahan jiwa) dalam merespon perubahan dalam dirinya.

Tipe ketiga, adalah masyarakat beragama industri-perkotaan. Masyarakat jenis ini dengan perkembangan teknologinya cenderung meningkatkan mobilitas masyarakatnya. Bagi mereka, teknologi sangat berpengaruh terhadap semua aspek kehidupannya, juga sebagian besar dalam rangka penyesuaian-penyesuaian terhadap alam sekitarnya, juga penyesuaian akan hubungan dengan sesame mereka.

Di samping itu, dalam masyarakat modern yang kompleks ini organisasi keagamaan terfragmentasi (terpisah-

pisah) dan bersifat pluralistik. Menurut Elizabeth (2002), jenis masyarakat ini tak satupun lembaga keagamaan seperti gereja dalam agama Katolik dapat menuntut banyak pada anggotanya, meskipun secara teoritik kesetiaan dari semua anggotanya seperti halnya masyarakat tipe kedua. Namun ciri khas yang melekat pada tipe masyarakat jenis ini adalah sudah terjadi sekularisasi nilai-nilai agama dan dunia. Dalam arti, mereka tetap memisahkan dengan tegas segala urusan yang berkaitan dengan duniawi dan agama, seperti melakukan segala aktifitas berpolitik, ekonomi, kesenian dan sebagainya harus lepas dari unsur agama dan perihal yang bernuansa supernatural.

Untuk itu, tipe jenis yang ketiga ini selalu dikategorikan sebagai masyarakat beragama yang selalu berpatokan pada rasionalitas – untuk tidak menyebut rasionalisme. Bagi mereka segala sesuatu yang berkaitan dengan kahidupan, tidak terkecuali beragama, harus berdasarkan pertimbangan *common-sense* atau akal sehat. Kendatipun dalam hal-hal tertentu, terutama yang berkaitan dengan eksistensi Adi-Kodrati atau supranatural, mereka juga masih memberikan ruang toleransi, alias percaya. Dalam konteks ini, mereka beranggapan, bahwa kadangkala tidak semua realitas selalu berdasarkan akal sehat atau masuk akal. Sebab, ternyata masih ada realitas yang bukan berada dalam realitas konkrit atau empiris.

D. Fungsi-Fungsi Agama Dalam Masyarakat

Pada dasarnya, sejarah manusia dalam kehidupannya tidak akan pernah lepas dalam bayang-bayang dan pola perilaku dengan apa yang di sebut agama (*homo religiosus*). Sebab agama terbukti secara ilmiah, sebagai bagian kebutuhan dasar (*basic need*), kerana merupakan salah satu sarana untuk membela diri terhadap segala kekacauan yang mengancam

kehidupan manusia. Sekaligus juga, sebagai sarana untuk membentuk konstruksi komunitas manusia yang mempunyai ikatan moral dan emosional yang sama. Agama pada kondisi tertentu, dapat dipandang sebagai kepercayaan dan pola perilaku yang diupayakan oleh suatu masyarakat untuk menangani masalah-masalah yang penting dalam kehidupan mereka. Problematika yang paling dominan, adalah aspek psikologis yang bukan hanya bersifat pribadi (*private*), tetapi lebih dari itu, publik (*public*). Oleh karena itu, ketika wilayah (*domain*) teknologi dan teknik institusi tidak dapat menyelesaikan problematika manusia, maka agama dengan kekuatan supernaturalnya yang dijadikan alternatif mengatasi keterbatasan mereka.

Selain dari pada itu, jika agama dianalisis secara teologis maupun sosiologis dapat dipandang sebagai instrumen untuk “memahami” dunia. Dalam konteks ini, hampir semua agama-agama besar dunia menerima premis ini. Dengan begitu, agama memastikan tidak akan berada di pinggirannya dalam proses tersebut, apalagi tercerabut dari konteks sosial, budaya, dan politik yang tumbuh dan berkembang. Bahkan agama memberikan panduan (*guide*) nilai bagi seluruh diskursus aktifitas manusia – baik yang bersifat sosial, budaya, ekonomi maupun politik. Malah tak jarang agama menjadi faktor penentu dalam proses transformasi sosial dan modernisasi.

Sebelum terlalu jauh mereflesikan fungsi-fungsi agama dalam kehidupan manusia, ada baiknya terlebih dahulu membahas sekelumit eksistensi agama itu sendiri. Adalah pemahaman Sosiologi atas agama tidaklah mengambil “pemaknaan” agama, akan tetapi diangkat dari pengalaman keagamaan (*religious experience*) para pemeluknya dari masa lampau sampai sekarang. Intinya, Sosiologi dalam memberikan definisi atau batasan hanyalah bersifat mengevaluasi tindakan

sosialnya, bukan pada hakikatnya agama. Sosiologi memberikan definisi secara deskriptif dengan segala sesuatu yang dialami dan dimengerti oleh para pemeluknya. Seperti teori fungsionalisme misalnya, memberikan tekanan khusus atas apa yang dilihat dari agama. Atau lebih jelasnya, teori tersebut lebih spesifik menyoroti agama dari sisi fungsi yang dapat dialami.

Berkenaan dengan agama sebagai lembaga, perlu kiranya dibahas tentang fungsi *manifest* (nyata) dan *laten* (tersembunyi), sebab semua lembaga tidak terkecuali lembaga agama selalu dilihat dari dua aspek ini. Menurut Horton dan Hunt (1993:310) -- yang membedakan kedua jenis fungsi tersebut -- bahwa fungsi manifes agama, berkaitan dengan segi-segi doktrin, ritual dan norma perilaku. Fungsi norma perilaku inilah yang merupakan perwujudan dari kegunaan dan dampak dari agama secara langsung dan yang dikehendaki hampir semua penganutnya.

Sementara fungsi laten, kadangkala muncul dengan sendirinya tatkala seseorang melakukan aktifitas keagamaan yang sifatnya manifes. Contoh, seseorang datang ke masjid untuk melakukan shalat berjamaah (manifesnya: ibadah ritual), tetapi seringkali yang didapat bukan hanya shalat berjamaah, melainkan juga berinteraksi antar sesama, mempererat solidaritas dan tidak jarang hubungan (bisnis) yang saling menguntungkan. Yang terakhir inilah yang dinamakan fungsi laten atau fungsi yang terdapat dibalik yang nyata (manifes).

Sedangkan Fungsi utama agama, adalah mengatasi kegelisahan, memantapkan kepercayaan pada diri sendiri -- untuk memecahkan masalah tersebut, manusia merengkuh agama. Terdapat katagorisasi permasalahan manusia yang berlaku umum. (1) *ketidakpastian*, dalam arti menghadapi situasi dan kondisi yang tidak menentu akibat proses perubahan yang terus menerus., (2) *ketidakmampuan*, dalam artian pada

proses usaha atau bekerja semaksimal mungkin kadangkala mengalami kegagalan karena ketidakmampuan, dan (3) *kelangkaan*, dapat diartikan keterbatasan atau kemiskinan. Dari katagori tersebut, manusia seringkali mengalami kekecewaan atau penderitaan psikologis. Untuk itu, biasanya agama yang dijadikan sandaran terakhir untuk mencapai tujuan dan target manusia. Lebih lengkapnya, akan dikemukakan berbagai fungsi agama dalam dimensi sosial kehidupan manusia, antara lain sebagai berikut:

Fungsi edukatif. Fungsi ini menggambarkan tugas para pemuka agama atau kaum agamawan dan para intelektualnya untuk memberikan kontribusi yang lebih mencerdaskan anggota atau jamaahnya. Jika menurut Hendropuspito (1984:38), fungsi edukatif ini penekanannya hanya pada pengajaran otoritatif, yakni yang bersifat pendidikan agama *an-sich*. Padahal, yang lebih penting adalah memberikan kontribusi pendidikan di berbagai bidang, seperti agama, budaya, politik dan teknologi. Fungsi ini sangatlah penting bagi kelangsungan keberadaan agama-agama. Sebab, kaitanya dengan kebutuhan sumber daya manusia yang berkualitas dalam rangka menyongsong masa depan yang lebih baik dan prospektif. Hal ini juga, dapat menghindarkan dari keterasingan agama di ditengah-tengah kehidupan modern dikarenakan kualitas pemeluknya yang kurang terdidik – untuk tidak menyebutkan terbelakang. Contoh kongkritnya adalah, agama-agama suku pedalaman – dengan berbagai keunikannya -- yang pada akhirnya hanya milik mereka dan tidak dapat merambah sampai wilayah yang lebih luas.

Fungsi penyelamatan. Sudah menjadi kemestian, setiap manusia menghendaki keselamatan dalam menjalani hidup sekarang atau setelah mati (bagi mereka yang percaya adanya hidup pasca kematian). Fungsi jenis ini -- terutama yang berkaitan dengan “hidup” setelah mati -- sulit untuk dapat

diverifikasi atau diteliti dengan pendekatan ilmiah. Sebab, kaitannya dengan aspek sakral yang selalu mengedepankan “dunia dibalik dunia” (*beyond being*) dan sangat transenden. Meskipun demikian, hampir dipastikan seluruh agama mengakui tentang sebagian dari ajarannya memberikan spirit atau semangat akan keselamatan hidup. Di samping itu, hampir semua agama seakan-akan mempunyai kewajiban menyerukan kabar keselamatan kepada manusia.

Secara realitas, bahwa rasa aman dan selamat dalam diri seseorang akan lebih kuat dan memunculkan percaya diri (*self-confident*) bila mendapat semakin banyak kawan yang pada akhirnya menjadi persaudaraan (*brotherhood*). Hal demikian ini dapat diduga, bahwa usaha menyebarkan kabar keselamatan menjadi misi suci pesanan Tuhan, yang serta merta meyahuti kebutuhan eksistensial manusia. Pada akhirnya, tidak dapat dibantah bahwa yang nampak pada diri agama adalah “sesuatu” yang dapat memberikan suasana “kesucian dan keselamatan” pada setiap diri manusia.

Fungsi pengawasan sosial. Selain fungsi keselamatan yang dijelaskan di atas, fungsi lainnya yaitu sebagai pengawasan sosial merupakan perwujudan dari ajaran agama itu sendiri. Dan fungsi ini pun sifatnya psikologis serta non-fisik, yang merupakan tekanan mental terhadap individu. Sehingga setiap individu akan bersikap dan bertindak sesuai dengan keinginan kelompok. Adapun hasil dari pengawasan sosial menurut Astrid Susanto (1983:116), antara lain, (1) kelangsungan hidup yang sekaligus kesatuan kelompok, dan (2) proses pembentukan kepribadian (norma, agama atau budaya – pen.) sesuai dengan keinginan kelompok.

Dari dua point di atas tersebut, penekanan pada keserasian hubungan dalam kelompok atau lebih luasnya masyarakat merupakan kemestian yang tidak dapat diabaikan. Oleh karenanya, perlu adanya ketegasan bahwa manusia

percaya bahwa kesejahteraan kelompok sosial, tidak dapat dipisahkan dari kesetiaan kelompok kepada kaidah atau norma agama maupun hukum adat yang berlaku pada kelompok tersebut. Disadari pula, bahwa penyelewengan terhadap norma-norma itu akan mendatangkan malapetaka, yang pada gilirannya akan melemahkan fungsi kelompok atau masyarakat.

Dari fungsi pengawasan sosial ini maka agama berperan, (1) meneguhkan kaidah atau norma susila yang dipandang baik dan sesuai bagi kehidupan masyarakat, (2) mengamankan dan melestarikan kaidah tersebut dari infiltrasi agama baru atau pengaruh umum dari negara, (3) agama dapat mengadakan inkulturasi pada nilai hukum adat setempat, dan (4) memberlakukan (*reward and punishment*), bagi anggota kelompok secara adil (lihat, Hendopuspito, 1983:47).

Fungsi transformatif. Pengertian transformatif sendiri yaitu, mengubah bentuk kehidupan yang lama (usang) menjadi bentuk kehidupan baru. Makna ini berarti, mengubah prilaku pola lama yang cenderung konservatif – dalam arti yang tidak *progress* – menuju pola prilaku yang lebih maju dan produktif. Dengan begitu, idealnya keberadaan agama diharapkan berfungsi merubah cara berfikir, bersikap maupun berinteraksi dengan sesama, sehingga dapat mewujudkan masyarakat yang selalu dinamis dan menerima proses perubahan sebagai keharusan universal. Fungsi ini, sesungguhnya sesuai dengan karakter sejati dari agama itu sendiri – yakni pembebasan dari keterbelengguan dan keterkungkungan, sekaligus menghendaki adanya dinamika sosial yang terus-menerus. Fungsi inilah yang dapat melanggengkan dan melestarikan keberadaan agama di tengah-tengah hinggar-bingarnya kemajuan ilmu dan teknologi. Sebab, dengan berlakunya fungsi transformatif ini, agama akan selalu *up to date* atau sesuai dengan tuntutan zaman, tetapi

tidak serta merta menghilangkan makna sejati agama yaitu tetap mempertahankan nilai-nilai spiritualitasnya.

Fungsi memupuk persaudaraan. Seperti yang dikemukakan Durkheim, bahwa inti dari agama itu adalah membentuk persaudaraan atau kelompok masyarakat dengan ikatan moral yang sama. Oleh karena itu, fungsi ini secara sosiologis sangatlah relevan dengan keberadaan agama yang merepresentasikan sebagai institusi sosial. Dengan agama, manusia dari berbagai ras, suku bangsa dan budaya dapat dipersatukan dalam komuni persaudaraan (*brotherhood*), dimana mereka menemukan hakikat kemanusiaan sebagai makhluk sosial.

Dengan agama pula, manusia mudah dipersatukan melalui simbol-simbol sakralnya. Argumen inipun, secara ilmiah telah banyak dibuktikan dengan berbagai hasil penelitian, terutama disiplin ilmu-ilmu sosial, yang membuktikan bahwa manusia mudah dipersatukan melalui pendekatan agama. Dengan begitu, agama berperan sebagai perekat sosial (*cement social*) akan tetap mewujud, selama agama masih memberikan tawaran-tawaran kehidupan yang lebih baik di masa depan.

E. Agama Dan Stratifikasi Sosial

Dalam setiap sejarah perjalanan hidup individu atau komunitas manusia, selalu dihadapkan pada situasi yang paradoks. Satu sisi, banyak yang menginginkan perubahan diberbagai aspek, tetapi di sisi lain tidak sedikit pula yang masih menghendaki *status-quo*, karena berkaitan dengan perubahan status sosial yang disandangnya. Fenomena yang menyeruak di masyarakat manapun, seringkali menampilkan status sosial sebagai bagian varian dalam kehidupan sehari-

hari. Apalagi pada masyarakat yang menuju dan sedang mengalami masa transisi – banyak dipengaruhi oleh problematika yang melingkupinya, seperti, ekonomi, budaya, dan politik. Gejala yang menarik pada masyarakat jenis ini, adalah intensitas pergolakan yang sulit diprediksi dan dikendalikan (Wibisono, 2016).

Selain itu juga, sering terjadinya pergeseran-pergeseran status sosial, yang tadinya sebagai bagian dari masyarakat kelas bawah, menjadi – untuk tidak menyebutkan tiba-tiba – bagian dari kelas menengah, bahkan kelas elite. Ilustrasi ini dapat diketemukan pada contoh kasus di Indonesia, di masa Reformasi (era tahun 2000-an) – pasca Orde Baru -- para anggota dewan dari mulai DPR sampai DPRD tidak sedikit berlatarbelakang dari masyarakat yang tadinya di posisi kelas “bawah” atau “marginal”. Padahal, sudah menjadi pandangan umum, ketika masa Orba posisi wakil rakyat diduduki sebagian besar masyarakat kelas menengah dan elite. Dari realitas ini, kiranya dapat diprediksi perubahan status sosial akan sekaligus merubah pola hidup mereka, baik secara sosial, budaya maupun ekonomi.

Contoh kasus diatas, adalah sebagian kecil fakta sosial yang berkaitan dengan jenis pelapisan sosial yang sulit diabaikan keberadaannya. Kenyataan sosial yang demikian ini, disebabkan adanya ketidaksamaan dan ketidaksejajaran dalam kehidupan di semua lapisan masyarakat. Seringkali dijumpai ketidaksamaan di bidang kekuasaan; sebagian masyarakat bersatus mempunyai kekuasaan, sedangkan yang lain statusnya dikuasai. Ada pula sebagian masyarakat memberlakukan perbedaan pada anggotanya berdasarkan kriteria, kekayaan atau penghasilan, dan kedudukan status yang disandangnya. Perbedaan anggota masyarakat berdasarkan status yang dimiliki, yang dalam disiplin Sosiologi disebut pelapisan atau stratifikasi sosial (*social stratifikation*).

Mencermati pandangan Ralph Linton yang dikutip Sunarto (1993:106), bahwa pada dasarnya manusia semenjak lahir memperoleh status tanpa memandang perbedaan antar individu atau kemampuan. Bertolak dari status yang didapat, anggota masyarakat dibeda-bedakan berdasarkan usia, jenis kelamin, hubungan kekerabatan, dan keanggotaan dalam kelompok tertentu seperti kasta dan kelas. Di samping itu juga, terdapat sistem stratifikasi yang di dasarkan atas keanggotaan dalam kelompok tertentu, seperti stratifikasi keagamaan (*religious stratification*), stratifikasi etnis (*ethnic stratification*), atau stratifikasi ras (*racial stratification*). Berdasarkan hal ini, dapat dipastikan bahwa setiap anggota masyarakat selalu melekat predikat status sosialnya dalam kehidupan sehari-hari, baik yang kaitannya dengan berbagai bidang.

Beberapa tokoh sosiolog mendefinisi stratifikasi sosial, antara lain; Pitirim A. Sorokin yaitu perbedaan penduduk atau masyarakat ke dalam kelas-kelas yang tersusun secara bertingkat (hierarki). Max Weber menyebutkan stratifikasi sosial sebagai penggolongan orang-orang yang termasuk dalam suatu sistem sosial tertentu ke dalam lapisan-lapisan hierarki menurut dimensi kekuasaan, *previllege* dan *prestise*. Dan menurut Cuber stratifikasi atau pelapisan sosial adalah suatu pola hierarki yang didasarkan pada hak-hak yang berbeda sesuai dengan status sosial yang dimiliki. Sedangkan istilah stratifikasi berasal dari kata Latin “*stratum*” (tunggal), atau “*strata*” (jamak), yang berarti berlapis-lapis. Dalam konteks sosiologi, stratifikasi sosial dapat diartikan sebagai pembedaan penduduk atau masyarakat ke dalam kelas-kelas secara bertingkat.

Kaitannya dengan stratifikasi keagamaan (*religious stratification*), dapat ditemukan di beberapa negara, tidak terkecuali di Amerika Serikat – negara kampium demokrasi –

masih memberlakukan kelas sosial yang berhubungan dengan agama. Hal ini disebabkan tidak adanya gereja (agama) negara, maka keberadaan agama mudah merembes ke dalam kelas-kelas sosial, sebagaimana dikemukakan Demerath bahwa kegerejaan seringkali mencerminkan pengaruh sosial. Lebih lanjut, dia menjelaskan bahwa agama di amerika, khususnya Protestanisme, secara umum dilihat sebagai kegiatan masyarakat kelas elite dan menengah. Terdapat tiga indikator yang mendukung pernyataan di atas, yaitu keanggotaan gereja, kehadiran dalam acara peribadatan gereja, dan keikutsertaan dalam kegiatan-kegiatan resmi gereja. Dalam setiap unsur tersebut, anggota (jamaah) yang berstatus tinggi tampaknya lebih dalam keterlibatannya daripada yang berstatus rendah (lihat, Roland Robertson, ed., 1995:395-411).

Seperti di India misalnya, stratifikasi sosial berbentuk sistem kasta yang mencerminkan sifat pluralitas masyarakatnya. Pembentukan sistem ini menurut penelitian sejarah diduga merupakan akibat penjajahan oleh bangsa-bangsa pendatang (Arya) dari sebelah utara dalam masa silam, yang telah mengakibatkan terdesaknya penduduk asli dalam kedudukan sosial maupun kesempatan kerjanya. Hutton yang dikutip Astrid Susanto (1983), menyatakan bahwa sistem kasta yang terdapat di India merupakan suatu kombinasi dari sistem kasta yang dibawa oleh bangsa Ariya dengan pengaruh agama Veda dan tradisi masyarakat setempat. Sistem kasta yang dibawa oleh agama Veda antara lain, Brahma, Ksatria, Waisya dan Sudra. Tingkatan kasta (hierarki) dari atas (Brahma) sampai yang paling bawah (Sudra) berdasarkan garis patrilineal dan matrilineal. Yang jelas, pengaruh agama dalam membentuk pelapisan masyarakat di India merupakan realitas yang tak dapat diabaikan, meskipun terdapat unsur lain (tardisi) yang turut mendukung keberadaannya.

. Hasil penelitian Conrill di Amerika juga, mendeskripsikan bahwa anggota-anggota Protestan umumnya mempunyai status yang lebih tinggi, meskipun di tempat lain ada anggota Protestan berada di antara kelas-kelas bawah. Kajian Lynd (1929) -- menandakan bahwa hubungan antara kehadiran di gereja dan kelas sosial -- menunjukkan kalangan bisnis (*white collar*), tingkat kehadirannya lebih tinggi ketimbang kelas pekerja (*blue collar*). Kendatipun demikian, Hollingshead menolak cara pandang tersebut, menurutnya kelas sosial tidak ada hubungannya dengan kepercayaan kepada Tuhan. Intensitas kehadiran dengan kepercayaan adalah dua aspek yang penting. Kemudian, jika kelas sosial tidak konsisten berkaitan dengan kedua hal tersebut, maka seharusnya peneliti berusaha menemukan hubungan yang lebih kompleks antara kelas sosial dan keagamaan secara keseluruhan. (Roland Robertson, ed., 1995:395-411).

Menarik untuk dicermati bahwa keberadaan gereja -- mewakili agama -- di Amerika Serikat, yang jumlahnya sangat banyak dan beragam aliran. Masing-masing gereja berhubungan erat dengan segmen masyarakat tertentu. Oleh karena itu, menurut Paul B. Horton dan Chester L.Hunt (1993:316), salah satu cara seseorang menegaskan identitas dirinya adalah dengan menggabungkan diri mereka kepada gereja yang anggotanya "orang-orang seperti kami". Siapakah yang dimaksud "orang-orang seperti kami" itu? Biasanya mereka itu mempunyai latarbelakang kelompok yang sama dan status sosial yang sama pula. Kombinasi seperti itu disebut "*ethklass*" yang berarti identitas kelompok yang didasarkan pada etnisitas dan kelas sosial tertentu.

Selain hasil penelitian di atas, terdapat beberapa pandangan lain yang menggambarkan hubungan agama dengan stratifikasi sosial. Seperti yang dijelaskan Thomas F.Odea (1996:109), tentang penelitian Weber yang menyatakan, kelas

menengah rendah dianggap memiliki peranan strategis dalam sejarah agama Kristen. Weber juga menyimpulkan, bahwa stratifikasi sosial dianggap sebagai faktor yang menentukan kecenderungan-kecenderungan keagamaan dan orientasi. Di samping itu, Weber berpendapat, kelas-kelas yang secara ekonomis paling tidak mampu, seperti para budak dan buruh harian, tidak pernah bertindak sebagai pembawa panji-panji agama tertentu.

Dengan pernyataan-pernyataan Weber di atas, dapat kiranya dianalisis bahwa eksistensi agama seringkali disandingkan dengan pelapisan sosial yang ada di masyarakat pada umumnya. Kelas-kelas sosial, senantiasa mempunyai status dan peran yang tidak sedikit, meski ada kelas sosial tertentu yang ditonjolkan. Tetapi yang jelas, kadangkala di antara mereka ada *simbiosis-mutualisme*, saling memberi keuntungan. Sebab, secara sosiologis sepertinya tidak mungkin, kalau semua manusia di muka bumi ini menjadi bagian kelas sosial yang sama. Sederhananya, ada sebutan tuan karena ada pembantu, ada penguasa karena ada rakyat, ada pendeta dan ulama, karena adanya jamaah awam dan seterusnya.

F. Agama Dan Perkembangan Ekonomi

Salah satu tesis yang membahas kaitan antara agama dan perkembangan ekonomi adalah karya Max Weber dalam bukunya berjudul, *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*, [1904] (lihat Max Weber terj.Talcott Parsons 1958). Dia menjelaskan adanya korelasi langsung antara aktivitas ekonomi masyarakat dengan corak keberagamaan mereka. Weber membandingkan kegiatan ekonomi komunitas Protestan Calvinis dengan Katholik. Menurutnya, wilayah

mayoritas umat Protestan Calvinis dalam melakukan revolusi industri dan pertumbuhan bisnis berskala besar lebih cepat berkembang, ketimbang wilayah yang dihuni oleh umat Katholik.

Penelitian Weber tersebut, lebih banyak menggambarkan interpretasi analitisnya tentang doktrin teologis dari aliran atau sekte Protestan Calvinisme yang ada kaitannya dengan perkembangan semangat kapitalisme di dunia Eropa. Ia beranggapan bahwa masyarakat Eropa terutama para penganut Calvinisme pada saat itu, banyak melakukan aktivitas ekonomi semata-mata karena tuntutan ajaran agama yang mereka anut. Seperti yang dikemukakan Weber, bahwa Calvinisme mengajarkan tentang takdir dan nasib manusia di hari akhir nanti, merupakan kunci utama dalam hal menentukan sikap hidup para penganutnya. Takdir menentukan, keselamatan manusia akan diberikan kepada manusia yang “terpilih”.

Sementara itu, manusia pada dasarnya berada dalam keadaan ketidakpastian yang abadi. Dengan begitu, siapakah yang akan terpilih? Dan tidak ada kepastian siapa yang terpilih. Tetapi merupakan kewajiban bagi semua manusia untuk beranggapan bahwa dirinyalah yang terpilih dengan menghilangkan keraguan. Untuk diperlukannya kepercayaan dan menghilangkan keraguan diri sendiri maka manusia haruslah bekerja keras, terutama dalam pencarian penghidupan. Sebab dengan bekerja keraslah manusia dapat menggapai rahmat dari Tuhan dan menghilangkan keraguan teologis, dan dengan serta merta ia pun dapat memenuhi kewajiban yang ditimpakan kepada setiap individu untuk lebih meningkatkan kedudukannya di dunia.

Menurut ajaran Calvinisme, memenuhi kewajiban yang ditimpakan kepada setiap individual, bisa diartikan sebagai panggilan atau “*calling /beruf* ” atau juga “pangglan suci”.

Panggilan ini merupakan konsepsi teologis tentang perintah dari Tuhan yang sudah ditentukan kepada setiap manusia untuk selalu melaksanakan tugas yakni bekerja. Bekerja bagi aliran ini merupakan tidak sekedar pemenuhan keperluan, tetapi sekaligus sebagai tugas suci dari “langit”. Prilaku hidup keagamaan yang dikehendaki oleh doktrin ini, menurut Weber disebut “askese duniawi”, yaitu intensifikasi pengabdian agama yang dijalankan dalam kegairahan kerja yang diilustrasikan sebagai gambaran dan pernyataan dari manusia yang terpilih.

Dalam konteks pemikiran teologis seperti di atas, menurut Taufik Abdullah (1988) bahwa, “semangat kapitalisme” yang bersandarkan kepada cita ketekunan, hemat, kalkulatif, rasional dan sanggup menahan diri menunda kenikmatan, dan menemukan pasangannya. Dengan demikian, apabila sukses hidup, terutama di bidang ekonomi yang dihasilkan oleh kerja keras dapat dianggap sebagai pembenaran bahwa ia (pemeluk) adalah orang yang “terpilih”.

Penelitian yang dilakukan Weber di atas, membuka peluang lebih lanjut para sosiolog berikutnya untuk lebih menfokuskan kajiannya tentang pola hubungan antara agama dan kegiatan ekonomi. Adapun kajian para sosiolog berikutnya tidak semua sependapat dengan gagasan-gagasan Weber, meski masih banyak yang mendukung dan melanjutkan penelitiannya tentang relevansinya antara perkembangan ekonomi dan agama. Terlepas dari pro dan kontra tentang hubungan agama dan kegiatan ekonomi, tampak tidak sedikit lembaga-lembaga ekonomi dan sistem kelas yang terkait, memerlukan interpretasi-interpretasi teologis. Bahkan untuk konteks negara-negara berkembang seperti Indonesia dan mayoritas negara di Asia Tenggara, banyak institusi ekonomi sangat memerlukan legitimasi agama tertentu, terutama agama mayoritas.

Sehingga ada ilustrasi historis di Indonesia yang menggambarkan hubungan kegiatan ekonomi dengan agama

mulai dari zaman kolonial Belanda, seperti di tempat-tempat tertentu bangunan masjid (biasanya dijuluki *Masjid Jami'*) selalu berdekatan dengan pasar. Wilayah di sekitar masjid pun di sebut “kauman” artinya tempatnya kaum beriman dan sekaligus dijadikan pusat kegiatan sosial lainnya. Kendatipun hal ini tidak dapat dijadikan standarisasi pola hubungan yang relevan, tetapi paling tidak keberadaan letak kedua lembaga ini yang berdekatan, menjadi fakta sosial yang menarik untuk dikaji. Lebih-lebih, penjelasan rasional tentang hal ini pun dikuatkan dengan adanya bukti bahwa hampir di kota-kota besar di Indonesia sampai saat ini, terutama yang penduduknya mayoritas beragama Islam, struktur tata letak bangunan kedua lembaga tersebut selalu berdampingan atau paling tidak berdekatan.

Berkaitan dengan mitos-mitos di wilayah sebagian Indonesia, juga dapat dijadikan tolak ukur hubungan antara kepercayaan-kepercayaan supernatural atau agama dengan kegiatan ekonomi, seperti manifestasi ritual sesaji kepada Dewi Sri bagi masyarakat petani untuk bercocok tanam di wilayah-wilayah tertentu. Kegiatan ritual ini diperuntukan bagi “sang penjaga” kesuburan tanaman padi, dan bertujuan agar diberikan hasil panen padi yang berlimpah dan gilirannya dapat meningkatkan kesejahteraan ekonomi mereka. Seperti halnya juga bagi masyarakat nelayan di sebagian wilayah pesisir, melaksanakan ritual sesaji bagi dewa atau sang penguasa laut, agar diberikan keselamatan dan diberikan sebanyak mungkin hasil tangkapan ikan yang ada di laut tersebut. Tujuan penyelenggaraan ritual-ritual yang bernuansa kepercayaan supernatural ini, senantiasa berharap akan kesejahteraan di bidang ekonomi selain dari kebutuhan dasar lainnya.

Selain itu pula, tesis Weber tentang kaitannya antara etika keagamaan (Calvinisme) dengan semangat kapitalisme, memberikan dampak yang tidak kecil terhadap perubahan

ekonomi masyarakat Eropa pada umumnya. Kendatipun hal ini tidak menjadi parameter atau ukuran keberhasilan tesis Weber dalam mempengaruhi logika berfikir para pelaku ekonomi Barat yang cenderung kapitalistis.

Sebagai ilustrasi, sebagian Negara Barat yang menganut sistem ekonomi kapitalisme mempunyai perangkat-perangkat hukum dengan sistem pengawasan administratif, namun kadangkala mengalami paradoks, yaitu landasan kepatuhan masyarakat tidak dapat terjaga. Setelah abad 19, para kelas pekerja berhasil memperoleh hak kewarganegaraan mereka, beberapa diantara mereka diraih dengan perjuangan politik, sementara dalam kasus-kasus lain diberikan demi kepentingan pengumpulan kekayaan (capital). Hak kewarganegaraan ini berisi berbagai macam klaim keterlibatan politik, tuntutan perbaikan pendidikan dan jaminan kesehatan.

Dampak yang ditimbulkan hak-hak tersebut adalah kelas pekerja dapat memperluas klaim mereka terhadap Negara, sehingga muncullah tuntutan kenaikan upah dan pasar yang bebas. Hak-hak kewarganegaraan kelas pekerja cenderung meningkatkan laju inflasi dalam ekonomi kapitalis. Klaim-klaim ini mungkin saja lambat laun menjadi lemah dan dimatikan oleh resesi ekonomi, inflasi besar-besaran dalam keadaan ekonomi carut-marut atau monoterisme, tapi meskipun sudah melemah, mereka tetap saja perlu dihilangkan dari demokrasi kapitalis Barat (Gokldthorpe, 1981).

Dengan demikian, konflik adalah sesuatu fakta sosial yang tak dapat dihilangkan dari pasar dan saat-saat kedamaian industri yang sangat labil dan harus dijelaskan dengan term-term regulasi permanen, bukan sekedar dengan konsensus normatif. Terutama dalam hal ini adalah pihak pemilik modal dan para pekerja. Oleh karenanya, regulasi dalam konteks ini sangat diperlukan untuk mengatur pola hubungan ekonomi yang tidak saling merugikan.

Negara dalam masyarakat kapitalisme modern harus menjaga dan mempertahankan loyalitas warganya dengan menawarkan berbagai bentuk kesejahteraan. Tetapi pada saat yang sama dia juga harus menciptakan kondisi perekonomian yang aman bagi pertumbuhan kapitalis. Dua langkah yang harus dilakukan Negara ini tidak selalu berbanding lurus, karena kesejahteraan baga warga Negara cenderung menuntut kelebihan kekayaan para pengusaha kapitalis individu –untuk tidak menyebut pengaruh Calvinisme. Meskipun mereka juga sudah meningkatkan kesehatan, mendidik para pekerja, karena ini dilakukan juga demi kepentingan kapitalisme secara umum, yaitu ketertiban sosial (*social order*).

G. Agama Dan Konflik Sosial

Kata konflik pada dasarnya berasal dari kata kerja Latin yakni *configere* yang berarti saling menyerang atau memukul. Dalam konteks sosiologis, *konflik diartikan sebagai suatu proses interaksi sosial antara dua orang atau lebih (kelompok) dimana salah satu pihak berusaha menyingkirkan pihak lain dengan menghancurkannya atau membuatnya tidak berdaya.*

Munculnya konflik umumnya dilatarbelakangi oleh perbedaan ciri-ciri yang dibawa individu atau kelompok dalam suatu interaksi sosial. Perbedaan-perbedaan tersebut diantaranya adalah menyangkut kesejangan ciri fisik, kepandaian, pengetahuan, adat istiadat, keyakinan (agama), dan lain sebagainya. Sehingga, dengan dibawasertanya ciri-ciri individual atau kelompok yang berbeda dalam interaksi sosial tersebut, konflik merupakan situasi yang wajar dalam setiap masyarakat atau komunitas. Dengan demikian, tidak satu pun jenis masyarakat atau komunitas yang tidak pernah mengalami konflik antar anggotanya atau dengan kelompok masyarakat

lainnya, konflik hanya akan hilang bersamaan dengan hilangnya masyarakat itu sendiri.

Faktor-faktor penyebab konflik

Ada beberapa faktor yang menyebabkan terjadinya konflik di antara individu yang dapat dijadikan pertimbangan dasar dalam perspektif sosiologis, antara lain:

- **Perbedaan prinsip antar individu atau kelompok**

Secara kongkrit wujud setiap manusia adalah individu yang unik dan berbeda satu sama lain, paling tidak secara biologis tidak ada manusia yang sama persis wujudnya. Apalagi yang menyangkut kepribadian atau kecenderungan yang berkaitan dengan aspek mental-spiritual. Artinya, setiap orang memiliki pendirian dan perasaan yang berbeda-beda satu dengan lainnya, apalagi yang berkaitan dengan pilihan-pilihan sebuah kepercayaan. Diferensiasi pendirian dan perasaan akan sesuatu hal atau lingkungan yang nyata ini dapat menjadi faktor penyebab konflik sosial, sebab dalam menjalani hubungan sosial, seseorang tidak selalu sejalan dengan kelompoknya. Misalnya, ketika berlangsung kegiatan keagamaan tertentu di lingkungan pemukiman yang heterogen, tentu perasaan setiap warganya akan berbeda-beda. Reaksi yang muncul di antara mereka ada yang merasa senang dan terhibur, tetapi ada pula yang merasa terganggu karena berisik dan tidak sesuai dengan keyakinannya.

- **Perbedaan latar belakang kebudayaan**

Secara sosiologis, seseorang akan terpengaruh dengan kebiasaannya (*habit*) yang telah dilakukan terus-menerus oleh kelompok di lingkungan ia berada. Kebiasaan yang demikian itu sedikit banyak akan mempengaruhi pola-pola pemikiran dan pendirian setiap individunya. Sebab dengan begitu, apabila kebiasaan yang dilakukan oleh anak keterunannya secara terus-menerus, maka pada gilirannya perilaku tersebut menjadi

kebudayaan. Akan tetapi, ketika orang dalam melakukan interaksi dengan yang lainnya (beda *habit*-nya), secara otomatis pemikiran dan pendirian yang berbeda itu pada akhirnya akan menghasilkan perbedaan individu atau kelompok yang dapat memicu konflik.

- **Perbedaan kepentingan antara individu atau kelompok.**

Pada hakikatnya manusia memiliki kecenderungan, pendirian dan latar belakang kebudayaan yang berbeda. Oleh sebab itu, seringkali dalam kesempatan yang sama, masing-masing orang atau kelompok memiliki kepentingan yang berbeda-beda pula. Kadangkala orang atau kelompok dapat melakukan hal yang sama, tetapi untuk tujuan yang berbeda-beda. Sebagai contoh, kasus di Indonesia tentang perbedaan kepentingan pembatasan di bidang seni melalui peraturan atau undang-undang (Rancangan Undang-undang Anti Pornoaksi dan Pornografi). Sebagian masyarakat atau satu kelompok menganggap bahwa seni tidak harus dibatasi oleh peraturan atau undang-undang, karena akan memasung kreativitas dan kebebasan para seniman. Sementara masyarakat atau kelompok yang lain, beranggapan bahwa setiap ranah kebebasan termasuk seni harus memperhatikan prinsip-prinsip ranah budaya dan agama.

Fenomena di atas, terlihat jelas bahwa perbedaan kepentingan antara satu kelompok dengan kelompok lainnya akan mendatangkan konflik sosial di masyarakat, meskipun konflik tidak mesti kontak fisik atau perang. Konflik akibat perbedaan kepentingan ini dapat pula menyangkut bidang politik, ekonomi, sosial, budaya dan keyakinan. Begitu pula konflik dapat terjadi antar kelompok atau antara kelompok dengan individu, misalnya kasus penodaan agama Islam oleh salah seorang parlemen Belanda yang menayangkan film “Fitna” di media internet. Konflik antar individu dengan

kelompok (umat Islam di seluruh dunia) ini dikarenakan perbedaan kepentingan, yakni sang parlemen Belanda itu menghendaki terdongkraknya “popularitas” dirinya – karena dia berasal dari partai kecil-- sedangkan umat Islam menginginkan citra agama Islam tidak dilecehkan oleh siapapun.

Jenis-jenis konflik

Menurut Dahrendorf yang dikutip George Ritzer (2004:155) konflik dibedakan menjadi 4 macam:

- Konflik antara atau dalam peran sosial (intra pribadi), misalnya antara peranan-peranan dalam keluarga atau profesi (konflik peran)
- Konflik antara kelompok-kelompok sosial (antar keluarga, antar lembaga dan antar agama).
- Konflik kelompok terorganisir dan tidak terorganisir (polisi melawan massa).
- Konflik antar satuan nasional (kampanye, perang saudara dan negara).

Akibat konflik

Hasil dari sebuah konflik adalah sebagai berikut:

- Meningkatkan solidaritas sesama anggota kelompok (*ingroup*) yang mengalami konflik dengan kelompok lain.
- Keretakan hubungan antar kelompok yang bertikai.
- Perubahan kepribadian pada individu, misalnya timbulnya rasa dendam, benci, saling curiga dll.
- Kerusakan harta benda dan hilangnya jiwa manusia.
- Dominasi bahkan penaklukan salah satu pihak yang terlibat dalam konflik.

Para pakar sosiologi telah mengklaim bahwa pihak-pihak yang berkonflik dapat menghasilkan respon terhadap konflik tersebut menurut sebuah perspektif dua-dimensi, yakni

pengertian terhadap hasil tujuan internal dan pengertian terhadap hasil tujuan pihak eksternal. Untuk itu, dari dua perspektif ini akan menghasilkan hipotesa sebagai berikut:

- Pengertian yang tinggi untuk hasil kedua belah pihak akan menghasilkan percobaan untuk mencari jalan keluar yang terbaik (*win-win solution*).
- Pengertian yang tinggi untuk hasil kita sendiri hanya akan menghasilkan percobaan untuk "memenangkan" konflik (*win-lose solution*).
- Pengertian yang tinggi untuk hasil pihak lain hanya akan menghasilkan percobaan yang memberikan "kemenangan" konflik bagi pihak tersebut (*lose-win solution*).
- Tiada pengertian untuk kedua belah pihak akan menghasilkan percobaan untuk menghindari konflik atau terus-menerus melakukan konflik tanpa penyelesaian (*lose-lose solution*).

Konflik Sosial Atas Nama Agama

Seperti yang pernah dikemukakan di bab terdahulu, menurut para sosiolog bahwa kehadiran agama selalu disertai dengan “dua muka” (*janus-face*). Pada satu sisi, secara fungsional agama mempunyai watak sebagai “perekat sosial”, memupuk solidaritas sosial, toleran, dan seperangkat peranan yang memelihara kestabilan sosial (harmoni). Di sisi lain, agama juga mempunyai kecenderungan atomisasi (memecah-belah), disintegrasi, dan intoleransi. Secara teoritis-sosiologis, hal ini dapat juga difahami dari dua bentuk antagonisme dalam agama. *Pertama*, ketegangan atau konflik yang berkembang di kalangan penganut suatu agama (*intern*). *Kedua*, ketegangan atau konflik yang terjadi antar umat beragama (*ekstern*).

Dari dua bentuk konflik yang mengatasnamakan agama, seringkali tidak seluruhnya murni disebabkan olehnya,

melainkan faktor lainpun turut serta mempengaruhi, seperti politik, ekonomi, sosial dan budaya. Pergesekan peradaban pun kadangkala dikategorikan dengan konflik antar agama, misal Eropa-Barat (Kristen) dengan Timur (Islam). Pencitraan yang demikian ini, tidak henti-hentinya menjadi tolak ukur bahwa agama menjadi penyebab disintegrasi antar sesama manusia. Padahal, seluruh agama mengajarkan tentang pemeliharaan perdamaian dan kasih sayang dengan sesama manusia maupun alam semesta. Kenyataan yang paradoks inilah agama juga mempunyai dua peran, yakni sebagai kekuatan pemersatu (*sentripetal*), dan kekuatan pemecah (*sentrifugal*) (Lestari dan Parihala, 2020).

Sebagai kekuatan pemecah, sudah banyak memberikan “pelajaran berharga” bagi manusia tentang cerai-berainya hubungan kemanusiaan. Bahkan, hancurnya sebuah peradaban dikarenakan konflik antar agama. Contoh, sejarah Perang Salib, kasus Bosnia-Serbia, dan masih banyak lagi kasus-kasus yang sejenis. Hal yang mudah dijadikan alasan penyebab adalah, perbedaan doktrin kepercayaan (iman) dan perilaku ritus. Satu sama mengklaim dirinya paling benar (*truth-claim*), dan yang dapat membawa manusia menuju jalan keselamatan. Sementara “agama lain”, dianggap sebagai aliran sesat dan membawa manusia pada jalan yang “salah dan sesat”. Sehingga dengan klaim itu, para pemeluk agama mempunyai komunitas tersendiri (*in-group*), dan dibedakan dengan komunitas luar (*out-group*), yang kadangkala keduanya sulit untuk mencapai kesepahaman, meskipun pada tataran hubungan sosial.

Sulitnya untuk percaya satu sama lain, dilabelkan juga oleh “trauma sejarah”—terutama pada generasi belakangan -- bahwa dulunya di antara mereka pernah terjadi pergesekan yang menimbulkan banyak korban. Meskipun ada sebagian pengamat yang tidak sependapat, tetapi peristiwa sejarah yang pahit biasanya sulit dihilangkan dan dilupakan.

Sehingga bertolak dari sini mereka saling mencurigai satu sama lain. Dari sini pula, munculnya disiplin ilmu semacam *Orientalisme* (ilmu ketimuran), yang diawali dari rasa ingin tahu dari sebagian “ilmuan” Eropa-Barat dan berusaha mempelajari tentang “mereka” (*they are*) orang Timur-Islam dengan berbagai keberadaanya. Belakangan, sebagian “ilmuan” Timur pun ingin mempelajari keseluruhan dari orang-orang Barat yang disebut dengan *Oksidentalisme* -- ilmu tentang Barat-Kristen dengan berbagai aspeknya. Dengan begitu, mudah untuk diamati bahwa dalam konteks sosiologis, perbedaan agama akan menjadi pemicu disintegrasi selama satu sama lain masih saling mencurigai, ketidakpercayaan, dan menganggap di luar kelompoknya adalah sesat dan salah.

Sedangkan konflik internal dalam agama itu sendiri, banyak juga mewarnai sejarah kehidupan manusia. Penyebab yang paling dominan, dikerenakan perbedaan madzhab atau aliran penafsiran ajaran atau doktrin agama. Ditambah lagi, sebagian kelompok mengkultuskan tokoh-tokoh agamawan tertentu, tetapi kelompok lain cenderung mengabaikan. Acapkali yang terakhir ini, yang banyak mengukir sejarah konflik intern agama sampai hari ini, semisal, antara Katholik dan Protestan di Irlandia Utara, Sunni-Syiah di sebagian wilayah Timur Tengah, dan tempat-tempat lain yang kasusnya serupa.

H. Agama Dan Kontrol Sosial

Apabila kita memperhatikan informasi di media televisi ataupun cetak, seringkali kita saksikan berita tentang berbagai kejahatan dan kerusuhan yang dilakukan oleh individu maupun kelompok. Prilaku-prilaku kriminal itu, acapkali dilatarbelakangi berbagai aspek yang melingkupinya; seperti,

sosial, ekonomi, geografis, budaya, bahkan politik. Hampir sulit dibayangkan, tindak kriminal dari mulai kelas “teri” (maling ayam), sampai kelas kakap (korupsi uang negara), dapat disaksikan tiap hari di berbagai media. Ditambah lagi dengan “pergaulan bebas” anak-anak muda yang cenderung patologis, seperti penyalagunaan narkoba dan seks bebas. Belum lagi, masalah-masalah yang ditimbulkan oleh anarkisme (sebutan populernya, *premanisme*) kelompok yang ditimbulkan kecemburuan sosial – munculnya pengerusakan dan penganiayaan – seperti, tawuran antar pelajar, antar kelompok atau kampung. Dan masih banyak lagi, tindakan-tindakan individu ataupun kelompok masyarakat yang menimbulkan kerugian “ongkos sosial” di berbagai kalangan.

Dengan begitu, biasanya cara mengatasi kejadian-kejadian seperti di atas, yakni dengan melakukan penertiban-penertiban oleh aparat berwenang. Bentuk penertiban sosial ini, dilakukan dengan berbagai macam cara, dari pendekatan persuasif sampai paksaan dengan kekerasan. Semua yang dilakukan oleh aparat itu, dalam rangka pengendalian sosial dari perilaku-prilaku yang melanggar aturan-aturan yang sudah dikesepakati bersama, termasuk di dalamnya norma agama dan hukum adat yang berlaku. Dan tidak kurang antisipasinya, sebelum melakukan penertiban, aparat pemerintah sebagai pengambil kebijakan (*policy maker*) melakukan kajian-kajian secara ilmiah tentang pengendalian sosial (*social control*). Mereka berupaya mengkaji, bagaimana cara mengarahkan masyarakat agar dalam berinteraksi dengan sesama tidak saling merugikan dan dapat menciptakan *ketertiban sosial* – meminjam istilah Paul B.Horton disebut dengan *social order* – artinya, sistem kemasyarakatan, hubungan, dan kebiasaan yang berlangsung secara lancar demi mencapai sasaran masyarakat.

Untuk lebih jelasnya, perlu kiranya mengemukakan teori pengendalian sosial (*social control*) dari para tokoh

sosiologi. Seperti yang dikemukakan oleh Paul B.Horton dan C.L.Hunt (1993:176), *pengendalian sosial (social control) adalah, untuk menggambarkan segenap cara dan proses yang ditempuh oleh sekelompok orang atau masyarakat sehingga para anggotanya dapat bertindak sesuai dengan harapan kelompok atau masyarakat*. Sementara menurut Berger, bahwa pengendalian sosial, diartikan sebagai perbuatan yang dilakukan dengan berbagai cara yang digunakan oleh masyarakat untuk menertibkan anggotanya yang membangkang (lihat, Sunarto, 1993:65). Penjelasan ini dapat diartikan, upaya mengendalikan anggota masyarakat dalam proses interaksi di antara mereka, dengan usaha maksimal agar tidak terulang kembali dan dapat terciptanya ketertiban sosial. Hal ini pun berlaku bagi berbagai jenis masyarakat, termasuk masyarakat beragama, yang mempunyai hubungan konsekuensi logis dengan ajaran-ajaran yang diyakininya. Maksud hubungan konsekuensi logis di sini, yakni antara doktrin agama dengan penganutnya saling mempengaruhi satu sama lain.

Dari beberapa kajian tentang hubungan agama dengan pengendalian sosial, ditengarai adanya relevansi yang sangat kuat. Sebab, salah satu fungsi sosial agama adalah sebagai pengendalian masyarakat atau kontrol sosial. Dalam hal ini, agama menurut aliran fungsionalisme berperan mengendalikan masyarakatnya, terutama para penganutnya untuk selalu melakukan perbuatan yang sesuai dengan ajaran-ajaran agamanya. Meskipun, ajaran-ajaran agama yang mereka anut merupakan hasil interpretasi-interpretasi sesuai dengan kesepakatan sosial. Artinya, ajaran agama yang mereka percayai sebagai “alat” (pedoman) kontrol sosial adalah hasil penafsiran sesuai dengan kondisi *setting* sosial. Sehingga hampir dapat dipastikan di setiap wilayah atau negara, penerapan agama sebagai alat kontrol sosial selalu berbeda, kendatipun agamanya sama. Contoh, di Saudi Arabia

memberlakukan hukum potong tangan bagi para pencuri. Konon, hukuman ini disesuaikan dengan ajaran Islam yang bersumber dari Alquran. Akan tetapi negara-negara yang mayoritas beragama Islam, seperti Indonesia tidak memberlakukan hal yang sama dalam melakukan hukuman bagi pencuri seperti di Saudi Arabia.

Contoh di atas, menggambarkan bahwa agama senantiasa memberikan kontribusi yang besar terhadap masyarakat dalam mengendalikan perilaku-prilaku mereka, sehingga dapat menciptakan ketertiban sosial sesuai dengan yang diharapkan bersama. Ada beberapa negara yang relatif dominan memberlakukan ajaran agamanya sebagai alat pengendalian masyarakat, antara lain seperti, Iran, Saudi Arabia, (dan sebagian besar negara di wilayah Timur Tengah), dan Vatikan (negara yang dipimpin oleh seorang pemuka agama Katholik; Paus). Terlepas dari efektif atau tidak – mengedepankan agama sebagai alat kontrol sosial – yang jelas bagi masyarakat atau penganutnya yang merasa “nyaman dan terlindungi” tidak keberatan dengan diberlakukannya aturan-aturan tersebut. Untuk kasus Indonesia, agama di beberapa daerah dijadikan norma atau aturan dalam upaya mengendalikan warganya. Seperti di wilayah Aceh, pada masa pasca Orba, memberlakukan “syariat Islam” sebagai alat kontrol sosial. Hal ini, dibuktikan dengan hukuman cambuk bagi para pelaku judi (ekskusinya dilakukan setelah shalat Jumat di depan Masjid Besar dan disaksikan khalayak umum), bahkan tidak jarang ditayangkan di media televisi.

Dengan demikian, agama dari sisi fungsional dapat dibuktikan keberadaannya paling tidak dapat dirasakan dan dialami oleh masyarakat pada umumnya. Apalagi secara historis, peran agama sebagai fungsi kontrol sosial banyak mewarnai perjalanan hidup masyarakatnya. Seperti halnya agama berperan penting dalam mengatur, mendistribusikan

serta mengontrol harta para pemeluknya. Contoh, di dalam agama Islam diatur bagaimana mendistribusikan harta kekayaannya, baik yang disebut *zakat*, *shadaqoh* dan *amal jariyah* (sebutan untuk pendermaan sebagian harta kepada yang berhak menerimanya sesuai dengan kriteria masing-masing). Dari sinilah munculnya kesadaran solidaritas sosial, ketika mendermakan sebagian harta kepada sesama yang membutuhkan.

Selain itu pula, agama mengarahkan agar tidak ada harta yang penggunaannya sia-sia (*mubadzir*), dan digunakan semestinya. Dengan begitu, dalam penggunaan harta selalu proporsional dan tetap sasaran. Kemudian, agama memberikan bimbingan bagaimana cara jual beli dan utang piutang yang sesuai dengan ajaran agama dan kemanusiaan. Prinsipnya, tidak ada yang merasa dirugikan dan tertindas dalam hubungan di bidang ekonomi, serta dapat mengembangkan interaksi sosial dengan cara ikatan emosional dari bentuk-bentuk solidaritas sosial.

Selain berperan dalam bidang ekonomi, agama juga mengatur dan mengendalikan aktivitas seksualitas masyarakat. Dalam konteks ini, agama mendelegasikan kepada lembaga-lembaga tertentu yang berkompeten dengan urusan seksualitas, dalam hal ini yang menangani urusan perkawinan. Sebab, pada dasarnya agama meletakkan posisi perkawinan sebagai hubungan kontraktual di antara anggota masyarakat. Di samping itu pula, perkawinan melalui pengendalian agama, dapat mempertahankan kestabilan transisi perpindahan harta antar generasi ke generasi. Semisal, adanya ritual perkawinan, pengesahan anak keturunan dan tentang harta warisan yang dihubungkan melalui perkawinan secara agama.

Menjelaskan fungsi agama dalam konteks ini, negara-negara maju seperti Amerika Utara, Eropa Barat dan Asia Timur, masih menempatkan agama pada posisi relatif tinggi --

selain dari hukum positif -- dalam memerankannya sebagai alat kontrol sosial. Sedangkan, di sejumlah negara berkembang, agama kadangkala menjadi satu-satunya posisi yang paling penting dalam mengendalikan masyarakatnya. Malahan di belahan-belahan dunia tertentu, agama mengalami proses “revitalisasi” dalam bentuk yang paling bersemangat. Pada konteks ini, agama sangat dominan dalam mengontrol secara keseluruhan pola perilaku sosial.

Menurut Bryan S. Turner (1983:109), agama dalam proses perjalanan sejarahnya, berperan dominan dalam mencari solusi empat problem sosial yang paling mendasar. *Pertama*, pengendalian (*restraint*). Hal ini, dapat diartikan agama memberikan alternatif “pembebasan” dari ketertindasan, kebodohan, keterbelakangan dan kemiskinan. Idealnya, seseorang beragama tidak akan menjadi manusia yang termarginalkan dalam berbagai segi, malahan dia merupakan “juru selamat” bagi seluruh umat manusia dari keterpurukan peradaban. *Kedua*, reproduksi (*reproduction*). Maksudnya adalah, pengaturan atau pengendalian berproduksi melalui norma-norma agama yang sudah membudaya. Reproduksi di sini, dapat diartikan secara ekonomi dan seksualitas. Secara ekonomi, agama memberikan *spirit* atau semangat untuk selalu bekerja keras dan menjahui dari kemalasan dan ketergantungan.

Selain itu pula, agama memberikan solusi agar harta kekayaan dapat didistribusikan secara proporsional, termasuk memberikan santunan sosial kepada yang berhak. Secara seksualitas, agama lebih menekankan pada peningkatan kualitas keturunan melalui lembaga perkawinan. Sebab, dengan tiadanya aturan dalam perilaku seksualitas (*free-sex*) akan mengakibatkan ketidakjelasan sistem keluarga, termasuk dalam hal pelimpahan harta warisan yang berlaku turun-temurun. *Ketiga*, registrasi (*registration*), adalah dalam rangka

memperjelas “jati diri” setiap individu untuk memperkuat status dalam konteks interaksi sosial. *Keempat*, representatif (*representation*), yakni pencapaian perwujudan komunitas tertentu hingga secara sosial terakui keterlibatannya dalam lingkungan sekitarnya. Arti lain, bahwa dengan terakui “eksistensi diri” sebagai bagian dari keluarga besar (*big family*) masyarakat agama tertentu, maka secara sosiologis dapat terimplementasikan cita *homo sapien*-nya.

Sedangkan bentuk-bentuk pengendalian masyarakat (*social control*) melalui dua cara. *Pertama*, melalui *Sosialisasi*. Dalam melaksanakan fungsi pengendalian sosial, agama – para pemuka agama atau agamawan -- secara strategis memerlukan metode yang efektif guna pencapaian target yang diinginkan. Seseorang dikendalikan dengan mensosialisasikan dirinya sehingga ia dapat menjalankan peran sesuai yang diinginkan dan diharapkan. Jadi, melakukan sesuatu aktivitas yang terkontrol, atau sesuai dengan norma-norma agama menjadi sesuatu yang menyenangkan dan tidak dalam kondisi terpaksa. Contoh, bekerja keras, mendermakan sebagian hartanya dan melakukan ibadah ritual lainnya, dilaksanakan sesuai dengan “keinginan” dan dengan suka cita.

Oleh karenanya, cara sosialisasi biasanya dapat membentuk kebiasaan (*habit*), keinginan dan sesuatu yang menginternalisasi. Dengan sosialisasi, seseorang cenderung menghayati ajaran-ajaran agama dan sekaligus mengaktualisasikan dalam masyarakatnya. Lebih jelasnya, sedapat mungkin agama menginternalisasi kepada para pemeluknya, sehingga mereka melakukan semua kegiatannya secara otomatis sesuai dengan yang diharapkan, meskipun tanpa ada yang mengawasi dari pihak lain. Apabila cara begini dilakukan dengan sungguh-sungguh, maka jenis masyarakat yang demikian ini, tergolong masyarakat yang berkebudayaan

stabil, komprehensif dan selalu memiliki konsensus atas nilai-nilai.

Kedua, melalui *tekanan sosial*. Pengendalian sosial melalui cara ini seringkali terbukti efektif, sebab kaitannya dengan keterlibatan kelompok dalam melakukan tekanan-tekanan. Seorang melakukan sesuatu, seyogyanya dia berpandangan konformistis dengan kehendak kelompok yang merupakan bagian dari dirinya. Pada dasarnya, semua manusia selalu mempunyai kecenderungan menyesuaikan diri dengan keinginan kelompoknya. Oleh karena itu, seseorang akan merasa tersiksa secara psikologis, tatkala dia dikucilkan oleh kelompoknya dan dianggap bukan bagian dari kelompok atau *out-group*. Hampir semua sosiolog sependapat, bahwa kebutuhan manusia akan penerimaan kelompok merupakan alat penunjang yang paling efektif untuk dapat dipergunakan menerapkan keinginan (tekanan) kelompok, dalam rangka perwujudan dan pelestarian norma-norma kelompok. Jadi, anggota yang pandangannya dianggap sangat menyimpang dari *mainstreams* atau norma-norma kelompok, maka berikutnya dia akan ditolak dari kelompoknya.

Kaitanya dengan kelompok atau masyarakat beragama, cara pengendalian yang sejenis ini kerap kali dilakukan. Seperti yang pernah dialami para “pembaharu Islam Indonesia”, misal, Nurcholis Madjid (Cak Nur) dengan jargonnya “Islam Yes, Partai Islam No” – tahun 1970-an – yang dianggap pernyataan kontroversial pada saat itu. Kenapa dianggap pernyataan kontroversial? Sebab, pada masa itu pernyataannya dianggap tidak sesuai dengan pandangan kelompok atau masyarakat Islam Indonesia pada umumnya. Sehingga tidak jarang Cak Nur dianggap menyimpang dari *mainstreams* umat Islam Indonesia, dan lebih ekstrimnya, dia dituduh “antek-antek Barat” karena pernyataan-pernyataannya dianggap

menyimpang dari ajaran-ajaran Islam yang dianggap sudah “mapan”.

Tuduhan-tuduhan itu, secara sosiologis merupakan perwujudan dari pengendalian sosial (*social control*) melalui tekanan-tekanan sosial bagi para anggota kelompok yang dianggapnya sudah tidak sesuai dengan norma-norma kelompok pada umumnya. Dengan demikian pengendalian sosial melalui cara konformitas (penyesuaian diri) yang merupakan alat untuk memperoleh penerimaan status dalam kelompok, dan sebaliknya, penolakan kelompok merupakan dampak dari perilaku yang non-konformis.

Seperti halnya kasus Jamaah Ahmadiyah Indonesia yang dinyatakan oleh MUI (Majelis Ulama Indonesia) sebagai aliran “sesat”, tidak lebih dari sebuah bentuk perwujudan pengendalian umat Islam dalam melaksanakan ajaran-ajarannya. Secara sosiologis, klaim MUI itu bukan sekedar keabsahan teologis yang berdasarkan *mainstream* (arus utama), akan tetapi lebih pada penertiban sosial sesuai dengan kesefahaman kelompok mayoritas umat Islam Indonesia. Meskipun pada gilirannya penyikapan terhadap keberadaan aliran-aliran yang dianggap “sesat” itu tidak melanggar ketertiban sosial dan Hak Asasi Manusia (HAM). Sehingga tidak menimbulkan *Contradictio in terminus*, atau mewujudkan ketertiban dengan kekerasan atau anarkhisme yang berujung pada disharmonisasi sosial.

I. Agama dan Perubahan Sosial

Membahas suatu fenomena kehidupan manusia yang disebut perubahan sosial, bukanlah pekerjaan ilmiah yang sederhana bila didekati hanya dari satu paradigma ilmu-ilmu sosial tertentu saja. Menurut Rustam yang dikutip Judistira

(1992:88), terdapat dua aspek yang melatarbelakanginya, *pertama*, didalamnya tergabung mulai dari Sosiologi, Antropologi sampai Ekonomi. *Kedua*, terdapat beberapa aliran teori yang berbeda dalam menanggapi setiap gejala sosial serta mempunyai tradisi intelektual yang beragam, sehingga diversitas teori akan melingkupi teori yang besar dan kecil. Gagasan Rustam ini, menandakan bahwa ilmu pengetahuan pun mempunyai tradisi-tradisi tertentu selain menempuh proses perkembangan atau perubahan dari berbagai situasi dan keadaan.

Di samping itu pula, tidak sedikit para penggiat sosiologi yang membahas secara intensif teori perubahan sosial, seperti teori Max Weber mengenai munculnya kapitalisme dalam masyarakat feodal, teori Durkheim mengenai perubahan solidaritas mekanis menjadi organis. Bahkan teori Marx mengenai perubahan sistem feodal menjadi kapitalis yang kemudian bergeser menjadi sosialis. Mereka ini pada hakikatnya, menggagas teori perubahan sosial berdasarkan hasil riset yang telah dilakukan di beberapa wilayah yang sangat kompeten untuk dijadikan objek kajian. Lebih dari itu juga, latarbelakang atau *setting* sosial membentuk karakter teori yang mereka hasilkan.

Secara mendasar, perubahan merupakan fenomena sosial yang tidak dapat dipungkiri keberadaannya. Setiap manusia akan mengalami perubahan yang terus-menerus, paling tidak pada aspek biologis, ia akan berubah dan berkembang sesuai dengan kodratnya. Dalam konteks yang lebih filosofis, perubahan pada diri manusia adalah hakikat sejati manusia yang tak pernah statis atau stagnan, dan selalu menghendaki akan dinamika yang tak pernah berhenti. Untuk itu, tema perubahan pun tidak akan pernah berhenti dari berbagai kajian keilmuan, sejauh manusia tetap memosisikan

dirinya sebagai agen perubahan sosial (*agent of social changes*).

Perubahan sosial sendiri, menurut Astrid Susanto (1983:157), diartikan sebagai perubahan atau perkembangan dalam arti positif (kemajuan, *progress*) maupun negatif (kemunduran, *regress*). Pada umumnya sikap mental seperti halnya motivasi, sangatlah berpengaruh terhadap perubahan, dikarenakan harapan akan kebutuhan mental dan materi. Disamping itu juga, penyebab adanya beberapa perubahan yang terjadi dikarenakan adanya kemajuan teknik atau *technical change*. Indikasi ini ditandai dengan setiap penemuan teknologi baru, berakibat pada perubahan sikap mental manusia bahkan masyarakat di segala sektor kehidupan.

Secara umum, acapkali literatur tentang perubahan sosial, biasanya diawali tanpa mendefinisikan terlebih dahulu secara nyata tentang definisi dan konsep perubahan itu sendiri. Seperti pandangan Robert H.Lauer yang dikutip Abu Ridha (1998:221), bahwa perubahan sosial seakan-akan mempunyai makna berupa fakta intuitif. Semestinya, perubahan sosial melekat “di dalam sifat sesuatu”, termasuk melekat di dalam sifat kehidupan sosial. Menurutnya, tidak ada segala sesuatu yang tetap dan dalam keadaan semula, atau realitas tidak statis. Istilah lain perubahan sosial merupakan hukum alam yang tidak dapat dihindari. Tinggal manusianya yang harus dapat menyesuaikan dan mengkondisikan eksistensi dirinya dengan sifat-sifat alam tersebut.

Sejalan dengan itu, dalam membahas kehidupan dan perkembangan suatu masyarakat, tradisi ilmu-ilmu sosial menggunakan berbagai paradigma dengan model-model yang berbeda untuk mengkaji serta menanggapi gejala sosial yang diamatinya. Dalam proses sejarah pemikiran sosial, terdapat dua sisi kehidupan manusia yang perlu diperhatikan, yaitu *pertama*, keberadaan bentuk hubungan yang mapan antara

unsur-unsur sosial atau tatanan sosial (*social order*) dan, *kedua*, perubahannya yang berlaku dari satu bentuk ke bentuk yang lain. Dengan pandangan seperti inilah, kemudian para sosiolog merekomendasikan akan perlunya membentuk keragaman agar dapat menciptakan sistematika perubahan-perubahan.

Mengkaji tentang perubahan sosial, nampaknya tidak hanya membicarakan satu jangkauan proses kehidupan sosial tertentu, akan tetapi menyangkut berbagai disiplin ilmu yang termasuk ilmu-ilmu sosial. Hal ini pun berlaku bagi ilmu-ilmu lain sejenis yang membahas secara *holistik-integratif* tentang manusia dan sekaligus demi kepentingan teoritik dan aplikatif. Atau dengan arti lain, kedua sisi hakikat dari ilmu, yaitu teori di satu sisi dan aplikasi di sisi lain – merupakan kesatuan entitas yang tak dapat dipisahkan satu sama lain.

Sudah menjadi kemestian, bahwa adanya perubahan dalam masyarakat tidak dapat dihindari dan dibendung, meskipun dimungkinkan terdapat individu ataupun komunitas manusia berusaha untuk menghentikannya. Hal ini secara sosiologis, sesuai dengan karakteristik manusia itu sendiri yang senantiasa menghendaki adanya perubahan, baik yang evolutif maupun revolutif. Seperti yang diungkapkan Astrid (1983:157), bahwa perubahan masyarakat merupakan kenyataan yang tak dapat dihindari dengan dibuktikannya oleh fenomena-fenomena seperti: depersonalisasi, adanya frustrasi dan apati (= kelumpuhan mental), pertentangan dan perbedaan pendapat mengenai norma-norma susila yang sebelumnya dianggap mutlak, adanya pendapat *generation gap* (kesenjangan antar generasi).

Selanjutnya, masih menurut Astrid (1983:158), setiap penemuan-penemuan baru termasuk teknologi dapat berakibat pada perubahan-perubahan masyarakat di berbagai sektor. Paling tidak, mengubah pendapat dan penilaian orang ataupun kelompok tatkala penggunaan penemuan-penemuan itu.

Menurutnya, setiap perubahan konstruksi pada diri manusia, akan berakibat pada antar unit sosial dari yang terbesar (lembaga sosial) sampai yang terkecil (keluarga). Untuk waktu-waktu tertentu keseimbangan dalam masyarakat akan terganggu, disebabkan pada saat itu masa beradaptasi dengan produk penemuan baru.

Konsekuensi selanjutnya, setiap perubahan sikap pada salah satu unit sosial menuntut pula perubahan sikap pada unit sosial lainnya, dan berdampak pula pada perubahan seluruh pola masyarakat. Astrid juga menyampaikan tentang kemungkinan-kemungkinan dampak perubahan yang serba multi-kompleks ini bagi masyarakat, yaitu: (1) manusia menemukan sistem-nilai dan falsafah hidup yang baru, dan (2) manusia tenggelam dalam persoalan-persoalan yang dihadapinya dan tidak dapat mengambil sikap atau keputusan terhadap keadaan baru.

Sedangkan proses perubahan yang terjadi pada masyarakat, menurut Soelaiman (1998:67) yang mengutip Himes J.S. dan Moore, dapat diteliti dari berbagai dimensi perubahan sosial, antara lain meliputi: dimensi perubahan struktural, kultural dan interaksional. Sementara yang mempengaruhi variabel perubahannya sendiri terdapat berbagai macam variabel, seperti variabel ideologi, agama, teknologi, ekonomi, profesi birokrasi, pemerintah dan birokrasi politik. Demikian pula variabel lembaga non-pemerintah sebagai bagian yang tidak dapat diabaikan – mempunyai peranan yang signifikan terhadap keberlangsungan sebuah proses perubahan dalam masyarakat.

Semisal penjelasan tentang penemuan teknologi di atas, seperti yang yang diungkapkan Soelaiman (1998:68) mengutip Richard, sebagai variabel penentu perubahan yang pola-pola normal dari perubahan inovasi pertamanya teknologi, kemudian terjadinya perbedaan antara teknik inovasi baru dan

mendahului sifat ideologis dan unsur organisasi. Maksudnya, bahwa penemuan baru teknologi ini dapat pula menjadi problema sosial tatkala terjadinya perbedaan dengan aspek-aspek ideologi, agama atau norma yang sudah dianggap mapan di masyarakat. Hal inilah yang dikenal dengan "*social lag*", yang menjadi penentu dalam adaptasi terhadap perubahan sebagai aspek pokok dalam masyarakat.

Tetapi sebenarnya, hakikat teknologi sendiri dapat pula sebagai variabel yang saling tergantung (*interdependent variable*). Jadi, fungsi sosial dari teknologi adalah mengontrol dan melayani gejala minat yang bersifat fisik dan biologis. Hal yang demikian ini, menggambarkan bahwa teknologi berperan dalam perubahan sosial yang bukan hanya saja sebagai variabel penentu dan perantara, melainkan juga menyatu dalam variabel saling tergantung. Dalam banyak hal, teknologi bekerja sama dengan sistem sosial sebagai lingkungan yang bersifat biologis atau fisik. Sebaliknya, perubahan dalam agama dan ideologi serta organisasi dapat pula menimbulkan perubahan dalam teknologi, seperti produk dan penerapannya dalam berbagai bentuk. Semisal keberadaan alat-alat elektronik diproduksi, karena untuk kepentingan masyarakat beragama dalam menjalankan kegiatan-kegiatan keagamaan dan lain sebagainya.

Kajian ilmiah untuk memahami stabilitas dan perubahan dalam masyarakat, tergantung dari aspek agama atau ideologi dan sistem sosial. Misalnya, Plato telah dianggap sebagai arsitek masyarakat yang baik, kerangka filsafatnya memberi pedoman tentang masyarakat yang sejahtera. Demikian juga Ibn Khaldun, memberikan petunjuk tentang varian masyarakat di berbagai bentuk kelas sosial. Juga Comte, ia telah membuat konsep perubahan evolusi akibat kemajuan sosial, dari agama sampai tahap positivisme. Sedangkan Karl Marx dalam konsep kesadaran kelas, seperti dalam teori

umumnya telah memperlihatkan sifat teknologinya, ekonominya (sifat organisasi) dan sifat ideologinya yang menentukan perubahan.

Dalam hal birokrasi ekonomi tersebut, seringkali dapat menahan kekuatan teknologi yang menimbulkan revolusi industri. Fenomena ini sama halnya dalam kekuatan birokrasi politik, militer dan agama. Peningkatan sesuatu yang bersifat teknologis dan berbagai perkembangannya, maka secara otomatis diikuti pula dengan penurunan bentuk-bentuk organisasi tradisional dan bahkan dapat menyebabkan tumbuh suburnya birokrasi. Akan tetapi secara bersamaan, berkembangnya birokrasi ekonomi seringkali menimbulkan kendala-kendala kemanusiaan, seperti adanya perbedaan yang mendasar si kaya dan si miskin. Realitas membuktikan, perbedaan tidak dapat dihindari yang pada gilirannya menciptakan kelas-kelas sosial dalam diri masyarakat.

Sebagaimana telah dikemukakan di atas tentang ruang lingkup perubahan yang melingkupi berbagai macam penyebab dan dampak dari adanya perubahan di masyarakat. Akan tetapi akan lebih intensif kajiannya apabila teori perubahan sosial diklasifikasikan dalam tiga jenis pola. Ketiga jenis pola inilah adalah gambaran besar peristiwa perubahan sosial yang ada dalam perjalanan sejarah kehidupan manusia. Untuk lebih proporsional, perlu kiranya membahas pola perubahan sosial dalam perspektif sosiologis.

Pertama, yang disebut dengan *Pola Linear*; yakni bentuk perubahan pada masyarakat yang mengikuti pola yang pasti. Menurut pemikiran ini, perkembangan masyarakat akan mengarah pada satu titik yang sudah dapat diprediksi atau ditentukan. Karya-karya para tokoh yang banyak mengilhami tentang teori linear ini adalah, August Comte dan Spencer. Menurut Comte, kemajuan progresif peradaban manusia mengikuti suatu jalan yang alami, pasti, kontinyu dan tak

terelakkan. Comte pun memperkenalkan teori ini dengan sebutan “Hukum Tiga Tahap”, yakni rentetan proses peradaban yang selalu mengiringi perjalanan manusia.

Tahap pertama, dinamakan dengan tahap Teologis, yaitu periode yang lebih mengedepankan aspek-aspek religiusitas dan mistisisme. Maksud dari tahap ini adalah, manusia di awal perjalanan hidupnya tidak pernah lepas dari kebutuhan akan semangat spiritualitas sebagai perwujudan rasa ketergantungan absolut terhadap sesuatu yang “supernatural/adikodrati”. Jadi pada tahap ini bermula, ketika manusia mengalami ketidakberdayaan dalam menghadapi berbagai problematika hidup, seperti bencana alam, ketertindasan, kemiskinan dan lain sebagainya. Comte beranggapan bahwa pada masa ini juga, semua cara pandang hanya dilandaskan pada pemikiran irrasional, imajinatif dan hanya percaya pada kekuatan-kekuatan adikodrati.

Tahap kedua, dinamakan tahap Metafisik, yaitu suatu periode yang sudah dianggap lebih sedikit maju dari tahap pertama, yakni tahap transisi menuju manusia yang mulai berpijak pada pengamatan. Meskipun dalam konteks ini, sebuah pengamatan masing dipengaruhi oleh daya imajinasi, yang pada gilirannya lambat laun semakin berubah dan dijadikan bagian dasar penelitian. Tahap inipun dianggap oleh Comte sebagai periode filosofis, yang bisa diartikan sebagai permulaan manusia berfikir rasional dan mendasar terhadap objek tertentu. Manusia pada periode ini juga, sudah mulai bergeser dalam berfikir dan bertindak, dari sesuatu yang irrasional menuju “semi-rasional”.

Tahap ketiga, dinamakan tahap Positivistik, yaitu suatu periode akhir dari perjalanan hidup manusia yang secara mutlak ketergantungan terhadap sesuatu yang bernuansa ilmu pengetahuan. Bagi Comte, tahap inilah yang menjadikan manusia lebih berguna apabila dapat menguasai konsepsi-

konsepsi teoritis dari berbagai hal dalam kehidupan. Dengan demikian, paradigma imajinatif (teologi) dan pengamatan spekulatif (metafisik) akan digantikan dengan postulat-postulat positivistic (ilmu pengetahuan). Manusia masa depan, akan bermakna dan fungsional jika ia dapat menguasai dan memprioritaskan berbagai ilmu pengetahuan yang berlandaskan empirisisme dan rasionalisme.

Kedua, yang di sebut dengan *Pola Siklus*, yaitu perubahan masyarakat yang diindikasikan dari perkembangannya laksana putaran roda, kadang naik/di atas, kadang turun/di bawah. Hal ini juga, diibaratkan naik-turunnya sebuah peradaban manusia yang tidak selamanya berjalan linier, tetapi ada kalanya dinamika fluktuatif sangat tajam mewarnainya. Artinya, sebuah kebudayaan tumbuh, berkembang dan pudar laksana perjalanan gelombang yang muncul mendadak, berkembang dan kemudian lenyap. Atau dapat dianalogikan seperti perkembangan seorang anak manusia – melewati masa muda, dewasa, masa tua dan akhirnya punah. Contoh dalam hal ini adalah, musnahnya kebudayaan-kebudayaan besar seperti, Yunani, Romawi, Mesir dan Persia. Dan juga punahnya manusia-manusia kuna/purba yang *notabene* bagian dari spesies *homo-sapien*.

Ketiga, yang disebut dengan *Pola Gabungan*, yakni penggabungan antara linier dan siklus. Dalam konteks tertentu, sebuah perubahan akan mengalami rentetan pola yang merupakan gabungan dari keduanya, meski hanya terdapat pada kasus-kasus tertentu. Contoh perubahan model ini, adalah pandangan Marx bahwa sejarah manusia merupakan sejarah pergolakan antar kelas yang berjalan terus-menerus. Hal ini menurutnya, merupakan perubahan yang berpola siklus, karena suatu kelas berhasil menguasai kelas lain dan siklus serupa akan terulang lagi.

Sementara di saat yang bersamaan -- menurut pikiran Marx tentang pola linearnya -- perkembangan kapitalisme juga akan memicu konflik antar kaum buruh dan kaum borjuis. Pergolakan tersebut menurut perkiraan Marx, pada akhirnya akan dimenangkan kaum buruh yang kemudian membentuk masyarakat komunis. Analisis Marx mengenai perkembangan linear pun tercermin dari pandangannya, bahwa negara-negara jajahan Barat pun akan melalui proses seperti yang telah dialami masyarakat Barat.

Berbagai analisis tentang arah dan intensitas atau kedalaman perubahan, maka yang diperlukan kini adalah ketajaman dari perubahan itu sendiri yang bersifat empirik. Pengamatan inipun akan mengalami kesulitan, seperti hambatan psikologis dan berlakunya teori “*labeling*” bagi mereka yang bersuara “sumbang”. Perihal yang menjadi hambatan pokok dalam pengamatan empirik tersebut adalah, berbarengannya muncul antara kritik sosial dengan tuduhan yang bersifat *stereotype*. Tuduhan itu biasanya berdalih “preseden” atau akibat terlalu menyederhanakan atau pemukulrataan (*over simplicity* dan *over generalization*) (lihat, Munandar, 1988:174). Kasus yang sama adanya akronim sebutan SARA (Suku, Agama, Ras, dan Antar golongan) yang digelindingkan sebagai gong konflik oleh penguasa -- justru hal inilah yang dapat menghambat lajunya pengkajian ilmu sosial dan kepentingannya di masa depan. Kendatipun demikian, justru kebijaksanaan yang seperti itu -- terlepas dari dampak negatifnya -- dapat menimbulkan perubahan.

Dalam konteks inilah berlaku teori perubahan otomatis (*the theory of automatic change*), sebagai hasil elaborasinya adalah teori evolusi, yang esensinya irrasional dan tidak disadari prosesnya. Perubahan diakibatkan oleh variabel kebiasaan yang terjadi sebagai respon terhadap kebutuhan, tetapi tidak direncanakan. Individu memberikan respon dan

perhatian sebagai akibat perubahan, menerima, menolak atau adaptasi – seluruhnya ditentukan oleh masyarakat itu sendiri dan pemilihannya dibuat secara otomatis. Contoh kasus dalam hal ini, yaitu masih banyaknya masyarakat Indonesia yang menjadi tenaga kerja di luar negeri (TKI atau TKW) yang tidak melalui lembaga resmi (diakui pemerintah).

Berkaitan dengan perspektif di atas, Dawam Rahardjo (1999:21), menjelaskan bahwa setiap perubahan masyarakat akan menyangkut setidaknya dua fondasi masyarakat. *Pertama*, perubahan institusi, struktur, aturan dan sistem yang mengatur proses serta mekanisme hubungan seseorang dengan orang lain. *Kedua*, perubahan perilaku manusia sebagai anggota masyarakat seperti pemikiran, gaya hidup hingga cara berpakaian dan kebutuhan serta kepentingan-kepentingan tertentu.

Perspektif lain yang dapat membantu kecenderungan dan intensitas perubahan adalah teori fungsional atau keseimbangan dan teori konflik. Teori fungsional mempunyai ciri khas yaitu menentang perubahan struktural (*a conservative bias*). Secara umum, teori ini dikembangkan di Indonesia, dengan berdalih adanya harmonisasi dalam setiap kehidupan -- meski teori ini pun konon diadopsi dari nilai-nilai budaya Jawa -- dengan isu-isu stabilitas dan ketertiban. Sehingga adanya perubahan, hanya dikehendaki muncul dari dampak harmonisasi dan keseimbangan sosial, meski berjalan sangat lambat.

Sementara itu, teori konflik yang diasumsikan akan membuat masyarakat selalu berubah dan penuh dengan konflik kurang mendapat ruang. Sebab konflik dalam bentuk apapun tidak dapat dibenarkan. Dengan begitu, dampak yang muncul berikutnya adalah adanya akumulasi pemikiran yang dinamis tidak selalu dapat berkembang dan bahkan stagnan (*mandeg*), hingga tidak sampai pada sintesa. Oleh karena itu, arah dan

kedalaman perubahan politik, sosial, budaya, teknologi dan agama dapat diprediksi keberadaannya.

Padahal pengejawentahan konflik dalam tataran sosial sulit dihindari. Munculnya kelas-kelas dalam masyarakat merupakan kemestian yang membuktikan adanya diferensiasi sosial. Para penggiat ilmu-ilmu sosial pun berupaya memecahkan realitas konflik tersebut sebagai bagian dari dinamika sosial. Jadi, realitas yang demikian itu tidak mesti dinafikan keberadaannya, akan tetapi justru dicarikan pemecahan masalahnya yakni dengan mengelolah konflik agar menjadi bagian yang tak terpisah dari kehidupan manusia dalam rangka mencapai proses dinamika sosial yang sehat.

Secara historis munculnya semangat perubahan sosial di Indonesia -- menurut para pengamat sejarah -- lebih ditekankan pada masa pasca kemerdekaan. Sebab, di masa itu para pemimpin dan segenap masyarakat menginginkan kebangkitan dari keterpurukan selama di jajah Belanda dan Jepang. Sehingga adanya perubahan di semua sektor merupakan keharusan yang tidak dapat ditunda-tunda. Meskipun dalam proses perjalanannya diketemukan kendala-kendala yang tidak ringan. Mulai dari perubahan dalam bidang politik, ekonomi, sosial, budaya, keamanan dan berbagai macam yang menyangkut hajat hidup rakyat Indonesia.

Dalam proses perubahan sosial itu, jargon “jatuh-bangun” merupakan sesuatu yang lumrah dan wajar. Sebab sejarah mencatat, tidak ada satu bangsa pun di dunia ini yang tidak pernah mengalami pasang-surut dalam proses perubahan sosial. Demikian juga bangsa Indonesia, dalam perjalanan sejarahnya mengalami fluktuasi yang sangat dinamis. Dinamika inilah yang pada gilirannya mempengaruhi cara-pandang, kepribadian, atau ideologi bangsa secara keseluruhan. Tidak dapat dipungkiri, bahwa sikap mental suatu bangsa merupakan bagian dari produk masa lalu bangsa itu sendiri.

Demikian juga proses perubahan sosial di masa Orde Lama (Orla), banyak diwarnai dengan jatuh-bangunnya aspek ideologi politik ketimbang aspek lainnya. Memang di kala itu, politik adalah “panglima” dari berbagai macam agenda bangsa, karena dianggap pemulihan di bidang politik merupakan agenda utama. Berbagai ide, gagasan atau wacana politik adalah “menu” utama dalam setiap perdebatan publik pada masa itu. Polemik para tokoh lokal sampai nasional, menghiasi media cetak maupun elektronik. Di saat bersamaan, rakyat masih banyak yang tidak tersentuh secara langsung oleh kebijakan pemerintah, sehingga menambah penderitaan rakyat yang di masa itu kemiskinan merajalela.

Akibat dinamika sosial yang terus-menerus terfokus pada politik, maka dengan sendirinya sektor lain terabaikan yang dikemudian hari memunculkan kesenjangan di berbagai lapisan masyarakat. Hal inilah yang dapat memicu berbagai konflik horisontal di mana-mana -- selain dari perpaduan kepentingan luar dan dalam negeri -- yang pada akhirnya rakyat kecil yang menjadi korban perubahan sosial yang dimotori oleh para pemimpin di masa itu. Hampir sudah dipastikan, setiap perubahan baik itu yang *progerss* maupun *regress* akan berdampak pada masyarakat banyak, apalagi yang menyangkut dengan kebijakan publik.

Di lanjutkan pada masa peralihan dari Orde Lama (Orla) ke Orde baru (Orba), perubahan demi perubahan tak dapat dihindari. Mulai pergantian pimpinan nasional sampai perangkat-perangkat aturan kenegaraan pun terjadi perubahan yang signifikan. Sebagaimana pengamat menyinggung bahwa, kebangkitan Orba adalah bagian antitesa dari keterpurukan Orla. Dengan begitu, dasar pemikiran untuk mengganti keseluruhan sistem yang diciptakan di masa Orla, adalah keharusan mutlak. Alhasil, pada awal rezim Orba, sebagian besar yang berkaitan dengan piranti suprastruktur dan

infrastruktur disesuaikan dengan kepentingan para penyelenggara negara yang berorientasi pada pembangunan nasional (*nation building*). Alih-alih, keberadaan seluruh partai politik pun lebih difokuskan pada semangat pembangunan nasional yang mengedepankan stabilitas di berbagai aspek.

Karena bertolak dari stabilitas itulah, di masa Orba, penyeragaman (*uniform*) aspirasi adalah sesuatu yang dianjurkan bahkan diharuskan, demi terciptanya pembangunan nasional yang dicita-citakan. Untuk mewujudkan hal yang demikian itu, diperlukan perangkat-perangkat pendukung, mulai dari kekuatan ekonomi sampai keamanan, tidak terkecuali *political power* dari lembaga-lembaga politik. Berbarengan pada saat itu pula, lawan-lawan politik pun dimarginalisasikan agar tidak memunculkan kristalisasi kekuatan yang dapat menghambat kebijakan-kebijakan rezim Orba.

Pada masa kejayaan Orba, perubahan masyarakat lebih ditekankan pada keserasian dan harmonisasi sosial, sehingga monoloyalitas terhadap penguasa menjadi tuntutan bagi segenap masyarakat. Perbedaan cara pandang, dapat ditolerir hanya dalam konteks sosial yang tidak berkaitan langsung dengan wilayah kekuasaan. Hampir-hampir kekuasaan Orba susah disentuh (*untouchable*) oleh aparat penegak hukum, yang disebabkan pilar kekuatannya merembes ke berbagai jajaran. Keberhasilan Orba – selain dari ketertiban politiknya (*political order*) -- menurut sebagian pengamat, adalah kesuksesannya dalam pengkonsolidasian kekuatan ekonomi dari hulu sampai hilir. Sehingga diakui atau tidak, pembangunan fisik pada zaman Orba adalah tonggak sejarah keberhasilan pembangunan Indonesia di mata dunia internasional – meski kejatuhan Orba juga diawali kegagalannya dalam bidang yang sama yakni ekonomi.

Pembahasan tentang tujuan dan perubahan sosial seperti di Indonesia, paling tidak dapat diambil contoh dari sejak tahun 1990-an atau selama dipenghujung kepemimpinan ORBA sampai akhir dekade tahun 2000. Dari satu dekade ini terdapat peristiwa-peristiwa nasional yang sempat menjadi *concern* para pemerhati atau pengamat tentang Indonesia baik dari luar (Indonesianis), maupun dari dalam (lokal). Dari hasil beberapa pengamatan, bahwa Indonesia pada periode tersebut mengalami perubahan-perubahan yang meliputi aspek agama, politik, ekonomi, sosial, budaya, dan teknologi. Dimensi perubahannya, mencakup perubahan tingkat struktur, kultur dan interaksional.

Semenjak Indonesia dipimpin rezim ORBA, Indonesia telah melakukan rekonstruksi di berbagai bidang yang mengarah pada “modernisasi” dengan slogannya yang dikedepankan “*nation building*” atau pembangunan nasional. Berpijak dari pembangunan di berbagai bidang dengan melalui programnya PELITA (Pembangunan Lima Tahun), para pemimpin ORBA menghendaki terwujudnya “suatu masyarakat adil dan makmur”, meskipun pada dataran realitanya masih adanya jurang kesenjangan. Terlepas dari analisis tentang kesenjangan tersebut—tekad untuk menangkap inspirasi tuntutan hati nurani rakyat—maka terwujudlah penyusunan program-program pembangunan. Perwujudan satu PELITA ke PELITA yang lain, hakikatnya dalam rangka untuk mencapai cita-cita bangsa Indonesia dan menjadikan Indonesia “tinggal landas”.

Pembangunan yang sedang dilakukan selama pemerintahan ORBA, merupakan varian dari modernisasi, industrialisasi dan perubahan sosial. Sedangkan pembangunan, di dalamnya termasuk proses dinamis yang merupakan usaha ke arah tingkat kesejahteraan dan keadilan yang lebih baik. Tetapi, suatu pembangunan yang baik dan terarah pun dapat

menciptakan problem-problem pembangunan yang lain. Pendekatan terhadap problematika pembangunan dan cara penyelesaiannya (*problem solving*), pada gilirannya melahirkan pemikiran strategi pembangunan (Bintoro Tjokroamijoyo, 1982:59).

Di samping itu juga, pemerintahan ORBA dalam pembangunannya lebih menekankan pada pembangunan ekonomi dan pengembangan sosial. Penekanan yang demikian ini tidak sedikit pula mengalami hambatan-hambatan, seperti halnya masalah jumlah penduduk, pengelolaan sumber-sumber alam, pertumbuhan ekonomi dan pendanaan pembangunan, perkembangan ekonomi dan pemerataan, kelembagaan dan ekologi internasional. Pada dasarnya, permasalahan tersebut dapat menimbulkan berbagai arah dan kecenderungan dalam perubahannya.

Selain itu pula, masalah proses modernisasi yang konotasinya perkembangan teknologi, ternyata banyak mempengaruhi kecenderungan dan intensitas perubahan dalam bidang agama, sosial dan budaya. Beberapa perubahan dan diskontinuitas kelembagaan khas yang merupakan bagian dari proses modernisasi yakni perubahan hubungan kerja, kekeluargaan dan hubungan-hubungan komunitas. Realitas yang demikian ini menimbulkan berbagai kerusuhan sosial atau konflik yang pada gilirannya menghilangkan kohesi sosial.

Pada masa pasca Orba yang berbarengan dengan *lengser*-nya rezim Soeharto -- yang lebih populer dengan sebutan masa reformasi -- mengalami perubahan yang sangat fundamental di berbagai bidang. Seperti halnya tumbangnya rezim Orla dan digantikan oleh rezim Orba, di masa reformasi pun unsur-unsur yang berkaitan dengan masa lalu nyaris tidak mendapat tempat. Meskipun sebagian besar penyelenggara negara dari pusat sampai daerah masih “orang-orang lama” atau “warisan” Orba. Untuk itu, mereka berusaha menjaga

image agar tidak dikategorikan sebagai bagian dari Orba dengan mengikuti alur perubahan yang sedang bergulir.

Secara geneologis, sepertinya semenjak Indonesia menuju era modern, baik dalam wujudnya yang empiris maupun yang dicita-citakan (*imagined modern Indonesia*), ia tak pernah lepas dari persoalan-persoalan besar yang melingkupinya. Sebagaimana yang terekam dalam sejarah, berbagai problematika telah tertransformasikan menjadi senyawa (*chamestry*) pada diri Indonesia. Terutama karena wacana tentang Indonesia, pada hakikatnya dipengaruhi dan dibentuk oleh persoalan-persoalan yang dihadapinya. Berbagai upaya juga ikut memberi warna terhadap diskursus tersebut, merupakan ikhtiar untuk menyelesaikan atau paling tidak dalam rangka meminimalisir dan menetralsisir masalah-masalah yang berlarut-larut menyelimuti Indonesia.

Dalam wacana global, apa yang dihadapi Indonesia bukanlah sesuatu yang bersifat unik. Maksudnya, Indonesia tidaklah sendirian ketika harus menghadapi berbagai tantangan modern. Dengan begitu, sebanding dengan pengalaman “negara-negara baru” (*the new state*) lainnya, Indonesia juga dihadapkan pada persoalan-persoalan besar, khususnya yang berkaitan dengan masalah modernisasi, pertumbuhan ekonomi, pembangunan politik dan lain sebagainya. Semua aspek itu, pada gilirannya akan menciptakan pola-pola perubahan pada masyarakat yang bisa jadi mengarah pada kemajuan, atau sebaliknya akan menciptakan kebangkrutan suatu bangsa.

Untuk merespon persoalan-persoalan yang dihadapi, titik-temunya adalah merujuk pada soal keseimbangan atau kesejajaran posisi negara *vis-à-vis* masyarakat. Secara sosiologis, hal ini menyangkut struktur potensi negara dan masyarakat, atau yang lebih tepatnya, struktur relasi antara negara di satu sisi dan masyarakat di sisi lain. Dalam konteks yang sepadan, dapat juga dimaknakan bagaimana mewujudkan

sebuah konstruk negara yang kuat di satu pihak, dan bangunan masyarakat yang juga kuat serta mandiri di pihak lain. Ini semua dalam rangka terwujudnya sebuah struktur hubungan antara keduanya yang bersifat partisipatif.

Sementara itu kecenderungan dan intensitas perubahan pada aspek agama itu sendiri, dapat ditelaah melalui pengamatan yang serius, semisal agama Islam, baik melalui umatnya maupun kiprah agama Islam itu sendiri dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Selintas terkesan kegairahan menghayati agama meningkat, terutama di kalangan masyarakat perkotaan yang *nota-bene* terdidik. Atau paling tidak pendidikannya relatif sudah mapan. Kenyataan ini tidak memberikan jaminan dan masih diragukan, apakah ini mencerminkan bertumbuhnya kekuatan agama (Islam) atau sebaliknya? Sebab hal ini berbarengan krisis kepercayaan terhadap lembaga-lembaga politik (parpol) yang bernuansa agama (Islam) dan adanya “tekanan-tekanan” terhadap para penganutnya.

Dari kenyataan demikian, nampak adanya – dapat disebut “ideologi” -- yang dapat menyaingi keberadaan agama (Islam). Indikasi ini lebih diperkuat dengan cara menghayati agama, di mana penghayatan dirasakan cukup apabila sudah melaksanakan kewajiban pribadinya dalam beribadah. Sedangkan tanggung jawab sosialnya kurang mendapat perhatian. Padahal semestinya ajaran agama bukan sekedar ibadah individu kepada Tuhan akan tetapi kewajiban kerja kemanusiaan atau amal shaleh dalam agama (Islam) lebih ditekankan.

Merujuk pada perspektif di atas, perubahan sosial di Indonesia sampai sekarang pun seiring dengan ritme perjalanan sejarahnya, yakni meliputi bidang agama, sosial, budaya, politik, ekonomi, dan berbagai bidang kehidupan yang lain. Perwujudan yang kongkrit dari perubahan tersebut, adalah

berupa upaya pembangunan yang terencana, termasuk di dalamnya sumber daya manusia. Tetapi dalam implementasinya, proses pembangunan tidak jarang menimbulkan disorientasi, seperti alienasi (keterasingan dan kerenggangan) dan dehumanisasi (“penjungkirbalikan” nilai-nilai kemanusiaan) bahkan konflik horisontal.

Hal ini sejalan dengan pandangan Faisal Ismail (2001:239), bahwa alienasi tersebut menyangkut hubungan manusia dengan Tuhan, manusia dengan manusia dan manusia dengan alam sekitarnya. Semua itu, akibat dari pola pembangunan yang lebih memprioritaskan aspek fisik atau kebendaan semata. Dehumanisasi semakin marak – eksis dari proses pembangunan yang mementingkan praktis-pragmatis di atas nilai-nilai kemanusiaan. Manusia tidak lebih dari obyek pembangunan ketimbang subyek pembangunan.

Kenyataan ini, pada gilirannya dapat menciptakan semangat penolakan dan perlawanan dari pihak yang merasa dimarginalkan. Teori sosiologi mendeskripsikan bahwa semakin kuatnya tekanan terhadap keberadaan kelompok tertentu, maka akan semakin mempercepat munculnya semangat militansi untuk mempertahankan eksistensinya. Begitu halnya di Indonesia, semakin represif para penguasa (semisal di era rezim Orba) membatasi aktivitas umat Islam, semakin tumbuh subur munculnya aliran-aliran yang bernuansa radikalisme (Adilan, 2018). Perubahan yang dihendaki oleh kelompok radikal keagamaan, biasanya cenderung revolusioner dan mendasar. Mereka beranggapan, bahwa dengan merubah secara mendasar seluruh aspek kehidupan manusia dan sekaligus melawan dari segala bentuk penindasan dan ketidakadilan, adalah sesuatu perwujudan kewajiban religius yang harus dilaksanakan.

Pada hakikatnya seluruh agama menghendaki adanya perubahan dalam setiap kehidupan manusia. “Agama” dan

“perubahan” merupakan dua entitas yang seperti berdiri masing-masing. Namun, belum tentu setiap dua entitas atau lebih, adalah sesuatu yang berbeda atau bahkan berlawanan. Kemungkinan saja dua entitas itu saling melengkapi (*complementary*), dan boleh jadi saling mensifati satu sama lain. Bisa juga, “agama” dan “perubahan” dipahami sebagai hal yang *overlapping*. Artinya, “perubahan” dalam pandangan sebagian kalangan, justru dianggap sebagai inti ajaran agama. Sebagian pengiat sosiologi dan sosiologi agama, seperti Ibnu Khaldun, Max Weber, Emile Durkheim, Peter L. Berger, Ali Syariati, Robert N. Bellah, dan yang lainnya menyiratkan pandangannya tentang hubungan antara agama dan perubahan sosial.

Makna “perubahan” kemudian dirumuskan oleh agama setidaknya Islam, sebagai keharusan universal – meminjam istilah Islam *sunnnahtullah* – agar dapat merubah dari kebodohan, kemiskinan, keterbelakangan, ketertindasan dan dari berbagai macam yang bersifat dehumanisasi menuju terwujudnya masyarakat/umat yang berprikemanusiaan dan berperadaban. Paling tidak, agama mengajarkan nilai-nilai seperti itu, selain doktrin-doktrin yang bersifat ritual. Sebab, dapat dibayangkan apabila kehadiran agama di tengah-tengah hingar-bingarnya akselerasi kehidupan manusia tidak dapat menawarkan semangat perubahan, maka eksistensi agama akan menjadi pudar. Dengan kata lain, kalau sudah demikian, tidak mustahil agama akan ditinggalkan oleh umatnya dan boleh jadi belakangan menjadi “gulung tikar” karena dianggap sudah tidak *up to date*.

Oleh karena itu, diperlukan pemahaman diskursus “agama” di satu sisi, dan “perubahan” di sisi lain -- sebagai bagian satu entitas yang tak dapat dipisahkan -- sebab yang satu mensifati yang lain. “Perubahan” berfungsi sebagai sifat “kecenderungan”, “titik tekan”, atau “melingkupi” keberadaan

agama. Ilustrasi ini dapat diambil contoh dari berbagai peristiwa di belahan dunia tentang perubahan sosial yang diakibatkan eksekusi dari agama, seperti, gerakan Protestan Lutheran, revolusi Islam Iran, atau belakangan kasus bom Bali di Indonesia.

Identifikasi di atas tidak hanya di fokuskan pada perubahan yang berorientasi *progress* (arah kemajuan) semata, tetapi ke arah *regress* (kemunduran) pun menarik untuk dijadikan contoh. Memang tidak selamanya perubahan yang diakibatkan sepak terjang agama dapat berdampak kemajuan peradaban bagi manusia. Tidak sedikit perubahan yang mengarah pada kemunduran (*regress*) sebuah peradaban bangsa tertentu –yakni seperti terjadinya perang Salib (antara Islam dan Kristen) atau konflik-konflik yang mengatasnamakan agama.

Sedangkan perubahan yang mengarah pada kemajuan (*progress*) peradaban manusia, posisi agama pun memberikan kontribusi yang sangat besar. Dengan agama, manusia dapat menebarkan perdamaian dan cinta kasih di antara sesama, optimis dalam menatap masa depan, menciptakan alat-alat teknologi untuk peningkatan kesejahteraan, menegakkan keadilan, sekaligus pemihakan terhadap golongan lemah. Tanpa itu, dapat dipastikan semakin lama sesuai dengan tuntutan zaman, agama akan ditinggalkan oleh pemeluknya dan pada akhirnya “gulung tikar” seperti yang di alami oleh agama-agama Mesir kuno. Meskipun acap kali tidak mudah untuk mensosialisasikan agama sebagai bagian dari spirit proses perubahan sosial.

Adalah ilustrasi yang menarik dari beberapa contoh kasus di Indonesia yakni, perubahan sosial yang dilandasi oleh semangat keagamaan seringkali menghadirkan pro-kontra di kalangan masyarakat. Sebagian masyarakat beranggapan, bahwa agama semestinya banyak mengambil peran dalam

berbagai aspek, terutama dalam rangka pengendalian masyarakat (*social control*). Mereka berdalih, secara *common-sense* menjadi lumrah kalau agama menjadi bagian yang tak terpisahkan dari berbagai aktivitas kehidupan sosial di Indonesia. Kenapa? Sebab mayoritas rakyat Indonesia adalah beragama. Kemudian masalah berkembang, yakni agama mana yang layak menjadi dominan mempengaruhi pola perilaku masyarakat? Pernyataan terakhir ini, dapat didiskusikan dalam konteks logika kekuasaan dengan lebih intens.

Sementara bagi sebagian masyarakat yang tidak menghendaki agama hadir di berbagai *moment*, beranggapan, agama adalah urusan privat dan sangat personal. Urusan yang berkaitan dengan persoalan seperti, politik, ekonomi, budaya, dan semua yang ada kaitannya dengan publik, maka tidak menjadi kemestian agama dilibatkan, apalagi agama tertentu. Semisal, kasus RUU APP, poligami dan lain sebagainya, merupakan potret fenomena komunitas yang berpaham perlunya pemisahan antara urusan agama pada satu sisi, dan urusan sosial di sisi lain. Komunitas ini berpendapat, untuk menjaga keutuhan bangsa tidak diperlukan kehadiran agama apapun dalam konstelasi pembangunan bangsa. Apalagi Indonesia menurut mereka, tidak mengenal paham teokrasi (negara agama).

Yang menjadi masalah kemudian adalah, apakah keberadaan agama cukup kita hadirkan hanya dalam urusan yang sifatnya privat/personal dan domestik. Dengan begitu, jargon keutuhan bangsa adalah harga mati dan mutlak harus dikedepankan ketimbang menjadikan agama tertentu sebagai pedoman atau norma pergaulan sosial. Ataukah dengan menghadirkan agama sebagai landasan norma bernegara dan berkebangsaan dapat menjamin akan adanya ketertiban masyarakat pada umumnya. Untuk memastikan *survival*-nya di antara kedua paham ini, sebetulnya lebih ditentukan oleh

“seleksi alam”, artinya, paham mana yang dapat menjamin ketertiban dan kelangsungan hidup masyarakat pada umumnya dan paham mana yang hanya sebatas pseudo-ideologi semata.

Dalam konteks pergolakan politik di Indonesia, belakangan ini banyak mengalami perubahan yang sangat signifikan. Semenjak pasca Orba, keberadaan partai politik yang bernuansa agama bermunculan seperti jamur di musim hujan. Kebanyakan mereka berpandangan bahwa, “idealisme-religiusitas” akan bisa digulirkan apabila memaksimalkan partisipasi politik secara langsung. Bagi mereka, pelajaran paling berharga adalah marginalisasi aspirasi politik partai bernuansa agama di era Orba. Oleh karena itu, peluang di era reformasi ini harus dimanfaatkan semaksimal mungkin untuk mewujudkan “obsesi” berpolitik dengan melibatkan agama secara eksplisit.

Terlepas dari apakah adanya partai politik aliran ini, hanya sekedar menarik minat partisipasi masyarakat beragama untuk kepentingan kekuasaan kelompok tertentu atau murni untuk mewujudkan sebuah refleksi semangat religiusitas. Maksud dari asumsi terakhir ini adalah, mendirikan partai politik agama dalam rangka merubah keberadaan masyarakat dengan nilai-nilai agama sebagai sumber utama untuk kehidupan berbangsa dan bernegara. Yang jelas, semenjak partisipasi politik keagamaan dilembagakan, memberikan warna tersendiri dalam percaturan politik di Indonesia. Paling tidak, dalam konteks demokrasi modern, fenomena yang demikian ini menjadi “batu uji” sebuah makna sejati dari demokrasi.

Masalah lain yang tidak kalah pentingnya untuk didiskusikan adalah, Indonesia yang dikenal mayoritas beragama, belum nampak terrefleksikan dalam perilaku sehari-hari. Agama mungkin hanya sebatas identitas formalistis semata (melengkapi administrasi KTP). Pernyataan ini

sepertinya “sumir” dan “sinisme” untuk masyarakat beragama pada umumnya. Tetapi ditilik dari realitas yang berkembang, banyak indikasi yang mendukung pernyataan ini, semisal merebaknya kasus KKN (korupsi, kolusi dan nepotisme) di seantero Nusantara. Padahal “oknum” yang melakukan praktek KKN *notabene* beragama, bahkan mungkin lebih terdidik. Hal ini menandakan bahwa “nafsu sawhat” materialisme lebih dominan ketimbang semangat keberagamaan. Dari konteks yang demikian ini, ternyata keberadaan agama di Indonesia belum dapat mengejawantah dalam proses perubahan sosial ke arah yang lebih progres atau lebih baik.

Atas dasar demikian, proses perubahan sosial tidak dapat dilepaskan dari tanggung jawab seluruh masyarakatnya, terutama para pemeluk agama. Dalam konteks sosiologis (fungsional-struktural), merubah masyarakat ke arah yang lebih baik dan produktif, merupakan sebuah keharusan yang tidak dapat dihindari. Dengan kata lain, umat beragama dengan semangat ajarannya, bukan saja memikul tanggung jawab untuk memperkuat nilai-nilai moral, etik dan spiritual sebagai landasan pembangunan, tetapi juga dituntut untuk memerankan fungsi inspiratif, korektif, kreatif dan integratif agama ke dalam proses keharmonisan sosial. Berhubungan dengan itu, tugas merubah kondisi sosial ke arah yang lebih baik, bukan sekedar sebagai tugas kemanusiaan, akan tetapi sekaligus merupakan pengamalan sejati ajaran setiap agamanya.

J. Agama dan Sekularisme

Istilah sekularisasi dan sekularisme seringkali menjadi perhatian serius bagi kalangan agamawan, meskipun

kadangkala dari sebagian mereka berupaya untuk tidak mempersoalkan keberadaan paham tersebut. Bagi kalangan agamawan yang masih mempertahankan konservatisme-normatif, mereka akan mengambil posisi anti-tesa (perlawanan) dengan sekularisme. Sedangkan sebagian agamawan modernis beranggapan bahwa kehadiran sekularisme, berbarengan dengan modernisasi yang sama-sama tidak dapat dielakkan, maka sangat diperlukan formulasi yang mengakomodir dan mensintesakan ajaran-ajaran agama dengan gagasan-gagasan sekuler. Kelompok terakhir ini biasanya lebih mengedapankan “kompromi” ketimbang perlawanan ketika menghadapi paham-paham sekularisme. Tegasnya – meminjam istilah Peter L. Berger -- mereka berusaha mencoba menghadirkan agama yang tersekulerkan (*sekularized religion*). Agar lebih komprehensif dalam memahami hakikat sekularisme, maka perlu ada penjelasan tentang definisi dan latarbelakangnya.

Sekularisme diambil dari kata sekular atau bahasa latinnya *saeculum* yang berarti dunia atau yang bersifat duniawi. Dalam pengertian yang secara umum dipahami, *sekularisme adalah paham atau pandangan hidup yang otonom atau mandiri dan berkeinginan lepas dari intervensi agama atau Tuhan dan hal-hal yang bersifat supranatural*. Paham sekularisme beranggapan bahwa dalam melakukan segala aktifitas seperti berpolitik, ekonomi, kesenian dan sebagainya harus lepas dari unsur agama dan perihal yang bernuansa supernatural. Ada pula yang menisbatkan sekularisme atau lebih tepatnya sekularisasi, sebagai suatu proses untuk melakukan devaluasi radikal terhadap tradisi yang karena proses sejarah, telah dianggap menjadi bagian dari agama. Ada juga yang berpendapat, sekularisasi hanya berkaitan dengan sistem sosial saja. Dengan begitu, menurut Harvey Cox yang dikutip Bachtiar, sekularisasi tidak serta

merta mencabut secara keseluruhan akar-akar atribut agama (Bachtiar Effendi: 2001:12).

Pada umumnya, sekularisasi menurut Donald Eugene Smith (1985) dicirikan dengan (1) pemisahan pemerintahan dari ideologi-ideologi keagamaan dan struktur-struktur keagamaan, dan (3) penilaian silang (*transvaluation*) atas kultur politik guna menekankan tujuan-tujuan dan alasan-alasan keduniaan yang tidak transenden, serta sarana-sarana yang pragmatis; itulah yang disebut dengan nilai-nilai politik sekuler.

Masih menurut Donald, bahwa tiga aspek sekularisasi di atas merupakan perwujudan universal di dalam perkembangan pemerintahan-pemerintahan modern lebih dari satu setengah abad yang lalu. Paling tidak, yang dimaksud aspek universalitas adalah substansinya, yakni pemisahan yang fundamental antara agama dan pemerintahan. Contoh di Negara maju seperti Inggris, bahwa pemerintahan telah memperluas fungsi-fungsi secara besar-besaran di dalam bidang hukum dan pendidikan atas biaya-biaya agama tradisional, dan bahwa proses politik pada dasarnya sangat sekuler dan pragmatis.

Sementara di dunia berkembang belakangan ini, pemerintahan-pemerintahan yang berpaham sekularisasi menemukan formula bahwa, aspek-aspek pemisahan diantara kedua hal tersebut dicapai tanpa menghadapi kendala-kendala yang serius. Hal itu disebabkan cara penanganannya melalui proses legitimasi-konstitusi, atau pembuatan undang-undang yang berkaitan dengan pengaturan kedua lembaga tersebut. Dan lebih-lebih dalam mensahkan perundangan-undangannya melalui legitimasi para elite politik yang dominan, sehingga lebih mudah dalam menerbitkan dan mensosialisasikannya.

Sekulerisme dalam proses berikutnya, secara garis besar menjadi sebuah “ideologi” yang menyatakan bahwa

sebuah institusi atau lembaga apapun harus berdiri terpisah dari agama atau kepercayaan tertentu. Para penganut sekulerisme beranggapan, bahwa perlunya kebebasan beragama dan kebebasan dari pemaksaan kepercayaan dengan menyediakan sebuah “ruang netral” dalam masalah kepercayaan serta tidak memprioritaskan sebuah agama tertentu. Sekulerisme juga merujuk ke pada anggapan bahwa seluruh aktivitas manusia -- terutama yang bernuansa politik -- harus berdasarkan bukti konkrit dan fakta. Dalam hal ini, agama tidak mempunyai kewenangan untuk mempengaruhi setiap kegiatan politik atau urusan kenegaraan, karena dianggap bukan *domain* dari agama.

Sebenarnya istilah sekulerisme pertama kali digunakan oleh penulis Inggris George Holyoake pada tahun 1846. Meskipun istilah yang digunakannya adalah baru, akan tetapi konsep kebebasan berpikir seperti yang digagas oleh paham sekulerisme sebenarnya telah ada sepanjang sejarah. Salah satunya adalah ide-ide sekuler yang menyangkut pemisahan ajaran filsafat dan agama dapat dirunut dari ajaran filsafat Ibnu Rusyd. Menurut Holyoake bahwa dia menghadirkan sekulerisme untuk menjelaskan pandangannya yang mendukung tatanan sosial terpisah dari agama, tanpa merendahkan atau mengkritik sebuah kepercayaan beragama.

Sebagai seorang penganut Agnostik, Holyoake berpendapat bahwa kemunculan paham sekulerisme bukanlah untuk melawan Kristianitas (agama). Akan tetapi sekulerisme hendak mengatakan bahwa ada kebenaran lain selain kebenaran agama, yakni kebenaran yang dihasilkan oleh kebenaran sekuler, yang kondisi dan sangsinya berdiri secara mandiri dan berlaku selamanya. Pengetahuan sekuler adalah pengetahuan yang didirikan di dalam hidup ini, berhubungan dengan hidup ini, membantu tercapainya kesejahteraan di dunia

ini, dan dapat di uji oleh pengalaman (empirik) di dunia ini pula.

Dalam pengertian yang secara umum dipahami, bahwa sekularisme adalah upaya menuju pemisahan antara agama dan pemerintahan. Maksud dari paham ini untuk memprivatisasikan urusan agama sebagai sesuatu yang sangat pribadi, tanpa harus melibatkan dirinya ke dalam urusan politik atau kenegaraan. Hukum negara merupakan hasil murni dari “tangan” manusia tanpa campur “tangan” Tuhan (agama). Hal ini berakibat pada berkurangnya ketergantungan pemerintahan terhadap agama dan sekaligus mengantikan hukum keagamaan dengan hukum sipil. Selain itu pula, menghilangkan perbedaan yang tidak adil dengan dasar agama, sehingga diperkirakan akan menunjang praktek demokrasi dengan melindungi hak-hak kalangan beragama minoritas.

Penting untuk dicatat, bahwa sebagian agama menerima hukum-hukum utama dari masyarakat yang demokratis, namun mungkin sebagian mereka masih akan mencoba untuk mempengaruhi keputusan politik dengan unsur-unsur agama. Kalau upaya itu sulit, biasanya aliran agama yang lebih “fundamentalis” berusaha untuk menentang kalangan sekularis. Pada saat yang sama dukungan akan sekularisme datang dari minoritas keagamaan yang memandang sekularisme politik sebagai hal yang penting untuk menjaga persamaan hak. Negara-negara yang umumnya dikenal sebagai negara sekuler diantaranya adalah Kanada, India, Perancis, Turki, dan Korea Selatan, walaupun tidak ada dari negara ini yang bentuk pemerintahannya sama satu dengan yang lainnya.

Dalam konteks sosiologi agama, bahwa masyarakat Eropa dan sekutu pada umumnya di anggap sebagai masyarakat sekuler. Hal ini di karenakan kebebasan beragama mendapat ruang dan kesempatan luas yang dilindungi oleh konstitusi, dan juga karena dukungan masyarakat umum bahwa

agama tidak menentukan keputusan politis. Tentu saja, dalam hal tertentu pandangan moral yang muncul dari tradisi keagamaan tetap penting sebagian dari negara-negara ini. Apalagi sekulerisme tidak serta merta berpaham Ateisme, sebab tidak sedikit para tokoh sekularis adalah seorang yang religius. Sekalipun demikian, paham Sekulerime ini adalah komponen penting dalam ideologi Humanisme-Sekuler, yang sangat tertutup (*closed system*) dari anasir agama.

Para pendukung sekularisme menyatakan bahwa meningkatnya pengaruh sekularisme dan menurunnya pengaruh agama di sebagian negara Eropa dan sekitarnya adalah hasil yang tak terelakan dari Pencerahan dan Revolusi Industri. Dengan demikian, dampak yang timbul pada masa itu adalah sebagian masyarakat mulai beralih kepada ilmu pengetahuan (Positivisme) dan Rasionalisme dan menjauh dari agama dan takhyul.

Sementara penentang sekularisme memandang bahwa sikap-sikap yang ditunjukkan oleh para sekularis itu justru paradoks dengan kenyataan. Mereka beranggapan, tidak sedikit pemerintahan sekuler menciptakan lebih banyak masalah ketimbang pemerintahan yang religius. Semisal golongan Kristiani di sebagian Negara Eropa menunjukkan bahwa negara Kristen dapat memberi lebih banyak kebebasan beragama daripada yang sekuler. Seperti contohnya negara Norwegia, Islandia, Finlandia, dan Denmark, yang satu sisi mempunyai hubungan konstitusional antara gereja dengan Negara. Namun di sisi lain, mereka juga dikenal lebih progresif dan liberal dibandingkan negara tanpa hubungan seperti itu. Seperti contohnya, Islandia adalah termasuk dari negara-negara pertama yang melegal kan aborsi, dan sebaliknya, pemerintahan Finlandia menyediakan dana untuk pembangunan masjid, serta pengembangan bagi agama-agama lainnya. Meski pada gilirannya, keberadaan agama di dataran

Eropa secara umum mengalami situasi fluktuatif yang dikarenakan bermunculan ajaran filsafat yang *nota-bene* minus agama/teologi.

Kenyataan yang demikian ini didukung oleh fakta sejarah bahwa awal paham sekularisme muncul pada abad 18 di dataran Eropa Barat yang beriringan dengan munculnya zaman pencerahan (*enlightenment*), yang juga merupakan bagian dari awal kebangkitan madzhab Materialisme Barat. Ada beberapa akibat yang disebabkan munculnya sekularisasi di Eropa Barat pada saat itu, antara lain: *pertama*, otoritas agama (gereja) dibatasi hanya pada masalah-masalah rohani dan sifatnya individualistis. *Kedua*, pembatasan yang jelas antara agama dan negara. *Ketiga*, menipisnya pengaruh agama (gereja) dan para agamawannya. *Keempat*, maraknya paham Materialisme dan Positivisme.

Pada abad-abad berikutnya, makna sekularisasi menjadi semakin berkembang menjadi sebuah *gerakan* dan *ideologi*. Yang dimaksud dengan sekularisasi bentuk *gerakan*; memahaminya hanya meletakkan pada proporsi yang sebenarnya, yaitu tidak memprofankan yang sakral atau mensakralkan yang profan. Atau bahkan mencampuradukkan antara keduanya. Gerakan sekularisasi yang semacam ini, berupaya untuk mengartikulasikan premis keagamaan ke dalam makna yang proporsional. Artinya, bagaimana memaknai doktrin-doktrin keagamaan disesuaikan dengan konteks peristiwa-peristiwa tertentu. Sementara sekularisasi dalam bentuk *ideologi*; cara memahaminya lebih ekstrim yaitu sama sekali memisahkan seluruh urusan duniawi dengan agama sehingga tanpa ada satupun aktivitas yang melibatkan agama atau Tuhan. Bahkan belakangan bentuk yang terakhir ini di beberapa wilayah Eropa menjadi paham atau aliran seperti humanisme-sekuler, lebih ekstrimnya materialisme (atheisme).

Seperti yang sudah dikemukakan di awal, bahwa ide sekularisasi merupakan salah satu eksekusi dari keberadaan modernisasi. Sebagian ahli sosiologi agama berpendapat, modernisasi pada dasarnya dapat menyebabkan merosotnya peran agama, baik dalam ranah masyarakat maupun ranah individu. Dengan begitu, modernisasi membawa pengaruh sekularisasi di berbagai bidang, tetapi pada saat yang sama, modernisasi juga telah membawa gerakan-gerakan tandingan atau anti-sekularisasi (*powerful movements of counter-secularization*). Selain itu pula, sekularisasi pada level masyarakat, belum tentu berimbas pada sekularisasi pada level individu.

Memang, terdapat dua kutub yang saling berseberangan, satu pihak sebagian besar para pencetus modernisasi dan yang menganggap diri mereka sebagai manusia yang berfikir progresif -- ide sekularisasi merupakan jalan yang paling tepat, setidaknya untuk membersihkan fenomena agama yang dianggap “terbelakang”, “tahayul, atau “reaksioner”. Di pihak lain, umat beragama, terutama yang tradisional/ortodoks berkeyakinan bahwa modernisasi dan sekularisasi mempunyai andil untuk meminggirkan peran agama. Sehingga sebagian besar mereka merasa terusik dan menganggap modernisasi plus sekularisasi sebagai musuh yang harus ditentang. Tegasnya, ada dua cara pandang dalam menyikapi hal tersebut, satu pihak bersikap *adaptation* dan *rejection* di pihak lain.

Di beberapa negara berkembang dan modern, institusi agama tertentu -- seiring berjalannya waktu, telah kehilangan kekuatan dan pengaruhnya dalam masyarakat. Kendati demikian, keyakinan dan praktek-praktek keagamaan terus berkembang dalam kehidupan individu, kadangkala membentuk institusi yang bernuansa keagamaan dan kadang pula memotivasi semaraknya semangat keagamaan di

lingkungan masyarakat. Di samping itu juga, institusi-institusi yang bercirikan agama masih dapat berperan dalam masyarakat, sekalipun relatif sedikit orang yang meyakini dan mengamalkan agama yang dihadirkan institusi tersebut.

Belakangan fenomena sekularisasi di negara-negara Barat (pelopor ide sekularisasi) dan di beberapa belahan dunia lainnya, secara kualitatif menurun dan kurang bergairah. Realitas yang demikian ini, berbarengan dengan bangkitnya spiritualitas dan maraknya aliran-aliran keagamaan yang menawarkan alternatif *problem solving* untuk mengatasi krisis identitas masyarakat modern. Indikasi tersebut didukung dengan adanya; *pertama*, bangkitnya agama secara umum, dengan dibuktikan *resistensi* yang kuat akan ide-ide sekuler. *Kedua*, munculnya aliran evengelisme atau missionaris dan fundamentalisme. Hal ini merupakan bagian dari kontrol gereja atau para agamawan terhadap perkembangan agama mereka. *Ketiga*, semakin maraknya kegiatan keagamaan dengan ditandai masih banyaknya anggota (jamaah) di tempat-tempat ibadah. *Keempat*, secara statistik penduduk yang beragama di beberapa negara bertambah. *Kelima*, semakin kuat gesekan dengan aliran sekularisme/materialisme, keberadaan agama semakin banyak peminat dan pembela (fanatisme), dan *keenam*, banyaknya problem kehidupan yang tidak dapat dijawab oleh aliran materialisme, serta tumbangannya kampsium filsafat dialektika-materialisme (atheisme) di Eropa Timur dan sekitarnya.

K. Agama Dan Kekerasan

Hampir dapat dipastikan, bahwa semua agama yang ada di muka bumi ini mengajarkan dalam doktrinnya tentang kebaikan dan kedamaian hidup manusia. Islam mengajarkan kasih sayang (rahmat) bagi seluruh alam, Kristen mengajarkan

cinta kasih, Buddha mengajarkan kesederhanaan, dan Konfusianisme mengajarkan kebijaksanaan (Wibisono, 2015).

Sebagai ilustrasi, agama Islam dalam sejarahnya menyebarkan ajarannya secara damai oleh para nabinya, kecuali bila sangat terpaksa karena orang kafir melakukan tindakan ofensif, mereka terpaksa melawannya dengan perang pula. Jadi, pedang dilawan dengan pedang. Namun demikian, meskipun terjadi peperangan menghadapi orang-orang non-muslim (kafir), tetapi watak Islam sebagai agama perdamaian tidak hilang. Sehingga kesan Islam sebagai agama perdamaian yang mengajarkan kasih sayang bagi segenap alam, tidak terbantahkan. Begitu juga agama-agama besar lainnya, selalu mengedepankan pesan-pesan perdamaian ketimbang kekerasan (Wahid, 1998).

Dengan begitu, pada hakikatnya di satu sisi tujuan luhur setiap manusia dan semua agama menjunjung tinggi nilai-nilai perdamaian dan komitmen terhadap anti-kekerasan, tetapi di sisi lain, mengapa kekerasan atas nama agama itu selalu terjadi dengan mengorbankan umatnya yang tidak sedikit jumlahnya? Konflik atas nama agama selama berabad-abad merupakan tragedi sejarah kemanusiaan terburuk yang telah dan terus menerus berlangsung dalam peradaban manusia. Dan sampai kapankah konflik atas nama agama ini berakhir? Atau tidak akan pernah berakhir? Hal ini nampak paradoks, sebab satu sisi agama mengajarkan nilai-nilai luhur tentang perdamaian, tetapi di sisi lain agama juga bertanggung jawab terhadap terjadinya pertumpahan darah sesama manusia.

Pertanyaan berikutnya yang layak dikemukakan adalah, mengapa agama-agama yang mengajarkan perdamaian, kasih sayang, ketentraman dan berbagai norma-norma ideal lainnya, kemudian terkesan tampil dengan bringas, garang dan menakutkan? Dan ironisnya, stigma agama – bagi sebagian sosiolog dan antropolog—selalu dihubungkan dengan

radikalisme, ekstrimisme, bahkan terorisme. Lebih-lebih, agama juga dikaitkan dengan tragedi pembantaian, penghancuran gedung, bom bunuh diri, dan yang sejenisnya hingga kesan yang nampak adalah agama kerap menampilkan sosok yang menakutkan ketimbang menyejukkan (Mutaqin, dan Ahmad, 2019; Hamdani, dan Rahim, 2018).

Pernyataan di atas, seringkali dijadikan standarisasi bagi mereka yang “sinis” terhadap keberadaan agama-agama di dunia, meskipun ideologi-ideologi lain selain agama seperti Marxisme dsb juga mempunyai “saham” yang tidak sedikit terhadap pembantaian jutaan manusia, contoh *Killing Field* yang terjadi di Kamboja oleh milisi Khmer Merah dan masih banyak contoh yang serupa. Tetapi, setuju atau tidak, realitas historis mencatat bahwa konflik atas nama agama seringkali mewarnai sejarah jatuh-bangunnya sebuah bangsa dan peradaban manusia. Contoh kasus, perang Salib yang memakan waktu kurang-lebih 2 abad lamanya hingga dampaknya mewarisi pada generasi berikutnya.

Menurut Samuel P. Huntington (2000) bahwa perbedaan tidak mesti konflik, dan konflik tidak harus berarti kekerasan. Dalam dunia kontemporer, konflik-konflik yang paling mudah menyebar dan sangat penting sekaligus paling berbahaya bukanlah konflik antarkelas sosial, antar golongan kaya dengan golongan miskin, atau antara kelompok-kelompok (kekuatan) ekonomi lainnya, tetapi konflik antara orang-orang yang memiliki entitas-entitas budaya yang berbeda-beda. Namun, selama berabad-abad, perbedaan entitas agama telah menimbulkan konflik yang paling keras dan paling lama, paling luas, dan paling banyak memakan korban. Dalam citranya yang negatif, agama telah memberikan kontribusi terhadap terjadinya konflik, penindasan dan kekerasan. Agama telah menjadi tirani, di mana atas nama Tuhan orang

melakukan kekerasan, menindas, melakukan ketidakadilan dan pembunuhan.

Tipologi Kekerasan

Thomas Santoso dalam bukunya yang berjudul *Kekerasan Agama Tanpa Agama*, menyatakan bahwa manusia melakukan kekerasan karena kecenderungan bawaan (*innate*) atau sebagai konsekuensi dari kelainan genetik atau fisiologis. Untuk itu Thomas membagi tiga perspektif dalam memotret kekerasan yang dilakukan oleh manusia, antara lain:

Golongan pertama, perspektif biologi; yang berpandangan bahwa hubungan kekerasan dengan keadaan biologis manusia. Pendekatan ini ternyata menemui kegagalan dalam memperlihatkan faktor-faktor biologis sebagai penyebab kekerasan. Sejauh ini belum ada bukti ilmiah yang menyimpulkan bahwa manusia dari pembawaannya memang suka kekerasan. Sehingga perspektif ini dianggap kurang valid dalam memberikan bukti bahwa karakter kekerasan manusia ditentukan oleh tanda-tanda biologis.

Golongan kedua, perspektif fisiologi, berpandangan bahwa kekerasan sebagai tindakan yang terkait dengan struktur. Perspektif ini mendefinisikan kekerasan sebagai segala sesuatu yang menyebabkan orang terhalang untuk mengaktualisasikan potensi diri secara wajar. Kekerasan struktural menunjukkan bentuk kekerasan tidak langsung, tidak tampak, statis serta memperlihatkan stabilitas tertentu. Dengan demikian kekerasan tidak hanya dilakukan oleh aktor/kelompok aktor semata, tetapi juga oleh struktur seperti aparaturnegara.

Lebih detail lagi Thomas yang mengutip Graziano menjelaskan keterlibatan struktur negara lewat pelbagai cara, strategi dan tindak kekerasan, seraya secara hipokrit mengalihkan tanggung jawab ekses perbuatan tersebut kepada

rakyat. Contoh kongkrit seperti yang terjadi di Indonesia dalam penanganan kelompok-kelompok demonstran dengan tindakan represif aparat keamanan. Atau dalam penertiban PKL oleh aparat Satpol PP selalu dengan cara-cara kekerasan yang ujung-ujungnya rakyatlah yang selalu menjadi sasaran kesalahan. Begitu juga kaitannya antara agama dan kepentingan politik atau kekuasaan, bahwa kekerasan bisa terjadi karena negara memanfaatkan agama, atau bisa pula agama memanfaatkan negara.

Golongan ketiga, perspektif psikologi, berpendapat bahwa kekerasan sebagai *interconnecting* antara aktor dan struktur seperti dikemukakan Jeniffer Turpin & Lester R. Kurtz (1997). Pandangan ini menyatakan bahwa konflik bersifat endemik bagi kehidupan masyarakat (konflik sebagai sesuatu yang ditentukan dan rekayasa). Terdapat beberapa sarana alternatif untuk menyatakan/menyampaikan konflik sosial, dan untuk menyampaikan masalah kekerasan dengan efektif diperlukan perubahan dalam organisasi sosial dan individu.

Dalam hal ini, masalah kekerasan merupakan salah satu masalah pokok dari kehidupan modern, terdapat hubungan kekerasan level mikro-makro dan antara aktor-struktur (pemecahan masalah kekerasan struktural mengharuskan kita berkecimpung dalam kekerasan aktor, demikian sebaliknya). Ilustrasi yang paling sesuai dengan perspektif ini adalah kekerasan diciptakan oleh penguasa/aktor yang mempunyai *powerfull* untuk selanjutnya merekalah yang membuat solusinya sekaligus menciptakan figur “*problem solver*” untuk dijadikan “Ratu Adil”. Kekerasan yang jenis ini lebih mengedepankan pendekatan interdisipliner dan merupakan cara yang paling menjanjikan untuk memahami kekerasan secara holistik. Dan biasanya, aktor-aktor kekerasan jenis ini dilakukan oleh para ahli yang menguasai dunia intelijen, baik dari pihak penguasa intern, atau lebih luasnya dari pihak

ekstern, seperti keterlibatan CIA (intelijen USA) dalam memporak-porandakan negara-negara berkembang.

Kekerasan: Doktrin Agama atau Distribusi Otoritas

Kaitanya dengan hal ikhwal di atas, pertanyaan yang muncul kemudian, ‘mengapa kekerasan politik-agama bisa terjadi?’ Seperti yang dinyatakan Thomas bahwa kekerasan politik dimulai dari diri aktor. Dia menyatakan bahwa individu/kelompok tertentu yang melakukan kekerasan seringkali disebabkan situasi yang tidak menguntungkan pada dirinya. Situasi yang dimaksud seperti terjadinya ketidakadilan, ketertindasan yang terus-menerus, sehingga memunculkan kemarahan-kemarahan dalam rangka memberikan respons pada sumber penyebab kemarahan tersebut.

Lebih-lebih bagi mereka yang mempunyai legitimasi melalui doktrin-doktrin teologi/agama untuk melakukan perlawanan dari ketertindasan, maka kekerasan yang ditempuhnya merupakan bagian dari interpretasi ketaatan beragama. Hal ini sejalan dengan pendapat Ali Shariati tentang agama sejati (Islam) adalah yang senantiasa melakukan perlawanan dari ketertindasan baik secara fisik maupun mental. Sebab menurutnya (Shariati), bahwa perlawanan-perlawanan itu merupakan keharusan religius yang diperintahkan oleh Tuhan, apabila umat selalu dalam keadaan tertindas. Artinya, pendekatan konflik sewaktu-waktu dapat dilakukan tergantung sebab-musabab yang mendapat dukungan legitimasi teologis. Max Weber dalam *The Sociology of Religion*, mengatakan bahwa pengorbanan manusia dengan harapan-harapan keduniawian didorong oleh magisme atau religiusme. Dengan kata lain, pengorbanan yang dilakukan oleh manusia yang mengandung unsur “kekerasan” itu diperintah oleh agama atau magis.

Di samping itu pula, kadangkala kekerasan politik-agama dalam kerusuhan dipengaruhi secara bersamaan oleh tekanan struktur sosial yang menghimpit mereka dalam kehidupan sehari-hari akibat perlakuan yang tidak adil, ketidakjujuran, kesenjangan sosial dan ekonomi. Apalagi keadaan yang demikian itu tidak jarang ditunggangi dengan motivasi kepentingan pribadi dari sebagian mereka yang mempunyai kepentingan politik kekuasaan. Ditambah lagi perasaan bahwa kelompok agamanya yang merasa dipinggirkan oleh kelompok agama lain juga menimbulkan radikalisasi agama.

Jika dilihat dari doktrin agama yang mengajarkan tentang nilai-nilai kemanusiaan, semestinya tidak menimbulkan kekerasan. Akan tetapi realitas, kerap kali agama menunjukkan fenomena kekerasan apabila bersentuhan dengan aspek lain, misal kepentingan kelompok/madzhah atau lebih luas lagi demi ambisi politik kekuasaan. Seringkali dalam konteks ini agama selalu disalahgunakan dan disalahartikan baik dari aspek eksternal maupun internal. Dari aspek eksternal, agama profetik (kenabian) seperti Yahudi, Kristen dan Islam cenderung melakukan kekerasan segera setelah identitas mereka terancam. Dari aspek internal, agama profetik tendensi melakukan kekerasan karena merasa yakin tindakannya berdasar legitimasi Tuhan. Oleh karena itu, pemahaman agama atau bagaimana agama diinterpretasi merupakan salah satu alasan yang mendasari kekerasan politik-agama.

Dalam memainkan “bandul” pendulum kekuasaan, agama telah dimanipulasi oleh para penguasa untuk kepentingan politik sebagai upaya untuk membebaskan dirinya dari kewajiban moral jika merasa eksistensinya terancam. Sehingga radikalisme dan kekerasan telah dibingkai “agama” sebagai ekspresi keinginan untuk menetralkan dosa. Kekerasan dilegitimasi oleh negara untuk mempertahankan kekuasaan.

Dalam sejarah peradaban Islam misalnya, terbunuhnya ketiga *khulafa al rasyidin* (Umar, Ustman dan Ali) oleh lawan politiknya dari kalangan internal umat Islam, merupakan bukti kuat bahwa agama selalu dijadikan kedok pembenaran melakukan kekerasan antar sesama demi kekuasaan (politik). Pemikir muslim, seperti Abid al-Jabiry (1994), melihat peristiwa itu sebagai awal sakralisasi kekerasan guna mendapatkan otoritas politik. Kekerasan dan ambisi politik ibarat dua sisi mata uang logam yang tak bisa dipisahkan. Akibat dari tragedi ini pun, melahirkan Ilmu Kalam (teologi Islam) sebagai perwujudan transformasi dari paradigma politik ke paradigma teologi.

Pada periode berikutnya, merebaknya kekerasan pada masa dinasti Umayyah, Abbasyiah dan yang lainnya dalam rangka mempertahankan posisi politik mereka yang pada gilirannya memunculkan kelompok-kelompok Islam radikal yang memakan banyak korban jiwa manusia. Seperti halnya peristiwa pembantaian Saidina Husain, cucu Nabi Muhammad SAW di padang Karbala oleh kalangan internal umat Islam sendiri yang berbeda kepentingan politik demi mempertahankan kekuasaannya. Dengan demikian, munculnya kelompok-kelompok Islam radikal lebih dominan disebabkan oleh kepentingan kekuasaan kelompok/individu tertentu dengan menggunakan bahasa agama sebagai alat legitimasi. Ironisnya, sebagian para penganut agama itu sendiri tidak menyadari bahwa peristiwa kekerasan yang “seakan-akan” atas nama agama itu ternyata demi kepentingan untuk merebut atau mempertahankan kekuasaan politik baik individu maupun kelompok.

Idiom kekerasan dalam agama sering disebut juga dengan radikalisme agama. Secara etimologis, radikalisme berasal dari kata *radix*, yang berarti akar. Seseorang yang bersikap radikal itu adalah orang yang menghendaki perubahan

terhadap situasi *status quo* dengan membongkar sampai ke akar-akarnya. Menurut kamus Indonesia Populer menjelaskan bahwa, “orang radikal adalah seseorang yang menyukai perubahan-perubahan cepat dan mendasar dalam hukum dan metode-metode pemerintahan” (*a radical is a person who favors rapid and sweeping changes in laws and methods of government*). Dengan demikian radikalisme dapat dimaknakan sebagai suatu sikap atau keadaan yang mendambakan perubahan terhadap *status quo* dengan jalan menghancurkannya secara totalitas, dan menggantinya dengan sesuatu yang baru, yang sama sekali berbeda. Biasanya cara yang digunakan bersifat revolusioner, artinya menjungkirbalikkan nilai-nilai yang ada secara drastis lewat kekerasan (*violence*) dan aksi-aksi yang ekstrem (Amin Rais, 1999).

Secara sosiologis, setiap perilaku radikal kerap kali dikaitkan dengan pola perubahan sosial dalam bentuk yang lebih ekstrem dan sarat dengan konflik, termasuk radikalisme dalam agama yang disertai dengan perilaku-perilaku kekerasan. Selain itu pula, kekerasan yang mengatasnamakan agama – seperti yang dikemukakan sebelumnya -- tidak serta-merta perintah agama atau bagian dari doktrin yang mengharuskan pendekatan konflik *an-sich* dalam setiap penyelesaian masalah. Namun, realitas tidak sedikit membuktikan bahwa konflik-konflik sosial lebih dikarenakan persoalan *sharing* otoritas yang tidak merata alias tidak adil (*fair*). Perihal ini sependapat dengan sang teoritis konflik modern Ralf Dahrendorf yang dikutip George Ritzer & Douglas JG (2005), menyatakan munculnya konflik sosial sistematis di semua asosiasi disebabkan terjadi perbedaan pendistribusian otoritas. Arti kata, otoritas atau kekuasaan lah selama ini yang menjadikan penentu utama konflik individu atau kelompok yang

belakangan ini marak diberbagai belahan dunia, tidak terkecuali di Indonesia.

Sekedar ilustrasi dari teori tersebut diatas, seperti proses perjalanan kepemimpinan Soeharto (rezim Orba), banyak yang dapat dipetik untuk dijadikan proses pembelajaran yang berharga bagi warga-bangsa Indonesia. Paling menarik untuk direview adalah model distribusi otoritas yang dilakukan rezim Orba, yaitu perpaduan yang tidak seimbang antara model fungsionalisme (keseimbangan) dengan konflik -- meski tidak disadarinya. Jika dilihat dari perspektif Dahrendorf, yang dilakukan rezim Orba atau rezim siapapun merupakan perwujudan yang mesti terjadi. Sebab, dalihnya bahwa otoritas dalam setiap asosiasi selalu bersifat dikotomi, yaitu satu sisi kelompok yang memegang posisi otoritas (superordinat) dan kelompok yang dikendalikan (subordinat) di sisi lain.

Dua kelompok tersebut, dalam situasi apapun selalu berhadapan dan saling bertentangan untuk memperjuangkan "kepentingan" masing-masing. Bagi kelompok superordinat, fungsi konflik--meminjam istilah Lewis Coser --kepentingannya untuk mempertahankan *status quo*, sedangkan kelompok subordinat kepentingannya perubahan. Hal ini seperti yang dilakukan rezim Orba terhadap kelompok-kelompok Islam "fundamentalis" di era 1980-an dengan jargonnya kelompok "subversif" bagi yang menentang kebijakan penguasa, sehingga tidak sedikit mereka yang di penjara dan dibunuh dengan alasan mengganggu stabilitas nasional. Namun kenyataan ini tidak mengurangi semangat perlawanan kelompok-kelompok Islam tersebut, justru semakin menambah semangat militansi mereka, hingga seringkali terjadi bentrokan fisik di antara kedua pihak, seperti kasus Tanjung Priok, Lampung dan kasus-kasus lain yang serupa.

Jadi kalau menurut teori konflik modern ini, siapapun dan apapun bentuk kepemimpinannya selalu dibayangkan oleh makna otoritas/kekuasaan. Sebab setuju atau tidak, makna otoritas selalu melekat pada status/posisi yang merupakan dua entitas yang tidak dapat dilepaskan satu sama lain. Maksudnya, mereka yang menduduki posisi otoritas tertentu, maka secara otomatis mengendalikan bawahan dan memposisikan sebagai superordinat yang berkuasa atas subordinat (yang dikuasai). Dari perspektif sosiologis, mereka yang berkuasa karena produk espektasi dari orang-orang yang di sekitar mereka, dan bukan karena karakteristik psikologis mereka sendiri, tetapi memang karena posisi lah yang menciptakan seseorang mempunyai otoritas penuh. Alhasil, karena otoritas adalah absah, maka berbagai *punishment* dapat dijatuhkan pada pihak yang menentang, termasuk di dalamnya legitimasi praktek-praktek kekerasan. Hal ini berlaku bagi siapapun yang memposisikan sebagai pemegang otoritas atau kuasa, berikutnya hanya tergantung pada perbedaan kadar sanksi yang diberikan pada lawan posisinya.

Dengan demikian, dua kutub (superordinat dan subordinat) yang berhadapan (konflik), sudah dapat dipastikan mempunyai kepentingan yang berbeda satu sama lain. Superordinat kepentingannya mempertahankan kemapanan *status-quo*, sedangkan subordinat melakukan perlawanan untuk kepentingan perubahan. Demikian juga yang menyangkut perilaku radikalisme agama yang dilakukan oleh kelompok tertentu seperti, bom bunuh diri, pengeboman gedung-gedung dan yang sejenisnya, adalah sebuah ekspresi perlawanan dari subordinat (kelompok tertindas) yang menghendaki perubahan terhadap superordinat (penguasa) yang selalu mendominasi otoritas tanpa batas. Contoh kongkrit adalah, kekerasan yang dilakukan oleh kelompok Al qaidah (Osama bin Laden) terhadap berbagai fasilitas-fasilitas Amerika Serikat dan

“konco-konconya” seperti pengeboman WTC dan gedung-gedung mereka lainnya. Sekali lagi, perilaku kelompok al qaidah, JI dsb., merupakan perwujudan perlawanan dari ketidakadilan yang dilakukan oleh negara-negara Barat yang merasa dirinya superordinat (Adidaya), terutama peran standargandanya yang menyangkut konflik Timur Tengah (Israel). Perlu dicatat pula dalam sejarah kejahatan kemanusiaan adalah kekerasan yang diprakarsai Israel juga tak luput dari libido politiknya untuk menguasai wilayah Palestina.

Belakangan, berapa sosiolog berupaya keras menjelaskan relasi-relasi yang terjadi antara agama dengan kekerasan sebagai sebuah deviasi/penyimpangan, baik produk dari ideologi politik, atau watak dasar dari suatu bentuk agama yang senantiasa berubah-ubah karena multi interpretasi. Bahkan sebagian “peneliti” Barat lainnya beranggapan bahwa kekerasan agama mendapat legitimasi dari doktrin agama itu sendiri atau merupakan perintah suci dari Tuhan. Namun hasil penelitian ini pun masih perlu dikaji ulang tingkat objektivitasnya, terutama yang kaitannya dengan motivasi dan integritas kepakaran para peneliti tersebut.

Kajian intesif perlu dilakukan sebab sebagian besar para ilmuan yang objektif dan mumpuni tidak sependapat bila agama atau Tuhan memerintah pemeluknya berbuat kekerasan. Menurut pendapat ini, bahwa agama sejatinya tidak mengandung unsur kekerasan justru lebih banyak mengajarkan perdamaian dan hidup baik. Kekerasan atau anarkhisme adalah masalah oknum-oknum yang merekayasa agama untuk kepentingan sendiri atau kelompok. Analisis ini mengatakan bahwa aspek politik dan ideologi yang telah mendistorsi agama. Padahal sejatinya agama itu menempati posisi yang suci dan merupakan entitas di luar domain manusia yang sarat dengan kelemahan.

L. Agama dan Kebudayaan

Bertolak dari berbagai definisi agama yang sangat beragam, perlu dalam pembahasan teoritik ini ada penyempitan dan keberpihakan yang disesuaikan dengan analisis sosio-antropologis. Penggunaan definisi agama penulis ambil dari gagasan Clifford Geertz, sebab ia menawarkan sebuah orientasi yang sesuai dengan karakter penelitian-penelitian sejenis, yakni yang terkait dengan agama dan kebudayaan. Dari kajian Geertz tersebut diketahui antara agama dan kebudayaan merupakan dua entitas yang satu sama lain sulit dipisahkan, yang satu mensifati yang lainnya demikian sebaliknya. Seperti yang dikemukakan Geertz, agama adalah:

(1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of actuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic (Geertz, 1973).

Jadi agama menurut Geertz adalah, (1) sebuah sistem simbol-simbol yang berlaku untuk, (2) menetapkan suasana hati dan motivasi-motivasi yang kuat, yang meresapi dan yang tahan lama dalam diri manusia dengan, (3) merumuskan konsep-konsep mengenai suatu tatanan umum eksistensi, (4) membungkus konsep-konsep ini dengan semacam pancaran faktualisasi, sehingga, (5) suasana hati dan motivasi-motivasi itu tampak khas realistik.

Definisi agama yang diungkap Geertz di atas, menekankan pentingnya simbol-simbol dalam mengekspresikannya. Ekspresi ini mengindikasikan kesamaan makna yang dimiliki oleh kebudayaan. Arti lain, Geertz ingin menjelaskan bahwa agama dan kebudayaan mempunyai kemiripan dalam artikulasi dan perwujudannya. Untuk sekedar

membandingkan, definisi Geertz tentang kebudayaan, adalah sebuah pola makna-makna (*a pattern of meaning*) atau ide-ide yang termuat dalam simbol-simbol yang dengannya masyarakat menjalani pengetahuan mereka tentang kehidupan dan mengekspresikan kesadaran mereka melalui simbol-simbol itu. Dalam rangka memperkuat gagasan tentang kesamaan agama dengan budaya, Annemarie De Wall Malafijt mengemukakan; “*religion, like culture itself, consists of systematic patterns of belief, values, and behaviors, acquired by man as a member of his society*” (Malafijt, 1968). Jadi selain simbol-simbol yang terdapat dalam agama dan budaya, selanjutnya terdapat pola tindakan atau perilaku yang diilhami oleh nilai-nilai yang dipercayai oleh masyarakat sebagai pedoman atau sumber rujukannya.

Sementara itu, dalam suatu kebudayaan terdapat bermacam-macam sikap, kesadaran dan juga bentuk-bentuk pengetahuan yang beragam, maka secara intrinsik terdapat sistem-sistem kebudayaan yang berbeda pula. Begitu pula seni dan termasuk agama dapat berfungsi sebagai sistem kebudayaan, sebagaimana agama juga bisa menjadi anggapan umum (*common sense*), sebagai wujud ideologi, politik dan yang sejenisnya. Gagasan Geertz ini mencerminkan bahwa ia melihat agama sebagai fakta kultural sebagaimana dalam kebudayaan Jawa -- yang ia teliti -- yang bukan hanya sekedar ekspresi kebutuhan sosial, ekonomi dan hal-hal lainnya.

Berkaitan dengan agama sebagai sistem simbol-simbol seperti yang diungkap Geertz, itu bermakna segala sesuatu yang memberikan seseorang ide-ide atau gagasan. Semisal dalam Islam perintah tentang panggilan shalat melalui adzan, adalah ide untuk melaksanakan kegiatan ritualistik. Lembaran-lembaran Taurat memberikan ide kepada orang Yahudi tentang firman Tuhan. Lambang salib, memberikan ide kepada orang Nasrani tentang pengorbanan sang Yesus Kristus.

Penjelasannya adalah, ide atau simbol itu bukan murni bersifat personal atau privasi, sebab ide-ide tersebut adalah milik publik seperti yang sudah dijelaskan di atas tentang *a pattern of meaning*. Pengertian lain, ide wujudnya berada di luar diri kita sebagai individu. Sama halnya program komputer yang bisa berada di dalam ataupun di luar komputernya, yang sekaligus bisa dikaji dan dipahami secara obyektif terpisah dari objek fisik tempat ia diprogram, maka begitu juga dengan simbol agama. Kendati demikian, simbol yang tertanam dalam pemikiran individu secara privasi itu, bisa “diangkat atau diambil” dari “*mind*” individu yang menyimpan dan memikirkan simbol tersebut.

Selain itu juga, simbol-simbol agama tersebut dapat menciptakan perasaan dan dorongan yang kuat, mudah merembes dan tidak mudah hilang dalam diri seseorang. Pernyataan lain adalah, agama menyebabkan seseorang merasakan atau melakukan sesuatu dalam kehidupannya, yang istilah tepatnya disebut motivasi. Motivasi tentunya memiliki tujuan-tujuan khusus dan orang yang termotivasi akan merasa dibimbing oleh seperangkat nilai tentang apa yang dianggapnya penting, apa yang dianggap baik dan buruk, atau yang benar dan salah baginya. Seperti orang Islam ketika puasa Ramadhan di siang hari diberi hidangan makanan yang lezat sekalipun ia tidak terdorong untuk memakannya. Bagi dia adalah kesalahan bila memakannya sebab akan membatalkan perintah puasa dan akan melemahkan iman yang sekaligus menjerumuskannya ke neraka. Dengan begitu, motivasi dalam konteks agama adalah wujud moral ideal, yaitu memilih sesuatu yang baik ketimbang yang buruk agar terhindar dari dosa.

Serangkaian motivasi dan konsepsi-konsepsi tentang dunia yang diarahkan oleh moral ideal adalah bagian dari inti agama. Kedua hal itu diringkas oleh Geertz dengan dua term;

pandangan hidup, etos atau ide-ide konseptual di satu sisi, dan kecenderungan adat istiadat di sisi lain. Selanjutnya, dia juga menambahkan bahwa agama melekatkan konsep-konsep ini kepada pancaran-pancaran faktual dan pada akhirnya perasaan dan motivasi tersebut akan terlihat sebagai realitas yang unik. Dengan kata lain, agama membentuk sebuah tatanan kehidupan dan sekaligus memiliki posisi istimewa dalam tatanan tersebut. Hal yang membedakan agama dengan sistem kebudayaan lain adalah simbol-simbol dalam agama yang menyatakan kepada kita bahwa terdapat sesuatu “yang benar-benar riil”, sesuatu yang oleh manusia dianggap lebih penting dari apapun.

Dalam ritual keagamaan, manusia dimasuki oleh rasa desakan realitas riil tersebut. Perasaan dan motivasi seseorang dalam ritual keagamaan sama persis dengan pandangan hidupnya. Kedua hal ini saling memberi kekuatan satu sama lain. Pengalaman ini disebut dengan pengalaman keagamaan (*religious experience*). Setiap seseorang beragama selalu merasakan pengalaman keagamaan yang sulit diukur dengan pendekatan-pendekatan yang bersifat ilmiah semata. Sehingga Kitagawa menyebutkan memahami pengalaman keagamaan seseorang tidak cukup dengan pendekatan ilmiah, akan tetapi dengan pendekatan *sui generis*, yaitu pendekatan yang berbeda dengan lazimnya (Wach, 1989). Pendekatan semacam itu akan memudahkan mengkaji aspek-aspek yang berkaitan dengan ungkapan perasaan keagamaan atau etos yang diekspresikan melalui upacara atau ritual. Apalagi dalam ritual keagamaan, seseorang biasanya merasa harus melakukan sesuai dengan etosnya yang disesuaikan dengan gambaran dunia yang teraktualisasikan dalam pikirannya. Pendeknya, seseorang yang melakukan ritual keagamaan sejatinya diselaraskan antara etos dengan pandangan dunia yang diyakininya.

Contoh ritual keagamaan yang memadukan antara etos dan pandangan dunia dapat ditemukan dalam salah satu ritual

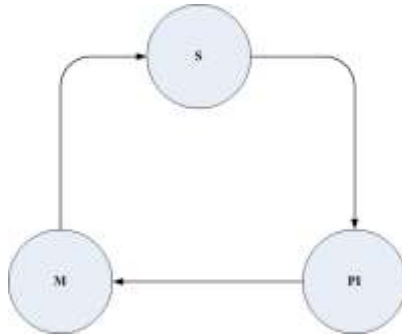
masyarakat pesisir di Jawa seperti pesta laut *Nadran*. Dalam momemtum tertentu, masyarakat pesisir melakukan *ruwatan* atau *slametan* laut (*Nadran*) untuk menghormati “penunggu” laut. Dalam ritual *ruwat* laut ini, masyarakat berbondong-bondong mengantarkan sesajen (kepala kerbau, makanan, minuman, dan beberapa jenis kembang dan dupa) ke tengah laut untuk dilarung atau dihanyutkan. Kegiatan ini bagi sebagian masyarakat pesisir bukanlah aktivitas biasa, tapi adalah ritual yang harus dilaksanakan setidaknya sekali dalam setiap satu atau dua tahun. Rangkaian kegiatan dalam ritual *ruwat* laut itu menggambarkan ungkapan syukur para nelayan kepada sang “penunggu” laut yang telah memberikan rizki berupa berlimpahnya ikan dan sekaligus keselamatan ketika melaut.

Dalam kegiatan seperti ritual pesta laut *Nadran* yang dilaksanakan hampir tiap tahun itu, masyarakat pesisir mengikuti dengan pengalaman keagamaannya (etos) yang diselaraskan dengan pandangan hidup yang mereka anut. Demikian juga dengan ritual-ritual keagamaan sejenis seperti yang diteliti oleh beberapa antropolog seperti Clifford Geertz tentang kegiatan ritual *Barong* di Bali (1964), atau ritual *slametan* di Banyuwangi yang diteliti Woodward (1999). Dari kedua antropolog ini juga, diutarakannya tentang kegiatan ritual keagamaan dalam masyarakat selalu melibatkan etos atau *religious experiance* yang terkait erat dengan cara pandang dunia mereka (*worldview*). Selanjutnya, bertolak dari *worldview* inilah mereka berupaya keras untuk membumikan dan melestarikan dalam kehidupan sehari-hari yang pada gilirannya diwujudkan sebagai norma dalam konteks sosio-kultural. Dengan begitu, bisa jadi norma masyarakat satu dengan lainnya mempunyai perbedaan yang signifikan, dikarenakan perbedaan kultural, termasuk di dalamnya ekspresi keagamaan yang mereka anut secara turun-temurun.

Singkatnya, setiap ekspresi keagamaan seseorang ataupun masyarakat tidak dapat dilepaskan dari konteks sistem kebudayaan yang mereka anut dan diwariskan dari generasi ke generasi.

Seperti yang dikemukakan Geertz tentang struktur masyarakat Bali yang memiliki kekhasan dalam sistem kebudayaannya, sehingga pada gilirannya menjadi sulit untuk mengeneralisasi agama Hindu Bali dengan agama Hindu di berbagai tempat lainnya. Apalagi dikategorikan dalam teori umum semua agama. Hal ini juga berlaku bagi semua agama yang hakikatnya tak dapat dilepaskan dari *setting* sosio-kulturalnya. Di samping itu pula, setiap agama punya cara tersendiri untuk mengkombinasikan pandangan hidup dan etos mereka. Untuk itu, Geertz dalam kesimpulan bukunya menjelaskan bahwa studi apapun tentang agama akan berhasil bila telah menjalani dua langkah. *Pertama*, seseorang harus mulai menganalisis seperangkat makna yang terdapat dalam simbol-simbol keagamaan itu sendiri dan ini adalah tugas yang tidak mudah. Karena simbol-simbol ini sangat terkait dengan struktur masyarakat dan aspek psikologis anggota masyarakat, maka yang *kedua*, rangkaian-rangkaian simbol ini harus ditelusuri secara kontinyu, baik cara terciptanya, proses penerimaan, pemaknaan dan pereduksiannya. Untuk mempermudah alur pikiran Geertz tersebut, hubungan ini dapat dianalogkan dengan rentangan tiga titik dalam bentuk segitiga piramida. Titik pertama untuk simbol, titik kedua untuk masyarakat dan titik ketiga untuk psikologi individu. Dengan begitu, tergambar kesan yang sama tentang pengaruh dan efek yang timbul antara ketiga titik tersebut dengan yang terjadi dalam sistem kebudayaan religius suatu masyarakat. Untuk mempermudah memahaminya lihat gambar peta pikiran di bawah ini.

SEGI TIGA PIRAMIDA (Pals, 1996)



Gambar 1

Ket: S = Simbol, M = Masyarakat, PI = Psikologi Individu

Sepertinya Geertz berpandangan bahwa agama merupakan simbol budaya berlaku untuk semua jenis agama, termasuk agama-agama Abrahamik. Keberlakuan gagasan itu dikarenakan agama-agama itu dianggap banyak ajarannya yang bersifat simbolik. Oleh karenanya, untuk penetrasi dalam ajaran Islam misalnya, setiap ruang dan waktu diperlukan interpretasi dari simbol-simbol tersebut. Menurut Bassam Tibi sebagai model untuk realitas, Islam tidak dapat dipenetrasikan secara eksperimental tetapi hanya bisa melalui interpretatif. Dengan begitu, dalam agama termasuk Islam, konsepsi manusia mengenai realitas tidak didasarkan hanya pada pengetahuan, tetapi pada keyakinan terhadap suatu otoritas – meski berbeda antara agama yang satu dengan yang lainnya (Tibi, 1999). Dalam agama monoteistik, yang dimaksud dengan otoritas adalah Tuhan dengan semua wahyu yang diturunkannya. Sedangkan dalam agama “primitif”, otoritas itu adalah roh (spirit) dan kekuatan gaib (magi).

Ilustrasikan yang ditawarkan Bassam Tibi bahwa agama (Islam) sebagai sistem budaya, karena ia merupakan sistem simbolik yang menawarkan suatu cara untuk memahami realitas. Meskipun dalam cara memahaminya terdapat

hubungan kausalitas yang berdasarkan peringkat perkembangan dari masyarakat masing-masing. Dalam arti, isi agama memberikan arti yang signifikan pada berbagai realitas sosial dan psikologis bagi para penganutnya. Dengan begitu dapat tercipta “suatu bentuk konseptual yang obyektif”. Atau istilah lain, isi agama itu terbentuk oleh realitas, dan pada saat yang sama membentuk realitas pun disesuaikan dengan isi agama tersebut. Terdapat simbiosis mutualisme antara agama di satu sisi dan realitas di sisi lain.

Pola kerja atau proses relasi antara agama dan realitas, diawali dari interpretasi simbol-simbol religio-kultural yang membentuk bagian dari realitas, meski bukan sekedar refleksi dari realitas, karena simbol-simbol itu juga mempengaruhi realitas. Selanjutnya simbol-simbol itu membentuk pola-pola budaya yang pada gilirannya membentuk model. Pada pemahaman ini, entitas agama adalah model untuk realitas, yang dapat diartikan memberikan konsep-konsep atau doktrin-doktrin untuk realitas. Agar pemahaman terhadap simbol-simbol mudah diungkap, maka diperlukan interpretasi sebagai metode dalam rangka mencari makna yang tersirat.¹ Dengan demikian, bagi para peneliti sangatlah penting membaca teks Kitab suci agama dengan pendekatan analisis teks kritis (*critical text analyses*) dan sekaligus mengamati bagaimana cara orang memahami teks-teks tersebut. Di samping itu, penting pula mengamati bagaimana orang menciptakan simbol-simbol religio-kultural dalam konteks ini sehingga lebih memahami agama sebagai suatu realitas sosial dan sebagai suatu sistem budaya.

¹ Metode interpretatif (*interpretative methode*) adalah metode yang menyajikan fakta-fakta sosial mengenai realitas – *fact social* meminjam pengertian Durkhaemian –bukan sekedar teks yang relevan (Tibi, 1999).

BAGIAN 3

TIPOLOGI MASYARAKAT BERAGAMA

A. Pola Hubungan Masyarakat Tradisional Dengan Agama

Setiap kehidupan sosial seseorang, tidak terlepas dari bentuk komunitas (*community*) di mana ia tinggal. Ada anggapan bahwa, keberadaan komunitas berbarengan dengan humanitas (kemanusiaan), bahkan boleh jadi lebih dahulu, karena nenek moyang manusia primitif sudah hidup dalam bentuk komunitas. *Komunitas dapat juga diartikan suatu kelompok setempat (lokal) di mana seseorang melakukan seluruh aktivitas kehidupannya.* Horton dan Hunt (1992) memberikan rincian definisi komunitas; (1) sekelompok orang yang hidup dalam, (2) suatu wilayah tertentu yang memiliki (3) pembagian kerja yang berfungsi khusus dan saling tergantung (4) memiliki sistem sosial budaya yang mengatur kegiatan anggota (5) memiliki kesadaran kesatuan dan perasaa-memiliki dan (6) bertindak secara kolektif dan teratur. Paparan definisi tersebut, berikutnya dapat dijadikan tolak ukur beberapa tipe-tipe masyarakat mulai dari yang tradisional, transisi dan modern. Dari ketiga tipe ini pula, selanjutnya akan dianalisis tentang pola hubungan dengan agama sebagai fenomena dan fakta sosial.

Tipe masyarakat tradisional dalam hal ini desa, mempunyai karektristik yang sangat unik bila dibandingkan dengan kedua tipe yang lain. Keunikannya, dapat dilihat dari aspek geografis, sosial, ekonomi, pendidikan dan budaya. Tipe

masyarakat jenis ini, tergolong terisolasi dari gegap gempitanya modernisasi, sebab rata-rata secara geografis letaknya di pinggiran kota-kota besar. Hampir sebagian besar wilayah di Indonesia dilingkupi oleh pedesaan. Kebanyakan masyarakatnya berprofesi sebagai petani (agraris), atau kalau yang berada di pesisir sebagai nelayan. Dari sisi pendapatan (*income*), mayoritas mereka masih di bawah standard, atau biasa disebut pas-pasan, bahkan kurang dari cukup bila dibandingkan dengan kedua tipe yang lain. Sehingga dapat dipastikan berpengaruh pada aspek yang lain, terutama salah satunya pendidikan. Tingkat pendidikan masyarakat jenis ini pun relatif rendah, kadangkala masih ada – untuk tidak menyebut mayoritas – yang buta huruf. Dengan begitu, perkembangan teknologi cenderung lambat, dan pembagian kerja atau pembidangan kelas-kelas sosial mereka relatif masih kecil. Bagi mereka, keluarga merupakan lembaga yang paling berharga dan signifikan dalam kehidupan sehari-hari. Model manajemen pemerintahannya pun terhitung sederhana, hingga laju perubahan sosial cenderung lambat.

Meskipun prototipe masyarakat jenis ini terlihat terbelakang, tetapi ada beberapa kultur yang layak dipertahankan, sehingga hal ini pula yang dapat menopang keberadaannya sampai saat ini. Kultur atau kebiasaan yang masih dipertahankan, salah satunya adalah rasa solidaritas yang masih besar di antara mereka. Bagi mereka, solidaritas atau saling gotong-royong dalam berbagai hal adalah bagian dari *pakem* (norma) yang tak tertulis, dan merupakan warisan dari nenek moyang mereka yang harus dilestarikan. Semangat gotong-royong yang mewujud ini, merupakan ciri khas masyarakat pedesaan di manapun berada.

Secara sosiologis, masyarakat tipe ini relatif homogen di sebagian besar pilihan hidupnya, semisal tentang agama yang dianut oleh mereka. Setiap anggota dari masyarakat tipe

ini menganut agama yang sama, oleh sebab itu keanggotaan mereka dalam masyarakat dan dalam atribut keagamaan pun sama. Mereka cenderung melakukan ritual-ritual keagamaan sangat antusias dan beranggapan bagian dari rutinitas yang harus mereka lakukan. Kelompok-kelompok kecil kegiatan keagamaan, tumbuh subur dan banyak mendapat dukungan dari kalangan pemerintahan desa. Organisasi keagamaan yang mereka pilih pun cenderung satu aliran yang dipimpin seorang yang dianggap mempunyai *kharisma*, seperti Ulama, Pendeta, Resi, Biku dan sebagainya. Tentang istilah *kharisma*, N. Bellah menyebutkan kualitas individu yang menempatkan individu tersebut di atas harapan-harapan normal dan menganugerahkannya otoritas untuk menyuarakan perintah-perintah baru (lihat, Robert N. Bellah, 2000:10).

Adalah agama atau kepercayaan, bagi masyarakat tradisional atau pedesaan merupakan sesuatu yang mesti merembes dan *including* di segala aktivitas, seperti interaksi sosial, ekonomi, politik, budaya dan sebagainya. Contohnya, penduduk di desa Pahang, Kelantan Malaysia, -- hasil penelitian Cendekiawan Malaysia, Wan Hasyim bin Wan Teh – kebanyakan nelayan dan petani biasa yang seluruh kegiatan ekonomi dan teknik apapun dianggap bagian dari pelaksanaan keagamaan. Mereka melakukannya seperti upacara-upacara yang mengandung magis dan keagamaan, yang secara substantif menyertai seluruh pekerjaan sehari-hari mereka (lihat, Wan Hasyim bin Wan The ed. Saeful Muzani, 1993:173). Di sebagian masyarakat desa di Jawa dan Sunda, dalam kegiatan bercocok tanam, selalu diadakan upacara religi dengan memberikan sesaji kepada “penguasa pertanian”, yaitu Dewi Sri. Dewi (“penguasa” dari dunia supernatural) ini, dianggap oleh masyarakat dapat memberikan kesuburan dan keuntungan dalam bidang pertanian. Dan masih ada beberapa

lagi contoh sejenis di wilayah Indonesia, yang tidak dikemukakan di sini.

Jenis masyarakat yang seperti di atas, relatif kecil jumlah pengikutnya, sehingga sebagian besar kepercayaan yang sudah menginternalisasi (adat-istiadat) mudah tersosialisasi ke seluruh anggota masyarakat tersebut. Mereka beranggapan bahwa, agama harus melibatkan diri (*involve*) dan mempengaruhi ke dalam sistem nilai masyarakat secara dominan. Selain itu, dalam keadaan lembaga-lembaga yang lain melemah – terkecuali keluarga – agama menjadi fokus utama untuk pengintegrasian dan merekatkan masyarakat dari berbagai kelas sosial. Sebagian sosiolog beranggapan, bahwa nilai-nilai keagamaan seringkali memunculkan semangat konservatisme dan lebih ekstrimnya -- meminjam istilah Elizabeth – menghalang-halangi perubahan, sebab inilah yang semakin memperkuat kekuasaan tradisi dalam masyarakat tradisional atau pedesaan. Apalagi biasanya didukung dengan semangat kebersamaan dalam menjalankan kegiatan di semua aspek, agama memberi pengaruh yang sangat mengikat dan menstabilkan (Elizabeth K. Nottingham, 1990:51).

Sementara itu, dalam rangka memelihara dan melestarikan semangat keagamaan tipe masyarakat ini, mereka berupaya keras untuk proses sosialisasi di berbagai peristiwa. Seperti halnya, penyelenggaraan upacara keagamaan dalam peristiwa kelahiran, perkawinan dan lebih-lebih kematian. Misalnya, upacara selamat kelahiran seorang bayi, di kalangan mereka, terutama masyarakat desa suku Jawa dan Sunda, sarat dengan upacara ritual keagamaan, seperti *selapan* dan *ngayun*. Begitu juga pada upacara perkawinan dan kematian, lebih banyak mengedepankan simbol-simbol keagamaan yang biasanya dipadukan dengan kepercayaan-kepercayaan warisan nenek moyang mereka (*sinkritisme*).

Agar nilai-nilai keagamaan masyarakat tersebut masih tetap bertahan, diperlukan proses pewarisan secara langsung kepada para anggota yang beranjak dewasa. Proses pewarisan ini, secara terus-menerus ditanamkan kepada generasi penerus dengan sangat intensif, baik melalui keluarga maupun dari masyarakat sekitarnya. Termasuk di dalamnya mengkader calon-calon pemuka atau pemimpin upacara keagamaan. Dari bererapa penelitian mengindikasikan sebagian besar keberadaan Pondok Pesantren di Indonesia, sebagai pencetak kader Ulama' berada di wilayah pedesaan. Untuk itu, sulit dihindarkan dari asumsi bahwa keberadaan masyarakat pedesaan sangat kental dengan nuansa keagamaan, karena banyak *stakeholder* (faktor-faktor yang terkait) yang mendukungnya. Lebih-lebih, tidak jarang di perkuat lagi dengan penolakan unsur-unsur duniawi (sekuler), yang dianggap dapat mendistorsi keberadaan agama dan kepercayaan mereka.

B. Pola Hubungan Masyarakat Transisi Dengan Agama

Tipe masyarakat transisi atau bisa disebut masyarakat sedang berkembang, berbeda dengan masyarakat pedesaan yang sudah dibahas di atas. Perbedaan yang signifikan, terdiri dari beberapa aspek, seperti geografis, sosial, ekonomi, pendidikan dan budaya. Memang, dalam perbedaan itu tidak serta merta menghilangkan hubungan historis antara kedua tipe masyarakat tersebut. Sebab, boleh jadi tipe masyarakat ini adalah bentuk kelanjutan dari masyarakat pedesaan, meskipun hanya sedikit hasil penelitian yang dapat dijadikan rujukan utama. Tetapi, dari beberapa indikasi yang akan dibahas

selanjutnya, terdapat beberapa proses menuju pada kebersinggungan kedua tipe masyarakat tersebut.

Secara geografis, model masyarakat transisi tidak termasuk yang terisolasi, namun sebagian kecil dari wilayahnya masih ada yang bercirikan pertanian (agraris). Perubahan dalam pembangunan wilayahnya lebih cepat, pun lebih luas daerahnya dan lebih besar jumlah penduduknya. Karena masyarakat tipe ini relatif berpendidikan, paling tidak baca-tulis sudah pada tingkat tertentu – jika dibandingkan dengan masyarakat pedesaan – maka ditandai pula dengan perkembangan teknologi yang terus bergulir. Mereka lebih mudah menyesuaikan dengan tuntutan perubahan, terutama yang berkaitan dengan perbaikan kehidupan fisik mereka. Artinya, untuk mencapai tahapan yang berorientasi peningkatan taraf hidup di berbagai hal, mereka *open system* (terbuka) terhadap input dari mana saja yang masuk ke dalam dirinya. Kadangkala, apa saja yang masuk tidak melalui seleksi yang ketat, termasuk budaya-budaya “asing” pun menjadi konsumsi publik. Meskipun tidak jarang pula, bergesekan dengan budaya (termasuk agama) yang sudah dianggap mapan di kalangan mereka.

Dari aspek ekonomi, tipe masyarakat ini termasuk berpenghasilan sedikit lebih di atas masyarakat pedesaan. Sebagian dari mereka, menopang hidupnya dengan berdagang atau menjadi buruh-buruh perusahaan atau pabrik. Sebagian yang lain, masih mempertahankan pertanian meskipun relatif kecil jumlahnya, sebagai tambahan dari pekerjaan rutin mereka. Ciri-ciri umum pada tipe ini yakni, pembagian kerja di kalangan mereka terbentuk, kelas-kelas sosial yang beraneka ragam dan lembaga-lembaga pemerintahan, keagamaan dan ekonomi berkembang menuju spesialisasi. Kendatipun masih ada ketidakteraturan dalam melakukan kegiatan-kegiatan pemerintahan, ekonomi, keagamaan, keluarga, dan yang

berkaitan dengan perkembangan budaya (Elizabeth K. Nottingham, 1990:51).

Dalam kegiatan keagamaan, tipe masyarakat ini masih cenderung memelihara semangat keberagamaannya meski tidak sebesar tipe masyarakat tradisional. Lembaga-lembaga keagamaan yang ada, seringkali “berkompetisi” dengan lembaga pemerintahan untuk lebih menarik perhatian dari anggota masyarakat. Persaingan di sini bisa diartikan sebagai bagian dari perwujudan eksistensi lembaga agama yang semakin berkurang signifikansinya. Walaupun tidak sekaligus ditinggalkan sama sekali keberadaannya. Seperti pemerintahan dalam masyarakat ini, tidak dapat dikategorikan sekuler sama sekali, sebab memperoleh dukungan yang sakral untuk menegakkan dan melanggengkan kekuasaan, adalah bagian yang sangat penting. Bagi mereka, menjadi penguasa akan lebih terhormat dan mempunyai status lebih tinggi apabila mendapat “restu” dari sesuatu yang sakral, meskipun mereka menyadari dua lembaga ini (pemerintah dan agama), berbeda satu sama lain.

Jadi, dalam hal-hal tertentu, nilai agama masih dibutuhkan sebagai variabel pelengkap dalam tatanan kehidupan mereka. Agama, relatif memberikan makna dan ikatan kepada sistem nilai mereka, tetapi pada saat yang sama, wilayah yang sakral dan wilayah profan dapat dibedakan. Artinya, bagi masyarakat tipe ini, tidak semua aktivitas mereka harus bernuansa agama – tidak seperti masyarakat pedesaan -- melainkan ada yang wilayah garapannya dianggap bersifat duniawi, maka diperlakukan secara duniawi pula. Meskipun demikian, tidak sedikit aspek kehidupan sosialnya, seperti aktivitas keluarga, ekonomi dan pola interaksi antar mereka masih diwarnai dengan upacara-upacara ritual keagamaan. Norma sosial yang berlaku, semisal, hubungan suami-istri-anak, pedagang-pembeli, penguasa-rakyat, dan guru-murid,

mendapat konfirmasi atau legitimasi agama. Memang tidak sesempurna sebagaimana tipe masyarakat pedesaan, tetapi dalam konteks ini, agama masih diberikan wewenang untuk melibatkan dirinya dalam menata masyarakat.

Keberadaan adat-istiadat masyarakat tipe ini, sebagian didukung dan dipengaruhi oleh agama, sehingga sampai tingkat tertentu menjadi suatu sistem tingkah-laku tandingan terhadap sistem sosial yang telah disahkan. Oleh sebab itu, kenyataan ini banyak menimbulkan ketegangan antara sistem nilai keagamaan dan masyarakat secara keseluruhan, kendatipun berikutnya agama akan tetap melebur ke dalam tradisi mereka. Di sini menggambarkan bahwa, posisi agama satu sisi merupakan energi potensial yang dapat memunculkan pembaharuan kreatif, tetapi di sisi lain agama dapat menimbulkan kekacauan di masyarakat. Agama-agama besar dunia seperti Kristen dan Islam – mayoritas berkembang dalam jenis masyarakat ini.

Agama sebagai fungsi integrasi dan sekaligus disintegrasi -- di dalam masyarakat berkembang ini -- banyak mewarnai dalam proses perjalanan sejarahnya. Hal ini dilatarbelakangi, *pertama*, eksistensi lembaga-lembaga agama mempunyai kekuatan untuk mempersatukan masyarakat melalui semangat dan kepentingan politik tertentu. Contoh, partai-partai politik yang berafiliasi ke dalam agama, banyak ditemukan dalam masyarakat tipe ini. Mereka berharap, dari agama dapat mempersatukan dan mengorganisir masyarakat – meminjam istilah Durkheim – demi tujuan kepentingan politik dan kekuasaan. Dengan demikian, bagi anggota masyarakat yang tadinya berbeda dalam hal-hal tertentu, dapat dipersatukan melalui pendekatan keagamaan. *Kedua*, pada fase perkembangan berikutnya, adanya perbenturan-perbenturan kepentingan antara lembaga agama dan lembaga politik. Timbulnya perbenturan biasanya disebabkan adanya perbedaan

struktur hierarki dan sikap dasar pada kedua lembaga tersebut. Di samping itu juga, masing-masing lembaga menuntut kepada seluruh anggota untuk loyal akan aturan dan disiplin yang diterapkan. Hal-hal inilah yang mengakibatkan perbedaan kepentingan, dan fase selanjutnya relatif banyak menimbulkan konflik yang berkepanjangan di antara keduanya (Elizabeth K. Nottingham, 1990:57).

Dalam perkembangan pemikiran keagamaan, masyarakat tipe ini cenderung dinamis dan selalu melakukan pembaharuan-pembaharuan yang kreatif. Model pembaharuannya untuk sementara waktu bersifat kontroversi dengan pemahaman yang dianggap mapan, tetapi pada gilirannya tidak sedikit memberikan pencerahan pemikiran pada masyarakat. Mayoritas para pencetus pembaharuan pemikiran ini, berlatarbelakang pendidikan modern atau telah dan sedang melakukan kontak dengan budaya masyarakat modern (tipe masyarakat modern akan dibahas dalam topik berikutnya). Ide-ide yang ditawarkan dan disosialisasikan oleh para pembaharu tersebut, dianggap mendahului zamannya dan selalu menuntut adanya perubahan-perubahan yang signifikan dalam semua sektor.

Pada perkembangan selanjutnya, pemikiran keagamaan dalam masyarakat ini cenderung mengalami fragmentasi (terpecah-pecah) menjadi bermacam ragam corak pemikiran. Ada yang masih mempertahankan pemikiran dan tradisi keagamaan para pendahulu atau leluhur mereka, selain itu pula ada yang menghendaki perubahan-perubahan radikal dalam berbagai hal, tidak kecuali pemikiran keagamaan. Dinamika sosial keagamaan ini, pada gilirannya menciptakan madzhab-madzhab pemikiran keagamaan yang sama-sama mempunyai penganut.

C. Pola Hubungan Masyarakat Modern Dengan Agama

Setelah membahas dua tipe masyarakat (tradisional dan transisi), selanjutnya ada tipe ke tiga yaitu masyarakat modern yang berkaitan dengan agama. Masyarakat tipe terakhir ini biasanya dikategorikan dengan masyarakat perkotaan yang mempunyai karakteristik berbeda dengan kedua tipe yang terdahulu. Masyarakat ini sangat dinamis dalam membentuk pola perubahan terutama dalam pendayagunaan teknologi terhadap semua aspek kehidupan. Pengaruh ilmu pengetahuan dan teknologi terhadap masyarakat juga mempunyai konsekuensi-konsekuensi penting bagi agama. Pengaruh inilah yang merupakan salah satu sebab mengapa anggota-anggota masyarakat tersebut semakin lama semakin terbiasa menggunakan metode-metode empirik berdasarkan penalaran dan efisiensi dalam menanggapi berbagai masalah kemanusiaan. Oleh karena itu lingkungan yang bersifat sekuler meluas terus-menerus yang seringkali dengan mengorbankan lingkungan sakral. Pada umumnya kecenderungan sekularisasi ini mempersempit ruang gerak kepercayaan-kepercayaan dan pengalaman-pengalaman keagamaan terbatas pada aspek-aspek yang lebih kecil dan bersifat khusus dalam kehidupan masyarakat dan anggota-anggotanya. Dalam rangka mengikuti kecenderungan ini dan untuk mempertahankan pengaruh agama tersebut, lembaga agama secara berangsur-angsur melibatkan diri dalam berbagai macam aktivitas duniawi. Meskipun terdapat usaha-usaha dari beberapa lembaga agama untuk bersaing dengan lembaga-lembaga sekuler namun kecenderungan tersebut terus-menerus mendesak peranan agama pada waktu dan tempat yang terbatas. Dalam hal ini terdapat perbedaan yang mencolok sekali dengan masyarakat-

masyarakat tipe pertama di mana agama merupakan salah satu dari kebanyakan aktivitas sosial.

Di dalam masyarakat modern yang kompleks, organisasi keagamaan terpecah-pecah dan bersifat majemuk. Keanggotanya didasarkan, pada prinsipnya, atas keseluruhan. Tidak satu lembaga agama yang dapat menuntut, meskipun secara teoritik, kesetiaan dari semua anggota masyarakat seperti halnya pada masyarakat tipe kedua (transisi). Ada beberapa pengecualian, tidak ada ikatan resmi antara organisasi keagamaan dan pemerintah duniawi, (negara) di dalam beberapa masyarakat tipe ini, seperti di Perancis, Amerika Serikat dan beberapa negara di Eropa. Ikatan semacam itu secara hukum tidak diakui, dan di negara-negara seperti Inggris yang posisi resmi gereja negara (Anglikan), ikatan dengan pemerintah tersebut dibatasi dan diatur dalam peraturan khusus. Pada umumnya terdapat sejumlah organisasi besar maupun kecil yang bersaing dengan banyak anggota masyarakat yang tidak bergabung atau yang disebut dengan istilah anggota-anggota gereja “di atas kertas”. Elizabeth Notingham (1990) menyodorkan contoh pada tahun 1950 kira-kira separuh dari penduduk Amerika Serikat tidak termasuk kelompok keagamaan yang terorganisir.

Karakteristik ini mempunyai implikasi yang dalam bagi fungsi-fungsi agama, baik sebagai suatu kekuatan yang mempersatukan atau yang menghancurkan di dalam masyarakat. Perbedaan-perbedaan di bidang agama dan pertumbuhan sekularisme sangat melemahkan fungsi agama sebagai pemersatu, dan bahkan kekuatannya sebagai pemecah belah pun agak berkurang. Toleransi terhadap perbedaan agama yang merupakan ciri dari masyarakat jenis ini, antara lain merupakan akibat dari ketidakacuhan dalam menghadapi pengaruh sistem nilai sekuler yang semakin berkembang;

organisasi-organisasi keagamaan itu sendiri tidak lepas dari pengaruh sekularisasi ini.

Prilaku beberapa orang dalam masyarakat industri yang relatif modern kadangkala dibentuk sematata-mata, atau bahkan terutama sesuai dengan nilai-nilai keagamaan. Kelamahan nilai-nilai keagamaan sebagai suatu fokus pengintegrasian, antara lain disebabkan oleh keanekaragaman sistem nilai dari berbagai organisasi keagamaan yang seringkali berusaha mendapatkan kesetiaan setiap individu anggotanya. Akan tetapi saingan utama bagi semua sistem nilai keagamaan adalah sistem nilai sekuler yang semakin dominan. Nilai-nilai sekuler tersebut berkembang di sekitar nasionalisme, ilmu pengetahuan, ekonomi serta masalah kompetisi kekuasaan (jabatan). Berdasarkan fakta-fakta ini, untuk mendapatkan kepribadian yang utuh itu jelas lebih sukar dan lebih banyak diperlukan kesadaran diri bila dibandingkan dengan masyarakat tipe pertama dan kedua.

Namun dalam mendidik anak-anak, kebanyakan orang tua di negara-negara maju seperti Amerika Serikat barangkali masih beranggapan bahwa nilai-nilai keagamaan tradisional, atau nilai-nilai serupa yang diperbaharui dengan versi baru, merupakan landasan pembentukan karakter yang dapat dibenarkan. Para orang tua itunya pun meski jarang pergi ke gereja, menyadari bahwa kepada anak-anak mereka sebaiknya ditanamkan nilai-nilai agama di sekolah Minggu atau Sabtu. Tampaknya perasaan khawatir di kalangan para orang tua masih menonjol, jika mereka tidak memberikan pelajaran-pelajaran keagamaan kepada anak-anaknya. Mereka menginginkan kemerosotan moral tidak menimpa kepada anak-anaknya jika nilai-nilai keagamaan tidak tertanam. Untuk itu harapan akan pelajaran agama masih diperlukan oleh mereka (Elizabeth: 1990).

Negara modern seperti Amerika Serikat masih terdapat sebagian masyarakat yang walaupun mereka sendiri bukan bagian anggota suatu gereja apapun, mereka merasa tidak aman dan tidak pantas bagi anak-anaknya untuk dididik di dalam lingkungan di mana nama Tuhan tidak pernah disebutkan. Apalagi tidak pernah ada doa diucapkan, dan kitab suci tidak dibacakan di sekolah-sekolah, mereka pun cenderung mempersoalkan masa depan anak-anaknya di kemudian hari. Oleh karenanya, pelaksanaan ajaran moral tetap masih diharapkan oleh para orang tua meskipun kadangkala mereka sendiri melanggar aturan moral, namun mereka berharap hal itu tidak menimpa anak-anaknya (Paul B.Borton dan Chester L.Hunt: 1993).

Sebetulnya tidak ada satupun di antara tipe-tipe (tiga) ini yang berdiri sendiri dalam sebuah masyarakat manapun di dunia modern sekarang. Masyarakat tipe ketiga yang paling agresif dan dinamis di dunia sekarang ini dengan menggunakan ilmu pengetahuan, teknologi dan nilai-nilai sekuler mereka, selalu mengambil jarak dengan tipe kedua dan sebagian kecil tipe pertama yang lebih berorientasi agama. Ini dibuktikan di masa kini masyarakat petani yang berjumlah besar di negara modern saingan dari masyarakat tipe kedua – baik dikehendaki ataupun tidak oleh para anggotanya, terikat oleh jaringan komunikasi yang cepat di seluruh dunia. Bahkan ekonomi pertanian mereka semakin lama semakin tergantung pada kondisi perdangan dunia yang modern. Di samping itu pula, jenis kehidupan sosial yang telah berkembang di kota-kota pelabuhan dan di pusat-pusat kota lain yang berhubungan langsung dengan dunia industri Barat.

BAGIAN 4

AGAMA, KEBUDAYAAN DAN MASYARAKAT

A. Agama, Kebudayaan dan Perubahan Sosial: Sebuah Kesatuan Entitas

Pada dasarnya, baik agama maupun kebudayaan, mempunyai unsur yang sama dalam merefleksikan dirinya di tataran realitas. Jika agama bertolak dari doktrin Kitab Suci, yang kemudian di interpretasikan agar menjadikan pedoman dalam kehidupan pemeluknya, demikian juga kebudayaan bertolak dari sistem totalitas masyarakat baik yang tertulis maupun tak tertulis. Kesamaan keduanya adalah, sistem aturan atau norma yang dijadikan rujukan tindakan oleh suatu komunitas atau masyarakat. Hal ini menjelaskan pula bahwa, antar satu komunitas dengan komunitas lainnya bisa berbeda dalam merefleksikan agama maupun budaya, tergantung setting *sosial*, geografi dan aspek lain yang melingkupinya. Sederhananya, jelas ada perbedaan keberagamaan antara masyarakat pedesaan dan perkotaan dalam mengekspresikannya, meskipun dasar rujukannya sama.

Pada dasarnya agama dan kebudayaan, adalah dua entitas yang sulit dipisahkan karena telah membentuk suatu keyakinan bahwa keduanya merupakan formula yang telah menjadi petunjuk arah kompas dalam perjalanan kehidupan manusia dalam bertingkah laku. Pandangan ini bukan hanya sekedar diskursus yang tak berdasar, tetapi merupakan hasil penelitian dan kajian dari pakar ilmu-ilmu sosial seperti, Max

Weber, Clifford Geertz, Woodward, Andrew Beatty dan beberapa pakar lainnya yang tidak bisa disebut satu persatu. Mereka pada prinsipnya mempunyai pandangan yang hampir sama, meskipun terdapat perbedaan dalam hal-hal tertentu. Kesamaannya adalah memposisikan agama dan kebudayaan sebagai wujud-wujud dominan dalam membentuk pola tindakan manusia, terutama yang terkait dengan perubahan sosial yang disebabkan refleksi dari agama ataupun kebudayaan.

Mengenai perbedaan antara agama di satu sisi dan kebudayaan sisi lain, hanya pada sumber yang dijadikan rujukan. Jika agama bertolak dari teks-teks suci dan dianggap sakral, maka budaya bertolak dari refleksi kreasi manusia yang sebagian dari mereka menganggap profan. Secara epistemologis, batasan antara agama dan kebudayaan masih dalam perdebatan yang belum pernah ada titik temu di antara para pakar ilmu-ilmu sosial. Hal ini seiring dengan keragaman cara pandang dari para sarjana antropologi dan sosiologi tentang perbedaan dan kesamaan antara agama dan kebudayaan, banyak mewarnai literatur-literatur ilmu-ilmu sosial. Ada yang berpendapat, agama identik dengan kebudayaan karena keduanya mengajarkan tentang bagaimana manusia berperilaku yang semestinya di muka bumi ini. Madzhab pemikirin ini juga beranggapan bahwa agama pun merupakan hasil kreasi manusia – selain kebudayaan – sehingga tidak berlaku sakralitas dalam memperlakukan agama. Sementara itu, pandangan yang menyatakan bahwa agama bukanlah kreasi manusia dan berbeda dengan kebudayaan – berargumen bahwa agama bertolak dari sesuatu yang sakral/suci, sedangkan kebudayaan dari sesuatu yang profan dan hasil kreasi manusia.

Namun dalam pembahasan ini, tidak disebutkan pada kajian perbedaan cara pandang antara agama dan kebudayaan

secara spesifik. Akan tetapi lebih menekankan pada kajian tentang fungsi dua entitas (agama dan kebudayaan) terhadap perubahan sosial dengan berbagai efeknya. Selain itu, pembahasan akan lebih ditekankan pada keduanya dalam hal kesamaan, yaitu mensejarah dalam kehidupan manusia. Dalam kajian ini juga dibedakan antar keduanya sesuai dengan makna epistemologi dan aksiologisnya, meskipun keduanya sulit dilepaskan satu sama lain. Kongkritnya, agama dan kebudayaan yang akan dikaji berikut ini adalah wujud-wujud yang mempengaruhi dan dipengaruhi dalam kehidupan manusia yang bereksistensi dan empirik.

Kelaziman mengkaji peran agama dan kebudayaan dalam kehidupan manusia, adalah lebih pada konteks kesejarahannya. Artinya, bagaimana cara memahami kedua entitas itu berfungsi secara empirik dalam kehidupan manusia yang gilirannya melahirkan perubahan sosial yang signifikan. Selanjutnya, arah perubahan sosial yang dihasilkannya boleh jadi progresif (maju), atau bahkan regresif (mundur). Sementara kecenderungan perubahan sosial selalu bersifat dinamis sesuai dengan makna hakiki dari perubahan itu sendiri. Tidak selalu perubahan itu linier atau siklus dalam sejarah kemanusiaan di berbagai belahan bumi ini. Ia pun selalu tergantung dengan subyek yang disifatinya ataupun yang mensifatinya. Seperti perubahan mensifati agama dan kebudayaan – atau sebaliknya – dalam setiap kurun dan ruang yang bervariasi, akan memproduksi sesuatu yang beragam pula baik dari aspek fisik maupun mental.

Kecenderungan perubahan yang diakibatkan agama dan kebudayaan yang bersifat fisik maupun mental kadang sarat dengan batasan. Hal ini ditandai dengan adanya batas fisik dan mental tersebut hampir merambah ke seluruh wilayah struktur sosial. Salah satu contoh, suatu kebudayaan di saat tertentu selalu terikat pada batas-batas fisik (geografis) yang jelas,

seperti budaya pesisir pedesaan yang menunjuk pada suatu tradisi yang hidup di wilayah pedesaan sekitar pinggiran laut yang disebut pesisir. Demikian juga budaya pedalaman perkotaan, yang secara empirik menunjukkan pada tradisi yang hidup dan berkembang di wilayah perkotaan. Secara fisik, batas-batas geografis tersebut dapat membedakan di antara kedua wilayah ini, meskipun terdapat unsur-unsur budaya tertentu yang ada kemiripan di antara keduanya. Dalam perspektif antropologi klasik, batas-batas fisik merupakan dasar dalam pendefinisian eksistensi suatu kebudayaan, terutama pada saat tertentu sesuatu yang bersifat fisik masih dianggap prioritas dan menentukan. Akan tetapi bersamaan dengan berjalannya waktu, perubahan masyarakat menunjukkan kecenderungan lain dalam mendefinisikan suatu praktik kebudayaan yang menunjukkan mencairnya batas-batas yang bersifat ruang (fisik).²

Adanya pergeseran kecenderungan tersebut antara lain disebabkan pesatnya mobilitas fisik, dan dibarengi dengan mobilitas sosial dan intelektual yang lebih intensif. Peran media informasi yang semakin canggih telah menyebabkan seseorang atau masyarakat terintegrasi ke dalam suatu tatanan yang lebih luas, dari yang bersifat lokal menuju proses global. Belakangan, hampir sebagian besar wilayah pedesaan menjadi bagian dari apa yang disebut *global village*, yang berarti nilai-

² Gagasan mencairnya batas fisik antar kebudayaan dapat dilihat belakangan ini dari fenomena perubahan teknologi informasi yang semakin pesat, sehingga batas fisik antara budaya Jawa dengan Bali dan yang lainnya semakin menyempit dan bias. Secara detil pembahasan ini dapat dilihat dalam Irwan Abdullah, *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2007). Sebagai pembandingan lihat pula, A.Fedyani Saifuddin, *Antropologi Kontemporer: Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma*, (Jakarta, Kencana Prenada, 2006).

nilai yang dipelajari dan dianut bukan hanya dari lokalitas mereka berdomisili, namun juga terintegrasi dengan nilai-nilai dari pusat dunia modern atau wilayah yang jauh dari asal keberadaanya. Dampak dari terintegrasikan nilai-nilai lokal dan global, adalah semakin melumernya batasan fisik suatu kebudayaan dan menjadikan dunia semakin rata.³

Begitu juga dengan batasan fisik (geografis) pedesaan yang pesisir semakin sulit untuk dibedakan dengan wilayah-wilayah lainnya, bersamaan dengan mencairnya akibat arus keluar-masuk orang, informasi, ide-ide dan tata nilai yang semakin gencar. Derasnya arus keluar-masuk orang dan ide-ide (budaya), telah menyebabkan karakteristik pedesaan mengalami perubahan dan tidak lagi seperti semula – kendati perubahan itu kadang bermakna suatu kemajuan dalam bidang kebudayaan, mungkin juga agama. Di bidang agama, paling tidak ada arus perubahan dalam aspek pemikiran yang pada gilirannya berdampak pada pola tindakan. Semisal, ritual keagamaan laut (nadran) yang semula murni bertolak dari etos keagamaan, belakangan karena pengaruh budaya ekstenal, bergeser menjadi ritual yang bertolak dari komodifikasi (wisata).

Selain itu pula, dengan arus komunikasi yang intensif, unsur-unsur kebudayaan perkotaan yang modern itu dengan

³ Istilah *global village* dipopuler oleh Marshall McLuhan lihat, http://en.wikipedia.org/wiki/Marshall_McLuhan, dan juga, <http://umum.kompasiana.com/2010/03/27/what-the-legend-said/>. Istilah *global village* juga bisa dikategorikan dengan *global homogenization* yang maknanya persamaan dan penyeragaman yang menglobal dari berbagai aspek dikarenakan derasnya pengaruh teknologi informasi, lebih jelasnya lihat *Encyclopedia of Social of Cultural Antropology*, edited by Alan Bernard and Jonathan Spencer, (London & New York, Routledge, 2002), p.851.

mudah dapat ditemukan di berbagai tempat, termasuk di desa yang dianggap pedalaman sekalipun. Seperti produk fisik dari budaya modern dapat ditemukan di desa-desa terpencil, misalnya komputer dengan jaringan internetnya dan televisi dengan antena parabola yang channelnya mendunia. Singkat kata, apa yang ada di pedesaan tidak hanya dimonopoli unsur-unsur budaya asli atau orsinil lokal, tapi sudah terintegrasi dengan budaya kota, bahkan dari budaya pusat dunia modern sekalipun. Demikian pula dengan unsur-unsur budaya pedesaan yang sudah tersebar dan tersosialisaikan ke berbagai tempat akibat dari interaksi dengan dunia luar melalui berbagai alat transportasi dan komunikasi. Dampak terakhir ini tidak seperti sepopuler meresapnya budaya modern ke dalam pedesaan, sebab tersosialisasikannya budaya pedesaan kadang hanya sebatas sebagai kajian ilmu-ilmu sosial berkaitan dengan eksotisitas dan keunikan kearifan lokal (*local wisdom*).

Membahas suatu fenomena kehidupan manusia yang disebut perubahan sosial, bukanlah pekerjaan ilmiah yang sederhana bila didekati hanya dari satu paradigma ilmu sosial tertentu saja. Gagasan ini terdapat dua alasan yang melatarbelakanginya, *pertama*, didalamnya tergabung mulai dari Sosiologi, Antropologi sampai Ekonomi. *Kedua*, terdapat beberapa aliran teori yang berbeda dalam menanggapi setiap gejala sosial serta mempunyai tradisi intelektual yang beragam, sehingga diversitas teori akan melingkupi teori yang besar dan kecil. Hal ini menandakan bahwa ilmu pengetahuan apapun mempunyai tradisi-tradisi tertentu selain menempuh proses perkembangan atau perubahan dari berbagai situasi dan keadaan.

Di samping itu pula, tidak sedikit para penggiat sosiologi yang membahas secara intensif teori perubahan

sosial, seperti teori Max Weber mengenai munculnya kapitalisme dalam masyarakat feodal, teori Durkheim mengenai perubahan solidaritas mekanis menjadi organis.⁴ Bahkan teori Marx mengenai perubahan sistem feodal menjadi kapitalis yang kemudian bergeser menjadi sosialis. Mereka ini pada hakikatnya, menggagas teori perubahan sosial berdasarkan hasil riset yang telah dilakukan di beberapa wilayah yang sangat kompeten untuk dijadikan objek kajian. Lebih dari itu juga, latarbelakang atau *setting* sosial membentuk karakter teori yang mereka hasilkan.

Secara mendasar, perubahan merupakan fenomena sosial yang tidak dapat dipungkiri keberadaannya. Setiap manusia akan mengalami perubahan yang terus-menerus, paling tidak pada aspek biologis, ia akan berubah dan berkembang sesuai dengan kodratnya. Dalam konteks yang lebih filosofis, perubahan pada diri manusia adalah hakikat sejati manusia yang tak pernah statis atau stagnan, dan selalu menghendaki akan dinamika yang tak pernah berhenti. Untuk itu, tema perubahan pun tidak akan pernah berhenti dari berbagai kajian keilmuan, sejauh manusia tetap memposisikan dirinya sebagai agen perubahan sosial (*agent of social changes*).

Pengertian dan Ruang Lingkup Perubahan Sosial

Perubahan sosial sendiri, menurut Astrid Susanto (1983:157), diartikan sebagai perubahan atau perkembangan dalam arti positif (kemajuan, *progress*) maupun negatif (kemunduran, *regress*). Pada umumnya sikap mental seperti halnya motivasi, sangatlah berpengaruh terhadap perubahan,

⁴Untuk lebih detilnya teori tentang perubahan solidaritas mekanik dapat dilihat Emile Durkheim, "*The Elementary Forms of the Religious Life*", Translated by Joseph Ward Swain, Berne Co. New York, 1976.

dikarenakan harapan akan kebutuhan mental dan materi. Disamping itu juga, penyebab adanya beberapa perubahan yang terjadi dikarenakan adanya kemajuan teknik atau *technical change*. Indikasi ini ditandai dengan setiap penemuan teknologi baru, berakibat pada perubahan sikap mental manusia bahkan masyarakat di segala sektor kehidupan.

Secara umum, acapkali literatur tentang perubahan sosial, biasanya diawali tanpa mendefinisikan terlebih dahulu secara nyata tentang definisi dan konsep perubahan itu sendiri. Seperti pandangan Robert H.Lauer yang dikutip Abu Ridha (1998: 221), bahwa perubahan sosial seakan-akan mempunyai makna berupa fakta intuitif. Semestinya, perubahan sosial melekat “di dalam sifat sesuatu”, termasuk melekat di dalam sifat kehidupan sosial. Menurutnya, tidak ada segala sesuatu yang tetap dan dalam keadaan semula, atau realitas tidak statis. Istilah lain perubahan sosial merupakan hukum alam yang tidak dapat dihindari. Tinggal manusianya yang harus dapat menyesuaikan dan mengkondisikan eksistensi dirinya dengan sifat-sifat alam tersebut.

Sejalan dengan itu, dalam membahas kehidupan dan perkembangan suatu masyarakat, tradisi ilmu-ilmu sosial menggunakan berbagai paradigma dengan model-model yang berbeda untuk mengkaji serta menanggapi gejala sosial yang diamatinya. Dalam proses sejarah pemikiran sosial, terdapat dua sisi kehidupan manusia yang perlu diperhatikan, yaitu *pertama*, keberadaan bentuk hubungan yang mapan antara unsur-unsur sosial atau tatanan sosial (*social order*) dan, *kedua*, perubahannya yang berlaku dari satu bentuk ke bentuk yang lain. Dengan pandangan seperti inilah, kemudian para sosiolog merekomendasikan akan perlunya membentuk keragaman agar dapat menciptakan sistematika perubahan-perubahan.

Mengkaji tentang perubahan sosial, nampaknya tidak hanya membicarakan satu jangkauan proses kehidupan sosial

tertentu, akan tetapi menyangkut berbagai disiplin ilmu yang termasuk ilmu-ilmu sosial. Hal ini pun berlaku bagi ilmu-ilmu lain sejenis yang membahas secara *holistik-integratif* tentang manusia dan sekaligus demi kepentingan teoritik dan aplikatif. Atau dengan arti lain, kedua sisi hakikat dari ilmu, yaitu teori di satu sisi dan aplikasi di sisi lain – merupakan kesatuan entitas yang tak dapat dipisahkan satu sama lain.

Sudah menjadi kemestian, bahwa adanya perubahan dalam masyarakat tidak dapat dihindari dan dibendung, meskipun dimungkinkan terdapat individu ataupun komunitas manusia berusaha untuk menghentikannya. Hal ini secara sosiologis, sesuai dengan karakteristik manusia itu sendiri yang senantiasa menghendaki adanya perubahan, baik yang evolutif maupun revolutif. Seperti yang diungkapkan Astrid (1983:157), bahwa perubahan masyarakat merupakan kenyataan yang tak dapat dihindari dengan dibuktikannya oleh fenomena-fenomena seperti: depersonalisasi, adanya frustrasi dan apati (= kelumpuhan mental), pertentangan dan perbedaan pendapat mengenai norma-norma susila yang sebelumnya dianggap mutlak, adanya pendapat *generation gap* (kesenjangan antar generasi).

Selanjutnya, masih menurut Astrid (1983: 158), setiap penemuan-penemuan baru termasuk teknologi dapat berakibat pada perubahan-perubahan masyarakat di berbagai sektor. Paling tidak, mengubah pendapat dan penilaian orang ataupun kelompok tatkala penggunaan penemuan-penemuan itu. Menurutnya, setiap perubahan konstruksi pada diri manusia, akan berakibat pada antar unit sosial dari yang terbesar (lembaga sosial) sampai yang terkecil (keluarga). Untuk waktu-waktu tertentu keseimbangan dalam masyarakat akan terganggu, disebabkan pada saat itu masa beradaptasi dengan produk penemuan baru.

Konsekuensi selanjutnya, setiap perubahan sikap pada salah satu unit sosial menuntut pula perubahan sikap pada unit sosial lainnya, dan berdampak pula pada perubahan seluruh pola masyarakat. Astrid juga menyampaikan tentang kemungkinan-kemungkinan dampak perubahan yang serba multi-kompleks ini bagi masyarakat, yaitu: (1) manusia menemukan sistem-nilai dan falsafah hidup yang baru, dan (2) manusia tenggelam dalam persoalan-persoalan yang dihadapinya dan tidak dapat mengambil sikap atau keputusan terhadap keadaan baru.

Sedangkan proses perubahan yang terjadi pada masyarakat, menurut Soelaiman (1998:67) yang mengutip Himes J.S. dan Moore, dapat diteliti dari berbagai dimensi perubahan sosial, antara lain meliputi: dimensi perubahan struktural, kultural dan interaksional. Sementara yang mempengaruhi variabel perubahannya sendiri terdapat berbagai macam variabel, seperti variabel ideologi, agama, teknologi, ekonomi, profesi birokrasi, pemerintah dan birokrasi politik. Demikian pula variabel lembaga non-pemerintah sebagai bagian yang tidak dapat diabaikan – mempunyai peranan yang signifikan terhadap keberlangsungan sebuah proses perubahan dalam masyarakat.

Semisal penjelasan tentang penemuan teknologi di atas, seperti yang diungkapkan Soelaiman (1998:68) mengutip Richard, sebagai variabel penentu perubahan yang pola-pola normal dari perubahan inovasi pertamanya teknologi, kemudian terjadinya perbedaan antara teknik inovasi baru dan mendahului sifat ideologis dan unsur organisasi. Maksudnya, bahwa penemuan baru teknologi ini dapat pula menjadi problema sosial tatkala terjadinya perbedaan dengan aspek-aspek ideologi, agama atau norma yang sudah dianggap mapan di masyarakat. Hal inilah yang dikenal dengan "*social lag*",

yang menjadi penentu dalam adaptasi terhadap perubahan sebagai aspek pokok dalam masyarakat.

Tetapi sebenarnya, hakikat teknologi sendiri dapat pula sebagai variabel yang saling tergantung (*interdependent variable*). Jadi, fungsi sosial dari teknologi adalah mengontrol dan melayani gejala minat yang bersifat fisik dan biologis. Hal yang demikian ini, menggambarkan bahwa teknologi berperan dalam perubahan sosial yang bukan hanya saja sebagai variabel penentu dan perantara, melainkan juga menyatu dalam variabel saling tergantung. Dalam banyak hal, teknologi bekerja sama dengan sistem sosial sebagai lingkungan yang bersifat biologis atau fisik. Sebaliknya, perubahan dalam agama dan ideologi serta organisasi dapat pula menimbulkan perubahan dalam teknologi, seperti produk dan penerapannya dalam berbagai bentuk. Semisal keberadaan alat-alat elektronik diproduksi, karena untuk kepentingan masyarakat beragama dalam menjalankan kegiatan-kegiatan keagamaan dan lain sebagainya.

Kajian ilmiah untuk memahami stabilitas dan perubahan dalam masyarakat, tergantung dari aspek agama atau ideologi dan sistem sosial. Misalnya, Plato telah dianggap sebagai arsitek masyarakat yang baik, kerangka filsafatnya memberi pedoman tentang masyarakat yang sejahtera. Demikian juga Ibn Khaldun, memberikan petunjuk tentang varian masyarakat di berbagai bentuk kelas sosial. Juga Comte, ia telah membuat konsep perubahan evolusi akibat kemajuan sosial, dari agama sampai tahap positivisme. Sedangkan Karl Marx dalam konsep kesadaran kelas, seperti dalam teori umumnya telah memperlihatkan sifat teknologinya, ekonominya (sifat organisasi) dan sifat ideologinya yang menentukan perubahan.

Dalam hal birokrasi ekonomi tersebut, seringkali dapat menahan kekuatan teknologi yang menimbulkan revolusi

industri. Fenomena ini sama halnya dalam kekuatan birokrasi politik, militer dan agama. Peningkatan sesuatu yang bersifat teknologis dan berbagai perkembangannya, maka secara otomatis diikuti pula dengan penurunan bentuk-bentuk organisasi tradisional dan bahkan dapat menyebabkan tumbuh suburnya birokrasi. Akan tetapi secara bersamaan, berkembangnya birokrasi ekonomi seringkali menimbulkan kendala-kendala kemanusiaan, seperti adanya perbedaan yang mendasar si kaya dan si miskin. Realitas membuktikan, perbedaan tidak dapat dihindari yang pada gilirannya menciptakan kelas-kelas sosial dalam diri masyarakat.

Jenis Pola Perubahan Sosial

Sebagaimana telah dikemukakan di atas tentang ruang lingkup perubahan yang melingkupi berbagai macam penyebab dan dampak dari adanya perubahan di masyarakat. Akan tetapi akan lebih intensif kajiannya apabila teori perubahan sosial diklasifikasikan dalam tiga jenis pola. Ketiga jenis pola inilah gambaran besar peristiwa perubahan sosial yang ada dalam perjalanan sejarah kehidupan manusia. Untuk lebih proporsional, perlu kiranya membahas pola perubahan sosial dalam perspektif sosiologis.

Pertama, yang disebut dengan *Pola Linear*; yakni bentuk perubahan pada masyarakat yang mengikuti pola yang pasti. Menurut pemikiran ini, perkembangan masyarakat akan mengarah pada satu titik yang sudah dapat diprediksi atau ditentukan. Karya-karya para tokoh yang banyak mengilhami tentang teori linear ini adalah, August Comte dan Spencer. Menurut Comte, kemajuan progresif peradaban manusia mengikuti suatu jalan yang alami, pasti, kontinyu dan tak terelakkan. Comte pun memperkenalkan teori ini dengan sebutan “Hukum Tiga Tahap”, yakni rentetan proses peradaban yang selalu mengiringi perjalanan manusia.

Tahap pertama, dinamakan dengan tahap Teologis, yaitu periode yang lebih mengedepankan aspek-aspek religiusitas dan mistisisme. Maksud dari tahap ini adalah, manusia di awal perjalanan hidupnya tidak pernah lepas dari kebutuhan akan semangat spiritualitas sebagai perwujudan rasa ketergantungan absolut terhadap sesuatu yang “supernatural/adikodrati”. Jadi pada tahap ini bermula, ketika manusia mengalami ketidakberdayaan dalam menghadapi berbagai problematika hidup, seperti bencana alam, ketertindasan, kemiskinan dan lain sebagainya. Comte beranggapan bahwa pada masa ini juga, semua cara pandang hanya dilandaskan pada pemikiran irrasional, imajinatif dan hanya percaya pada kekuatan-kekuatan adikodrati.

Tahap kedua, dinamakan tahap Metafisik, yaitu suatu periode yang sudah dianggap lebih sedikit maju dari tahap pertama, yakni tahap transisi menuju manusia yang mulai berpijak pada pengamatan. Meskipun dalam konteks ini, sebuah pengamatan masing dipengaruhi oleh daya imajinasi, yang pada gilirannya lambat laun semakin berubah dan dijadikan bagian dasar penelitian. Tahap inipun dianggap oleh Comte sebagai periode filosofis, yang bisa diartikan sebagai permulaan manusia berfikir rasional dan mendasar terhadap objek tertentu. Manusia pada periode ini juga, sudah mulai bergeser dalam berfikir dan bertindak, dari sesuatu yang irrasional menuju “semi-rasional”.

Tahap ketiga, dinamakan tahap Positivistik, yaitu suatu periode akhir dari perjalanan hidup manusia yang secara mutlak ketergantungan terhadap sesuatu yang bernuansa ilmu pengetahuan. Bagi Comte, tahap inilah yang menjadikan manusia lebih berguna apabila dapat menguasai konsepsi-konsepsi teoritis dari berbagai hal dalam kehidupan. Dengan demikian, paradigma imajinatif (teologi) dan pengamatan spekulatif (metafisik) akan digantikan dengan postulat-postulat

positivistis (ilmu pengetahuan). Manusia masa depan, akan bermakna dan fungsional jika ia dapat menguasai dan memprioritaskan berbagai ilmu pengetahuan yang berlandaskan empirisisme dan rasionalisme.

Kedua, yang di sebut dengan *Pola Siklus*, yaitu perubahan masyarakat yang diindikasikan dari perkembangannya laksana putaran roda, kadang naik/di atas, kadang turun/di bawah. Hal ini juga, diibaratkan naik-turunnya sebuah peradaban manusia yang tidak selamanya berjalan linier, tetapi ada kalanya dinamika fluktuatif sangat tajam mewarnainya. Artinya, sebuah kebudayaan tumbuh, berkembang dan pudar laksana perjalanan gelombang yang muncul mendadak, berkembang dan kemudian lenyap. Atau dapat dianalogikan seperti perkembangan seorang anak manusia – melewati masa muda, dewasa, masa tua dan akhirnya punah. Contoh dalam hal ini adalah, musnahnya kebudayaan-kebudayaan besar seperti, Yunani, Romawi, Mesir dan Persia. Dan juga punahnya manusia-manusia kuna/purba yang *notabene* bagian dari spesies *homo-sapien*.

Ketiga, yang disebut dengan *Pola Gabungan*, yakni penggabungan antara linier dan siklus. Dalam konteks tertentu, sebuah perubahan akan mengalami rentetan pola yang merupakan gabungan dari keduanya, meski hanya terdapat pada kasus-kasus tertentu. Contoh perubahan model ini, adalah pandangan Marx bahwa sejarah manusia merupakan sejarah pergolakan antar kelas yang berjalan terus-menerus. Hal ini menurutnya, merupakan perubahan yang berpola siklus, karena suatu kelas berhasil menguasai kelas lain dan siklus serupa akan terulang lagi.

Sementara di saat yang bersamaan -- menurut pikiran Marx tentang pola linearnya – perkembangan kapitalisme juga akan memicu konflik antar kaum buruh dan kaum borjuis. Pergolakan tersebut menurut perkiraan Marx, pada akhirnya

akan dimenangkan kaum buruh yang kemudian membentuk masyarakat komunis. Analisis Marx mengenai perkembangan linear pun tercermin dari pandangannya, bahwa negara-negara jajahan Barat pun akan melalui proses seperti yang telah dialami masyarakat Barat.

Arah dan Intensitas Perubahan Sosial

Berbagai analisis tentang arah dan intensitas atau kedalaman perubahan, maka yang diperlukan kini adalah ketajaman dari perubahan itu sendiri yang bersifat empirik. Pengamatan inipun akan mengalami kesulitan, seperti hambatan psikologis dan berlakunya teori “*labeling*” bagi mereka yang bersuara “sumbang”. Perihal yang menjadi hambatan pokok dalam pengamatan empirik tersebut adalah, berbarengannya muncul antara kritik sosial dengan tuduhan yang bersifat *stereotype*. Tuduhan itu biasanya berdalih “preseden” atau akibat terlalu menyederhanakan atau pemukluraan (*over simplicity* dan *over generalization*) (Munandar, 1988:174). Kasus yang sama adanya akronim sebutan SARA (Suku, Agama, Ras, dan Antar golongan) yang digelindingkan sebagai gong konflik oleh penguasa – justru hal inilah yang dapat menghambat lajunya pengkajian ilmu sosial dan kepentingannya di masa depan. Kendatipun demikian, justru kebijaksanaan yang seperti itu – terlepas dari dampak negatifnya – dapat menimbulkan perubahan.

Dalam konteks inilah berlaku teori perubahan otomatis (*the theory of automatic change*), sebagai hasil elaborasinya adalah teori evolusi, yang esensinya irrasional dan tidak disadari prosesnya. Perubahan diakibatkan oleh variabel kebiasaan yang terjadi sebagai respon terhadap kebutuhan, tetapi tidak direncanakan. Individu memberikan respon dan perhatian sebagai akibat perubahan, menerima, menolak atau adaptasi – seluruhnya ditentukan oleh masyarakat itu sendiri

dan pemilihannya dibuat secara otomatis. Contoh kasus dalam hal ini, yaitu masih banyaknya masyarakat Indonesia terutama di wilayah pedesaan yang menjadi tenaga kerja di luar negeri (TKI atau TKW) yang tidak melalui lembaga resmi (illegal). Hal itu dikarenakan desakan faktor ekonomi yang sangat dominan, sehingga mereka mengambil jalan pintas tanpa dipikirkan efek samping yang merugikan diri sendiri.

Berkaitan dengan perspektif di atas, Dawam Rahardjo (1999:21), menjelaskan bahwa setiap perubahan masyarakat akan menyangkut setidaknya dua fondasi masyarakat. *Pertama*, perubahan institusi, struktur, aturan dan sistem yang mengatur proses serta mekanisme hubungan seseorang dengan orang lain. *Kedua*, perubahan perilaku manusia sebagai anggota masyarakat seperti pemikiran, gaya hidup hingga cara berpakaian dan kebutuhan serta kepentingan-kepentingan tertentu.

Perspektif lain yang dapat membantu kecenderungan dan intensitas perubahan adalah teori fungsional atau keseimbangan dan teori konflik. Teori fungsional mempunyai ciri khas yaitu menentang perubahan struktural (*a conservative bias*). Secara umum, teori ini dikembangkan di Indonesia, dengan berdalih adanya harmonisasi dalam setiap kehidupan -- meski teori ini pun konon diadopsi dari nilai-nilai budaya Jawa -- dengan isu-isu stabilitas dan ketertiban. Sehingga adanya perubahan, hanya dikehendaki muncul dari dampak harmonisasi dan keseimbangan sosial, meski berjalan sangat lambat.

Sementara itu, teori konflik yang diasumsikan akan membuat masyarakat selalu berubah dan penuh dengan konflik kurang mendapat ruang. Sebab konflik dalam bentuk apapun tidak dapat dibenarkan. Dengan begitu, dampak yang muncul berikutnya adalah adanya akumulasi pemikiran yang dinamis tidak selalu dapat berkembang dan bahkan stagnan (mandeg),

hingga tidak sampai pada sintesa. Oleh karena itu, arah dan kedalaman perubahan politik, sosial, budaya, teknologi dan agama dapat diprediksi keberadaannya.

Padahal pengejawentahan konflik dalam tataran sosial sulit dihindari. Munculnya kelas-kelas dalam masyarakat merupakan kemestian yang membuktikan adanya diferensiasi sosial. Para penggiat ilmu-ilmu sosial pun berupaya memecahkan realitas konflik tersebut sebagai bagian dari dinamika sosial. Jadi, realitas yang demikian itu tidak mesti dinafikan keberadaannya, akan tetapi justru dicarikan pemecahan masalahnya yakni dengan mengelolah konflik agar menjadi bagian yang tak terpisah dari kehidupan manusia dalam rangka mencapai proses dinamika sosial yang sehat.

Perubahan Sosial Budaya di Pedesaan Indonesia

Dalam proses pembangunan di wilayah pedesaan, tidak dapat dihindari akan berakibat pada perubahan sosial. Dengan kata lain, hampir sulit dihindari wilayah pedesaan di Indonesia tidak mengalami perubahan. Paling tidak dari aspek ekonomi, perubahan dirasakan dinamikanya pada kehidupan ekonomi masyarakat pada umumnya. Seperti hiruk-pikuk pasar-pasar di pedesaan semakin mengindikasikan adanya perubahan signifikan. Perubahan dalam aspek teknologi pun berakibat pada perubahan pada struktur sosial yang ada pedesaan. Kehadiran traktor dan penggilingan padi untuk membajak sawah, secara tidak langsung menyingkirkan sebagian fungsi buruh tani untuk mengelola tanah dan padi sampai menjadi beras. Inipun signifikan mengurangi jumlah buruh tani secara signifikan. Belum lagi kehadiran teknologi pertanian di wilayah pedesaan banyak dikuasai petani kelas sosial menengah dan atas. Dengan begitu, hanya kelas tertentu saja yang dapat menikmati teknologi canggih, dan sebagian lainnya masih menggunakan alat-alat tradisional. Dampaknya, nilai

produktivitas lebih banyak dinikmati oleh mereka yang menggunakan teknologi canggih ketimbang tradisional, yang pada gilirannya kesenjangan sosial di wilayah pedesaan semakin menonjol.

Hadirnya teknologi modern ke pedesaan seperti alat-alat tani dan tambak, menggeser keberadaan sarana tradisional seperti sapi dan kerbau dengan pupuk kandangnya. Perangkat teknologi tersebut merubah sistem bertani dan beternak ikan (tambak), yang pada gilirannya merubah sistem ekonomi keluarga (tradisional) kepada sistem kapital (modern). Dengan sistem kapital itulah kelompok ekonomi kuat mendominasi kegiatan ekonomi di pedesaan dari hulu sampai hilir. Hal itu berdampak pada munculnya kesenjangan ekonomi di kalangan masyarakat pedesaan. Ekses yang timbul berikutnya adalah, kehadiran para pemodal dari luar desa (kota) yang menginvestasikan di bidang pertanian padi dan palawija maupun tambak ikan dengan membeli lahan tanah dari warga setempat. Dampak selanjutnya adalah semakin banyak lahan tanah pertanian yang dimiliki oleh orang-orang di luar desa setempat dan menggeser status sosial keberadaan warga pribumi menjadi buruh dan tenaga kasar di wilayahnya sendiri.

Perubahan lain yang tampak di pedesaan adalah, tergesernya profesi petani di kalangan generasi muda. Mereka sudah enggan melanjutkan warisan dari para orang tua menjadi seorang petani. Dengan demikian, keberadaan petani di beberapa wilayah pedesaan sudah berkurang seiring dengan lahan tanah pertanian yang semakin terkikis oleh perumahan dan industri. Generasi muda pedesaan di Indonesia sudah mengalami pergeseran orientasi ekonomi. Mereka lebih memilih menjadi buruh di pabrik-pabrik atau industri ketimbang menjadi seorang petani. Lebih-lebih, tidak sedikit di antara memilih menjadi tenaga kasar (buruh) di luar negeri dengan menjadi tenaga kerja Indonesia (TKI) di beberapa

negara Asia. Oleh sebab itu hampir dapat dipastikan bahwa para pekerja TKI secara mayoritas berasal dari wilayah pedesaan.

Bersamaan dengan itu pula, berkembangnya teknologi juga memicu perubahan alat transportasi di wilayah-wilayah pedesaan. Semula alat transportasi memakai tenaga hewan ternak seperti sapi dan kuda, namun dengan perkembangan teknologi, angkutan pedesaan beralih ke mobil dan motor (ojek). Akibatnya, struktur ekonomi pedesaan banyak dikuasai oleh pemodal besar, karena ciri kemajuan teknologi sarat dengan padat modal dan biaya tinggi. Perubahan yang terjadi berikutnya akibat masuknya teknologi di pedesaan, meningkatnya jumlah pemilik usaha tani yang berskala besar dan berbarengan dengan menurun drastis usaha tani berskala kecil. Seperti para peternak unggas dan ikan tambak yang berskala kecil akan semakin tergusur keberadaannya oleh perusahaan unggas dan ikan berskala besar yang menguasai berbagai alat-alat canggih. Dengan demikian, perubahan pada teknologi di pedesaan secara tidak langsung mempengaruhi di berbagai aspek yang satu sama lain saling terkait.

Tidak terkecuali perubahan budaya di pedesaan, merupakan efek dari perkembangan teknologi modern, kendatipun dalam konteks ini makna budaya lebih menekan pada aspek-aspek non-material. Dimaksud dengan terjadinya perubahan budaya adalah terjadinya pergeseran kebiasaan-kebiasaan lama (*habit*) menuju kebiasaan-kebiasaan baru. Pergeseran itu juga akibat adanya integrasi dengan elemen-elemen baru dari luar hingga terjadi sintesis dengan elemen-elemen lama. Namun demikian, pada saat tertentu tidak selalu terjadi integrasi dan sintesis, tetapi tidak jarang terjadi penolakan atau resistensi terhadap hal-hal baru.⁵

⁵ Untuk sekedar membandingkan dengan gagasan Kuntowijoyo tentang

Disamping itu, kehadiran teknologi modern di wilayah pedesaan banyak berdampak pada perubahan struktur sosial yang sudah mapan. Begitu pula dengan perubahan pada jumlah penduduk, transformasi, teknologi informasi dan perkembangan industri, pada gilirannya berdampak terhadap perubahan sosial budaya pada masyarakat desa. Perubahan-perubahan itu dapat berupa inovasi dan temuan-temuan yang terkait dengan cara bertahan hidup (*survival*) yang lebih baik, meskipun kadang ada yang terabaikan termasuk warisan budaya asli.

Perubahan sosial budaya yang muncul di pedesaan, merupakan refleksi perkembangan masyarakatnya, atau disebut dengan *internal factor* (Gidden, 1981), meskipun perkembangannya tidak secepat masyarakat perkotaan. Hal itu salah satunya disebabkan masyarakat pedesaan merujuk pada norma-norma tradisi yang tidak mendukung progresifitas. Norma tradisi yang dijadikan rujukan itu kebanyakan dari unsur keagamaan yang berpihak pada sikap-sikap fatalistik. Oleh karena itu, untuk membandingkan perubahan sosial budaya antara masyarakat pedesaan dengan perkotaan dapat dilihat dari dua aspek. *Pertama*, fokus yang dijadikan alat banding dalam perubahan sosial di kedua wilayah tersebut. Misalnya, keberadaan masyarakatnya dalam merespon perubahan sosial dan budaya. Atau letak geografis yang dapat menentukan cepat-lambatnya sebuah proses perubahan. *Kedua*, aspek berikutnya adalah perspektif untuk menganalisis kedua wilayah tersebut dalam merespon perubahan. Maksudnya, cara pandang yang dipakai dalam melihat

budaya di pedesaan, lihat Kuntowijoyo, *Budaya dan Masyarakat*, (Yogyakarta, Tiara Wacana, 1999), hlm. 31.

penyebab adanya perbedaan di antara kedua wilayah dalam merespon keberadaan perubahan sosial-budaya.⁶

Perubahan Sosial dan Semangat Keberagamaan

Sementara itu kecenderungan dan intensitas perubahan pada aspek agama itu sendiri, dapat ditelaah melalui pengamatan yang serius, semisal agama Islam, baik melalui umatnya maupun kiprah agama Islam itu sendiri dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Selintas terkesan kegairahan menghayati agama meningkat, terutama di kalangan masyarakat perkotaan yang *nota-bene* terdidik. Atau paling tidak pendidikannya relatif sudah mapan. Kenyataan ini tidak memberikan jaminan dan masih diragukan, apakah ini mencerminkan bertumbuhnya kekuatan agama (Islam) atau sebaliknya? Sebab hal ini berbarengan krisis kepercayaan terhadap lembaga-lembaga politik (parpol) yang bernuansa agama (Islam) dan adanya “tekanan-tekanan” terhadap para penganutnya.

Oleh karena itu, keberagamaan seseorang tidak cukup hanya dipandang dari satu dimensi saja -- semisal dimensi ritual an-sich -- namun perlu pula melihat dari dimensi-dimensi lainnya seperti yang dipaparkan Glock dan Stark (1968: 11). Menurut Glock dan Stark bahwa tidak mudah mengukur religiusitas seseorang ataupun komunitas (umat) pada setiap agama, sebab perlu pula memperhatikan hal-hal seperti: keanggotaan, kepercayaan pada doktrin agama, etika dan moralitas, pandangan dan cara hidup mereka. Namun hampir

⁶ Kedua wilayah ini (desa-kota) merupakan representasi dari kedua jenis masyarakat yaitu tradisional-modern. Lihat Gidden (1981), dan bandingkan dengan gagasan Elizabeth Nottingham tentang perbedaan tipologi masyarakat tradisional, transisi dan modern, lihat dalam, Elizabeth Nottingham, *Agama dan Masyarakat*, (Jakarta, Raja Grafindo, 1997).

semua pakar ilmu agama-agama sependapat dengan lima dimensi dasar yang paling menonjol dalam setiap agama yang dapat dipakai untuk mengukur atau menguji kadar/mutu keagamaan (religiusitas) seseorang. Kelima dimensi komitmen keagamaan (*dimensions of religious commitment*) Glock dan Stark itu adalah sebagai berikut:

- a) Dimensi iman (*belief dimension*), yang mencakup ekspektasi (harapan) bahwa seorang pemeluk agama menganut dan memahami suatu pandangan teologis yang menyebabkan dia mengakui dan menerima kebenaran agama tertentu.
- b) Dimensi praktis keagamaan (*religious practice*), yang mencakup ibadah (ritual) dan devosi; menjadi kewajiban yang harus dipenuhi oleh setiap penganut agama.
- c) Dimensi pengalaman keagamaan (*the experience dimension or religious experience*), yang mencakup kenyataan bahwa semua agama punya harapan yang standard (umum) namun setiap pribadi penganutnya bisa memperoleh suatu pengalaman langsung dan pribadi (subyektif) dalam berkomunikasi dengan realitas ultimate (supranatural) itu.
- d) Dimensi pengetahuan (*the knowledge dimension*), yang merujuk pada ekspektasi bahwa penganut agama tertentu hendaknya memiliki pengetahuan minimum mengenai hal-hal pokok dalam agama: iman, ritus, Kitab Suci dan tradisi. Dimensi iman dan pengetahuan memiliki hubungan timbal balik, yang mempengaruhi sikap hidup dalam penghayatan agamanya setiap hari.
- e) Dimensi konsekuensi sosial (*the consequences dimension*). Dimensi ini mengidentifikasi efek dari keempat dimensi diatas dalam praktek, pengalaman

serta kehidupan sehari-hari (Stark dan Glock, 1968).

Kelima dimensi keberagamaan diatas nampaknya dapat dijadikan tolak ukur dalam mengkaji seberapa jauh religiusitas seseorang ataupun kelompok. Meskipun dirasakan tidak mudah dalam mengkaji keberagamaan seseorang melalui pendekatan ilmiah. Namun pendekatan yang ditawarkan Glock dan Strak cenderung fenomenologis yang sarat dengan keterlibatan langsung peneliti ataupun pengkaji di lapangan dengan metode *emic*, yang berdasarkan *native of view*.⁷ Dalam konteks ini, keberagamaan bukan hanya diukur dari dimensi tertentu saja, tapi beberapa dimensi yang terkait dengan pengalaman spiritualitas seseorang. Bagi sebagian pakar ilmu agama, menjadi seseorang beragama tidak sekedar melaksanakan perilaku-prilaku ritual semata, namun keterlibatan aspek etika

⁷ Metode fenomenologi dikenalkan oleh Edmund Husserl (1859-1938). Semboyan fenomenologi adalah *zu den sachen selbst* (kembali kepada hal-hal itu sendiri). *Pendekatan fenomenologi berusaha menemukan kembali pengalaman dasarnya dan asli, yang utuh, bebas nilai dan kaya isi, tentang sesuatu hal atau perkara*. Untuk mendapatkan pemahaman yang representatif dan memuaskan tentang suatu hal, segala doktrin dan teori tentang hal itu harus dilepaskan. Perhatian difokuskan kembali kepada fenomena, sebagaimana hal itu menampakkan diri kepada pengkaji. melalui pendekatan fenomenologi, dapat dilakukan dengan dua cara. *Pertama*, fenomena sesuatu hal diselidiki sejauh disadari secara langsung dan spontan. *Kedua*, fenomena sesuatu hal diselidiki hanya sejauh ada sebagai bagian dari dunia yang dihayati secara keseluruhan. Menurut prinsip-prinsip fenomenologi, segala fenomena/gejala sesuatu hal dan segala pemahaman tentang fenomenanya itu dianalisis. Segala penyempitan atau reduksi dan interpretasi yang berat sebelah disingkirkan, sehingga ditemukan unsur fundamental. Jadi metode ini tidak memalsukan sebuah fenomena, melainkan dapat mendeskripsikan seperti penampilan yang sesungguhnya (Mariasusai Dhavamony, "*Fenomenologi Agama*". Kanisius, Yogyakarta, 1995).

dan perilaku yang berhubungan dengan berbagai aspek kehidupan adalah sebuah kemestian.

Indikasi ini lebih diperkuat dengan cara menghayati agama, di mana penghayatan dirasakan cukup apabila sudah melaksanakan kewajiban pribadinya dalam beribadah ritual. Sedangkan tanggung jawab sosialnya kurang mendapat perhatian. Padahal semestinya ajaran agama bukan sekedar ibadah individu kepada Tuhan akan tetapi kewajiban kerja kemanusiaan atau amal shaleh dalam agama (Islam) lebih ditekankan. Kemungkinan hal ini bisa menjadi sebuah gambaran dari fenomena keberagaam, namun tidak berarti sinonim dan linier. Arti lain, bila seseorang religius dalam satu aspek, bukan berarti ia pun religius di aspek yang lain.

Merujuk pada perspektif di atas, perubahan sosial di Indonesia termasuk di pedesaan sampai sekarang pun seiring dengan ritme perjalanan sejarahnya, yakni meliputi bidang agama, sosial, budaya, politik, ekonomi, dan berbagai bidang kehidupan yang lain. Perwujudan yang kongkrit dari perubahan tersebut, adalah berupa upaya pembangunan yang terencana, termasuk di dalamnya sumber daya manusia. Tetapi dalam implementasinya, proses pembangunan tidak jarang menimbulkan disorientasi, seperti alienasi (keterasingan dan kerenggangan) dan dehumanisasi (“penjungkirbalikan” nilai-nilai kemanusiaan) bahkan konflik horisontal. Alienasi tersebut menyangkut hubungan manusia dengan Tuhan, manusia dengan manusia dan manusia dengan alam sekitarnya. Semua itu, akibat dari pola pembangunan yang lebih memprioritaskan aspek fisik atau kebendaan semata. Dehumanisasi semakin marak – eksek dari proses pembangunan yang mementingkan praktis-pragmatis di atas nilai-nilai kemanusiaan. Manusia tidak lebih dari obyek pembangunan ketimbang subyek pembangunan.

Kenyataan ini, pada gilirannya dapat menciptakan semangat penolakan dan perlawanan dari pihak yang merasa dimarginalkan. Konteks sosiologis mendeskripsikan bahwa semakin kuatnya tekanan terhadap keberadaan kelompok tertentu, maka akan semakin mempercepat munculnya semangat militansi untuk mempertahankan eksistensinya. Begitu halnya di Indonesia, semakin represif para penguasa (semisal di era rezim Orba) membatasi aktivitas umat Islam, semakin tumbuh subur munculnya aliran-aliran yang bernuansa radikalisme (Mufti dan Rahman, 2019). Perubahan yang dihendaki oleh kelompok radikal keagamaan, biasanya cenderung revolusioner dan mendasar. Mereka beranggapan, bahwa dengan merubah secara mendasar seluruh aspek kehidupan manusia dan sekaligus melawan dari segala bentuk penindasan dan ketidakadilan, adalah sesuatu perwujudan kewajiban religius yang harus dilaksanakan.

Pada hakikatnya seluruh agama menghendaki adanya perubahan dalam setiap kehidupan manusia. “agama” dan “perubahan” merupakan dua entitas yang seperti berdiri masing-masing. Namun, belum tentu setiap dua entitas atau lebih, adalah sesuatu yang berbeda atau bahkan berlawanan. Kemungkinan saja dua entitas itu saling melengkapi (*complementary*), dan boleh jadi saling mensifati satu sama lain. Bisa juga, “agama” dan “perubahan” dipahami sebagai hal yang *overlapping*. Artinya, “perubahan” dalam pandangan sebagian kalangan, justru dianggap sebagai inti ajaran agama. Sebagian pengiat sosiologi dan sosiologi agama, seperti Ibnu Khaldun, Max Weber, Emile Durkheim, Peter L. Berger, Ali Syariati, Robert N. Bellah, dan yang lainnya menyiratkan pandangannya tentang hubungan antara agama dan perubahan sosial.

Makna “perubahan” kemudian dirumuskan oleh agama setidaknya Islam, sebagai keharusan universal – meminjam

istilah dari ajaran Islam, *sunnatullah* – agar dapat merubah dari kebodohan, kemiskinan, keterbelakangan, ketertindasan dan dari berbagai macam yang bersifat dehumanisasi menuju terwujudnya masyarakat/umat yang berprrikemanusiaan dan berperadaban. Paling tidak, agama mengajarkan nilai-nilai seperti itu, selain doktrin-doktrin yang bersifat ritual. Sebab, dapat dibayangkan apabila kehadiran agama di tengah-tengah hingar-bingarnya akselerasi kehidupan manusia tidak dapat menawarkan semangat perubahan, maka eksistensi agama akan menjadi pudar. Dengan kata lain, kalau sudah demikian, tidak mustahil agama secara kelembagaan akan ditinggalkan oleh umatnya dan boleh jadi belakangan menjadi “gulung tikar” karena dianggap sudah tidak *up to date*.

Oleh karena itu, diperlukan pemahaman diskursus “agama” di satu sisi, dan “perubahan” di sisi lain -- sebagai bagian satu entitas yang tak dapat dipisahkan -- sebab yang satu mensifati yang lain. “Perubahan” berfungsi sebagai sifat “kecenderungan”, “titik tekan”, atau “melingkupi” keberadaan agama. Ilustrasi ini dapat diambil contoh dari berbagai peristiwa di belahan dunia tentang perubahan sosial yang diakibatkan eksese dari agama, seperti, gerakan Protestan Lutheranian, revolusi Islam Iran, atau belakangan adanya kasus-kasus radikalisme atas nama agama di Indonesia.

Identifikasi di atas tidak hanya di fokuskan pada perubahan yang *progress* (arah kemajuan) semata, tetapi ke arah *regress* (kemunduran) pun menarik untuk dijadikan contoh. Memang tidak selamanya perubahan yang diakibatkan sepak terjang agama dapat berdampak kemajuan peradaban bagi manusia. Tidak sedikit perubahan yang mengarah pada kemunduran (*regress*) sebuah peradaban bangsa tertentu -- yakni seperti terjadinya perang Salib (*Holy War* antara Islam dan Kristen) atau konflik-konflik yang mengatasnamakan agama.

Sedangkan perubahan yang mengarah pada kemajuan (*progress*) peradaban manusia, posisi agama pun memberikan kontribusi yang sangat besar. Dengan agama, manusia dapat menebarkan perdamaian dan cinta kasih di antara sesama, optimis dalam menatap masa depan, menciptakan alat-alat teknologi untuk peningkatan kesejahteraan, menegakkan keadilan, sekaligus pemihakan terhadap golongan lemah. Tanpa itu, dapat dipastikan semakin lama sesuai dengan tuntutan zaman, agama akan ditinggalkan oleh pemeluknya dan pada akhirnya “gulung tikar” seperti yang di alami oleh agama-agama Mesir kuno. Meskipun acapkali tidak mudah untuk mensosialisasikan agama sebagai bagian dari spirit proses perubahan sosial. Sebagian ahli ilmu-ilmu sosial beranggapan, bahwa agama semestinya banyak mengambil peran dalam berbagai aspek, terutama dalam rangka pengendalian masyarakat (*social control*). Mereka pun berdalih, secara *common-sense*, agama seyogyanya menjadi garda depan dalam memelihara ketertiban sosial di berbagai penjuru Nusantara, terutama di wilayah-wilayah pedesaan yang *notabene* banyak mengedepankan agama sebagai pola tindakan mereka.

B. Model Studi Masyarakat Beragama Pesisir

Adalah nilai-nilai sosial budaya yang berkembang di masyarakat merupakan sesuatu yang abstrak. Dalam artian, nilai-nilai itu tidak mudah dirumuskan dalam sebuah formulasi yang mudah dicerna dan diurai. Dalam konteks perubahan nilai-nilai sosial budaya, terdapat pemahaman nilai secara teoritis yang dapat dijelaskan melalui dua arah; *pertama*, arah sosial, yakni bertolak dari kehidupan masyarakat sebagai sistem sosial yang dominan serta menempatkan individu dalam

posisi statis dan termasuk dalam gejala sosial pada umumnya. *Kedua*, arah individual, yakni dimana orang-perorang memiliki sistem kepribadian, memiliki persepsi dan juga dapat mengambil sikap secara individual.⁸ Dengan demikian, dari kedua arah itu dapat membentuk nilai-nilai sosial budaya secara otomatis yang disebabkan dilakukan secara terus-menerus, dilestarikan dan disosialisasikan dalam kurun waktu yang lama (Wibisono, 2013).

Dalam memahami dinamika sosial budaya (agama) dalam kajian yang lebih praktis, tidak akan melihat nilai kebudayaan sebagai konsep yang terlepas dari objek masyarakatnya. Konsep-konsep ini tentunya bertolak dari suatu pemahaman kebudayaan yang tidak sektoral-parsial, tetapi bersifat holistik. Kebudayaan tidak akan dilihat sebagai dunia nilai dan kognisi semata, tapi ia mencakup basis sosial dan sekaligus basis material. Makna lain, kebudayaan merupakan sesuatu yang saling melengkapi antara “piranti lunak” dan “piranti keras” dalam membentuk sistem norma atau nilai dalam masyarakat.

Pada dasarnya proses perubahan nilai-nilai sosial budaya akan menjadi lebih terintegrasi dengan melihat dasar-dasar utama kebudayaan. *Pertama*, Basis Kebudayaan Materi (*material base of culture*), yaitu berisi hubungan manusia dengan dunia fisik dan ekonomi. *Kedua*, Basis Sosial Kebudayaan (*social base of culture*), yaitu berisi bentuk-bentuk interaksi antar kelompok masyarakat. *Ketiga*, Basis Mental (*mental world*), yaitu serangkaian hubungan antara masyarakat di satu sisi dengan dunia nilai-nilai mereka di sisi lain (Opler,

⁸ Dalam hal ini Agus Salim mengutip dari gagasan Ignas Klaiden tentang dua arah dalam konteks perubahan nilai-nilai sosial budaya. Lebih lengkapnya lihat Agus Salim, *Perubahan Sosial: Sketsa Teori dan Refleksi Metodologi Kasus Indonesia*, (Yogyakarta, Tiara Wacana, 2002), Cet, I, hlm. 228.

2009). Dinamika sosial budaya akan terwujud bila ketiga basis tersebut tak terpisahkan satu sama lain yang selanjutnya saling melengkapi. Ilustrasi di atas dapat diurai dalam gambar di bawah ini:

lapisan material ↔ lapisan sosial ↔ lapisan kognitif

Gambar 2

Dialektika antara lapis budaya material, sosial dan kognitif
(Opler, 2009)

Dalam studi strategi budaya, adalah kajian yang menganalisis perubahan nilai-nilai sosial budaya di masyarakat tertentu yang akan berdampak pada perkembangan kebudayaan secara ideal. Artinya, dikategorikan ideal jika terjadi interaksi antara ketiga unsur di atas, dan perkembangannya pun linier. Agar lebih detil dalam memahaminya, diperlukan penjelasan yang konseptual. Jadi ketika terkait dengan bagaimana seseorang menyikapi makna kebudayaan, maka ini ada hubungannya dengan strategi kebudayaan. Dalam arti, seperti yang diurai Van Peursen, bahwa strategi kebudayaan merupakan proses dari seluruh sikap ontologi dan fungsional seseorang atau pun kelompok dalam merefleksikan tindakan-tindakannya (Van Peursen, 1988).

Dalam konteks ini dapat dipahami bahwa strategi kebudayaan setiap kelompok masyarakat akan berbeda satu sama lain. Strategi kebudayaan masyarakat pesisir akan berbeda dengan masyarakat pedalaman, sekalipun secara geografis terdapat kesamaan di antara mereka, yaitu di wilayah pedesaan. Lebih kontekstualnya, bahwa strategi kebudayaan merupakan model cara pandang (*worldview*) masyarakat dalam mengekspresikan seluruh tindakan dan gagasannya. Seperti, masyarakat pesisir dalam merefleksikan keberagamaannya akan berbeda dengan masyarakat petani dalam beberapa kasus

ritual yang mereka lakukan. Atau perbedaan strategi kebudayaan dan penyikapan mereka dalam merespon elemen-elemen (budaya) baru yang masuk atau meresap kedalam diri mereka masing-masing (pesisir dan pedalaman). Dengan demikian, strategi kebudayaan masyarakat pesisir adalah salah satu bentuk pendefinisian dirinya melalui tindakan yang berciri khas pesisir dengan berbagai latar belakang warisan budaya yang mereka miliki.

Dalam menumbuhkan agar warisan budaya terus berlanjut di semua jenis masyarakat termasuk masyarakat pesisir, strategi kebudayaan merupakan bagian yang senantiasa disosialisasikan terus-menerus kepada generasi berikutnya. Dalam perspektif ini bisa dikategorikan dengan sosialisasi nilai-nilai secara internal. Hal ini dapat dilakukan dalam keluarga, yaitu penanaman (penularan) nilai-nilai budaya – termasuk agama, yang dilakukan orang tua terhadap anak-anak mereka sepanjang hidup. Pola pembentukan ini dilakukan pada masa kanak-kanak yang akan mendasari struktur dasar kepribadiannya (*basic personality structure*). Tujuan dasar secara fungsional dari sosialisasi ini adalah, untuk mencapai penyesuaian diri secara individu dengan mempertahankan atau memelihara pola (*pattern maintenance*) yang sudah tersedia. Seperti, seorang anak pesisir yang setiap hari menyaksikan terus-menerus pola interaksi sosial keluarganya yang lugas, spontan dan apa adanya, akan dijadikan patokan olehnya dalam konteks yang sama. Belum lagi ia pun mendapatkan model penularan lain melalui lisan atau tulisan berbentuk nilai-nilai tradisi dari orang tua mereka. Hal ini berlaku dari satu generasi ke generasi berikutnya secara kontinyu, dan terus berlangsung sampai waktu tak terbatas.

Dalam perspektif sosialisasi, bahwa tindakan seseorang tidak selalu diinspirasi dan diorientasikan untuk norma, tetapi juga ditujukan kepada struktur sosial yang melingkupinya.

Dalam arti, setiap individu dalam satu komunitas secara aktif menciptakan peranannya secara eksplisit dimana ia hidup dan dibesarkan. Ketika seseorang mengekspresikan diri dalam lingkungannya, baik berbentuk sosialisasi norma kultural maupun memerankan diri dalam struktur sosial -- adalah bagian dari manifestasi strategi kebudayaan. Dengan mewujudkan strategi kebudayaan, seseorang akan terakui eksistensinya dan *survival* dalam kehidupannya. Termasuk juga bagaimana seseorang yang mengekspresikan keberagamaannya dalam bentuk ritual-ritual seperti ruwatan, nadran (ruwat laut) atau ritus yang sejenis, merupakan wujud dari spirit *survival* atau dalam rangka mempertahankan hidupnya dari “kepunahan” secara fisik maupun psikis.

C. Agen dan Dinamika Sosial Keagamaan di Pesisir Pedesaan Jawa

Masyarakat yang berkebudayaan Jawa Pesisir disebut dengan Orang Jawa pesisir yang membedakan dengan Orang Kutanegara, Negarigung, atau Mancanegari. Perbedaan tersebut tidak hanya diamati dari letak wilayah tempat tinggal mereka yang berbeda, tetapi juga pada karakter kepribadian antara orang-orang pedalaman dan orang-orang pesisir dalam kehidupannya termasuk keberagamaannya. Pada umumnya karakteristik masyarakat pesisir adalah terbuka, lugas, dan egaliter. Hal ini dapat dikaji dari tiga aspek, yaitu (1) aspek kondisi geografis tempat tinggal, (2) aspek jenis-jenis pekerjaan yang umum ditekuni oleh penduduk yang bersangkutan, dan (3) aspek kesejarahan dalam konteks masuknya ajaran Islam.⁹

⁹ Kerajaan Mataram pada abad 17 M., wilayah kekuasaan Mataram merupakan lingkaran-lingkaran konsentris yang terpusat di Kraton,

Secara geografis, wilayah pesisir memberi peluang kepada penduduknya untuk memanfaatkan sumber daya alamnya, termasuk sumber hayati seperti tanaman-tanaman khas pantai (kelapa dan sejenisnya), budidaya laut (usaha

tempat kediaman raja dan tempat ibukota kerajaan sesuai dengan tingkat kekuatan pengaruh raja. Sejak kekuasaan Mataram itu, daerah-daerah di Jawa dikategorikan ke dalam daerah konsentrasi kekuasaan dan daerah yang berada di luarnya. Konsentrasi pertama adalah Kutanegara, ibukota kerajaan, tempat pengaruh raja paling kuat. Konsentrasi kedua adalah Negarigung, wilayah yang disediakan bagi *lungguh* (tanah yang disediakan atau yang dipinjamkan sebagai sarana nafkah) para kerabat dan pejabat raja. Negarigung adalah wilayah yang menjadi pusat pemerintahan Mataram (Yogyakarta dan Solo). Sebagai ibukota kerajaan, keduanya disebut sebagai Kota Negari (Kotanegara) tetapi sebagai kawasan pemerintahan, keduanya disebut sebagai daerah Negarigung. Perbedaan antara keduanya adalah soal istilah kepemimpinan yaitu Yogya dipimpin oleh seorang sultan sementara Solo dipimpin oleh seorang sunan. Baik istilah “sultan” maupun “sunan” keduanya adalah peminjaman dari sistem pemerintahan Islam oleh karena itu pembagian pemerintahan Mataram tersebut terjadi setelah mengenal pedaban Islam. Dengan menggunakan istilah Robert Redfield (1982), peradaban yang dikembangkan di dalam pusat wilayah kerajaan Mataram itu berkategori Peradaban Besar (Tradisi Besar) sebagai ciri dasar dari kebudayaan keraton. Lingkaran di luar lingkaran kedua adalah daerah mancanegara, dan pesisiran yang diperintah oleh para bupati kepala daerah (Rouffaer, dikutip dari Suroyo, 2000:45. Lihat pula pada Koentjaraningrat, 1984: 54-58; Hardjowirogo, 1983:105; Hildred Geertz, 1981:42; dan Pigeaud, 1938:347-349). Daerah Mancanegara merupakan daerah yang ada di sekitar atau di luar pusat kerajaan tetapi masih menjadi bagian kekuasaannya. Dalam arti politik, daerah Mancanegara merupakan daerah-daerah yang dipimpin oleh residen (bupati) yang berada di bawah kekuasaan kerajaan Mataram, dan dalam arti kebudayaan, memiliki kemiripan dengan kebudayaan Jawa Negarigung tetapi dari segi kualitas peradabannya termasuk Tradisi Kecil sehingga tidak sehalus peradaban keraton. Lihat, Mudjahirin Thohir, *Kehidupan Keagamaan Orang Jawa Pesisir: Studi Orang Islam Bangsri Jepara*, (Jakarta, PPs UI. 2002), hlm.35)

empang), dan yang paling pokok kekayaan laut seperti ikan dan yang sejenisnya. Keberadaan lingkungan alam, jenis-jenis pekerjaan yang dilakukan, dan daerah pantai itu sendiri dilihat dari aspek geo-politik, -- terutama yang berjauhan dengan pusat kekuasaan -- berpengaruh kepada kebudayaan dan sifat orang pesisir yang terbuka, lugas dan egaliter (Koentjaraningrat, 1984).

Keterbukaan orang pesisir yang dimaksud Koentjaraningrat (1984) berkaitan dengan tata ruang fisik (lingkungan alam pantai) yang terbuka dan tata ruang sosial terutama dalam berinteraksi dengan atau kepada pihak luar. Secara historis, masyarakat pesisir sudah terbiasa melakukan transaksi perdagangan ke daerah lain melalui jalur laut. Di samping itu pula, mereka juga sudah terbiasa menerima kehadiran orang-orang asing yang datang ke daerah pantai terutama daerah-daerah yang berdekatan dengan wilayah pesisir tersebut. Prilaku lugas yaitu berkata apa adanya kepada sesama adalah karakter asli mereka di dalam melakukan strategi adaptasi, agar dapat *survive* di dalam kegiatan bersosial, berekonomi bahkan dalam keberagaman. Dalam konteks sejarah Islam pesisir di Nusantara, paham Islam yang bercorak sufistik yang diperkenalkan kepada penduduk pesisir, adalah yang mengenai persamaan hak dan derajat manusia di hadapan Allah adalah sama, kecuali hanya ditantukan oleh kualitas ketakwaan yang membedakannya. Misi Islam yang demikian ini, menurut Simuh yang dikutip Mudjahirin, dapat membawa daya tarik tersendiri masyarakat pesisir kelas sosial bawah, yang sekaligus mempengaruhi kepribadian mereka untuk selalu bersikap lugas dan egaliter (Thohir, 2002).

Sikap apa adanya yang diekspresikan oleh sebagian besar orang pesisir terutama pesisir Jawa dan sekitar, tampak di dalam melakukan interaksi-interaksi verbal yaitu di saat

berbicara dengan retorika yang lugas, langsung pada persoalan pokok. Kelugasannya pun dibarengi dengan kebakasaannya yang sederhana, yaitu bahasa Jawa *ngoko* atau *kromo madya*. Dengan kata lain, di dalam berinteraksi antarsesama, umumnya orang pesisir lebih menekankan substansi (sesuatu yang dikehendaki), bukan dengan cara mengekspresikan keinginan mengemasnya secara berputar-putar (retoris).

Perilaku lainnya yang menjadi ciri orang pesisir adalah mudah menerima dan beradaptasi dengan sesuatu yang baru, termasuk budaya dari luar dirinya. Sehingga dengan begitu, masyarakat pesisir dikenal pola hidupnya (*life style*) yang mudah berubah dan fleksibel dalam menerima setiap perubahan, termasuk paham-paham keagamaan. Dari aspek kesejarahan, para agen perubahan yang membawa misi keagamaan (Islam) -- mulai dari para wali *songo* sampai para penerusnya (kyai dan para ustadz) – menyebarkan ajaran-ajarannya yang pertama di wilayah pesisir Nusantara, terutama di pesisir Jawa. Karena keterbukaan yang kadangkala tidak serta merta dibarengi dengan seleksi yang ketat, membuat budaya pesisir cenderung dikenal dengan budaya permisifnya (serba membolehkan). Hal inilah yang selalu menjadi tantangan bagi agen perubahan keagamaan (kyai, ustadz dan sejenisnya) untuk selalu berkiprah dalam kehidupan masyarakat pesisir di Jawa pada umumnya. Agen perubahan ini ada yang terorganisir seperti yang dikelola secara kelembagaan oleh ormas keagamaan; Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, Persis, dan beberapa ormas sejenisnya. Ada pula agen tersebut bertolak dari kesadaran pribadi mereka yang menghendaki turut serta dalam memperdayakan masyarakat pesisir dalam bidang keagamaan.

Peran agen perubahan di wilayah pesisir Jawa sangat menentukan dinamika kehidupan sosial keagamaan di lingkungan masyarakatnya. Agen perubahan keagamaan ini

diperankan oleh kyai, ustadz dan tokoh agamawan atau yang sejenisnya. Mereka ini pada saat yang sama memiliki kekuatan kreatif dan aktif membentuk struktur sosial serta institusi tradisi di sekitar mereka. Meskipun menurut Clifford Geertz (1958:228), kyai hanya berperan sebagai makelar budaya (*cultural broker*), dan pengaruh kyai hanya terletak pada pelaksanaan fungsi makelar, namun secara politis kyai tidak punya pengalaman dan keahlian untuk memimpin dengan baik hubungan masyarakat-bangsa yang modern. Namun pendapat Geertz ini dipersoalkan banyak pakar Indonesianis lainnya seperti Hirokoshi yang mengemukakan bahwa kyai telah berperan sebagai pengambil keputusan, menggerakkan orang desa untuk mendukung keputusan masyarakat.

Begitu halnya peran kyai atau ustadz dalam perubahan sosial di masyarakat pesisir Jawa, yang mengandalkan keunggulan kreativitasnya yakni adaptasi kreatif dalam membentuk masyarakat sesuai dengan ajaran Islam yang dipahaminya. Kenyataan ini sesuai dengan kaidah ushul fiqh, “*al-muhafadzah alâ al-qadîm ash-shalih wa al-akhd bî al-jadîd al-ashlah*”, (memelihara nilai-nilai terdahulu yang sudah baik, dan mengambil nilai-nilai baru yang lebih baik lagi). Dari kaidah inilah para kyai dan ustadz melalui lembaga yang didirikannya (pesantren dan madrasah) diupayakan dapat memelihara keteraturan sosial (*social order*) di lingkungannya. Dengan begitu, peran dari agen dan sistem lembaga pendidikan (agama) dalam konteks perubahan masyarakat di pedesaan pesisir memiliki berbagai dimensi, terutama yang terkait dengan menyelaraskan antara ajaran Islam dengan budaya lokal. Dari situ pula, terbentuk kultur di lembaga pendidikan Islam (pesantren dan madrasah) – sebagai agen yang berada di desa-desa, semacam tuntutan untuk menghormati dan melestarikan nilai-nilai tradisi lokal yang

baik dengan dukungan dari para kyai dan ustadznya. Kekuatan agen (kyai/ustadz dan lembaga pendidikan agama) menurut Zamakhsyari ada dua hal; *pertama*, memiliki perasaan kemasyarakatan yang dalam dan tinggi (*highly developed social sense*). *Kedua*, selalu melandaskan sesuatu kepada kesepakatan bersama (*general consensus*) (Dhofir, 1982).

Keberadaan kyai/ustadz sebagai agen dan aktor perubahan karena memiliki kekuatan pengaruh dalam hal penguasaan ilmu keislaman, atau karena latarbelakang sosial-ekonominya yang termasuk kelas menengah ke atas – yang membuat mereka menjadi figur panutan atau patron di masyarakat pedesaan. Pola hubungan antara kyai/ustadz di satu sisi dan masyarakat pedesaan sisi lain, dapat diamati dari model patron-klien.¹⁰ Dalam hubungan antara patron-klien seperti ini, seringkali menyebabkan klien merasa berhutang jasa, yang pada gilirannya terjadi hubungan segan atau *ewuh-pakewuh* antara kyai dan masyarakat. Lebih-lebih di wilayah pedesaan, keberadaan kyai/ustadz/agamawan berperan dalam beberapa struktur sosial yang dapat menjadi kelompok penekan dan dominan dalam mengatur proses dinamika sosial di tingkat pedesaan. Apalagi wadah atau institusi yang menghimpun para agen (kyai) terbentuk hingga pedesaan seperti MUI, yang pada posisi tertentu menjadi sarana *bargaining* dengan penguasa birokrasi (pemerintahan) setempat dalam hal merekayasa masyarakat. Secara *de facto* kepercayaan masyarakat pedesaan terhadap kyai/ustadz masih sangatlah besar. Harapan masyarakat pedesaan baik

¹⁰ *Patron-client relationship is a mutually obligatory arrangement between an individual who has authority, social status, wealth, or some other personal resource (the patron) and another person who benefits from his or her support or influence (the client).* Lihat, www.webref.org

pedalaman maupun pesisir, selalu disalurkan melalui peranan perantara kyai, begitu juga harapan pejabat setingkat Kepala Desa dan Camat selalu memohon restu dan persetujuan legalitas kyai dalam menjalankan program kerja mereka.

Dengan demikian, secara umum peran kyai/ustadz/agamawan dalam dinamika sosial di pedesaan adalah sebagai agen dan aktor yang memiliki kewenangan sebagai makelar budaya, sekaligus berperan sebagai individu kreatif. Sehingga dengan otoritas itulah, mereka dapat membentuk dan merencanakan masyarakat sesuai dengan bidang keahlian yang dimiliki, tentunya terkait bidang keagamaan yang sarat dengan interpretasi lokalitasnya.

Terdapat cara pandang yang terun-temurun di kalangan umat Islam di pedesaan, bahwa kyai, ustadz dan agamawan adalah sosok yang layak dihargai dan dihormati karena ketinggian ilmu agama dan ilmu-ilmu “*kanuragan*”. Persepsi yang terakhir adalah, bagian yang mensifati dari setiap kedalaman ilmu agama pada seseorang. Semakin tinggi ilmu agama (Islam) seseorang, semakin tinggi pula ilmu “*kanuragan*”. Boleh jadi cara pandang demikian ini bisa ditafsirkan sebagai apresiasi terhadap orang-orang yang dikategorikan takwa atau ketaatan terhadap ajaran Islam. Karena kelebihan-kelebihan itulah masyarakat di pedesaan (pesisir) menokohkan para pemuka agama, kyai, ustadz dan agamawan, mempunyai posisi lebih tinggi ketimbang masyarakat biasa. Pada aspek ini, kyai diposisikan sebagai manusia yang dekat dengan Tuhan, karenanya lebih didengar dan dikabulkan segala permohannya. Lebih tepatnya, kyai, ustadz dan agamawan oleh masyarakat pedesaan dianggap sebagai mediator (*mutawassul*) dalam berbagai kegiatan ritual keagamaan.

D. Perembesan Budaya di Masyarakat Pesisir: Budaya Lokal *vis a vis* Budaya Luar

Pada dasarnya manusia merupakan bagian integral dari sebuah ekosistem yang selalu bergerak dan dinamis. Manusia sebagai agen akan berhubungan timbal-balik dengan berbagai struktur. Manusia pun tinggal memilih, menjadi pemelihara atau penyebab kerusakan sumberdaya, tergantung pada pilihan rasional individu atau karena adanya faktor pembatas struktural yang ada. Perubahan pada lingkungan sekitar -- sebagai tempat atau ruang di mana *setting* sosial pada manusia berinteraksi dan melakukan pertukaran baik dengan lingkungan alam dan lingkungan sosial -- dapat memberikan berbagai alternatif pada adaptasi manusia, apakah mereka akan berkembang, bertahan, bermigrasi atau mengalami “kepunahan” (hidup dalam kesulitan). Bagi sekelompok manusia yang berkemampuan adaptasinya rendah, memerlukan penguatan daya adaptasinya melalui pendekatan kelembagaan, baik sosial maupun ekonomi. Akselerasi pemulihan pada lingkungan yang rusak, akan menghasilkan hubungan yang harmonis antara alam dan manusia, yang pada gilirannya berdampak pula pada keselarasan kehidupan antar manusia. Harmonisasi ini sangat didukung oleh kondisi struktur sosial, apakah masih dalam kondisi sebagai sarana untuk melakukan adaptasi dan pertukaran, ataukah struktur sosial itu justru menjadi sebuah pembatas sosial budaya. Dengan begitu tampak bahwa ruang dan pembatas menunjukkan tingkatan tertentu kapasitas ruang struktur sosial di dalam menampung dinamika pembentukan struktur. Sederhananya, tatkala ada elemen-elemen (budaya) baru yang masuk dan meresap dalam lingkungan internal, maka apakah struktur/tatanan sosial yang ada akan menjadi pendukung atau justru sebaliknya.

Kajian kapasitas ruang budaya lokal yang terintegrasi ke dalam struktur sosial dalam konteks ini menggunakan sudut pandang antropologi sebagaimana diuraikan di atas. Dalam hal ini pula diupayakan untuk menelaah terhadap konsep-konsep struktur sosial, terutama yang dihasilkan oleh para ahli ilmu sosial (sosiologi). Kajian itu berupa, bagaimana struktur dibentuk dan mengalami perubahan yang merupakan sebuah ruang yang dapat digunakan oleh individu untuk melakukan pertukaran dalam mekanisme adaptasi? Ataukah struktur itu menjadi pembatas sosial budaya dalam melakukan adaptasi terhadap elemen lain? Oleh sebab itulah, kajian struktur tersebut akan tetap dianggap memiliki dua fungsi; yang pertama sebagai ruang untuk berlangsungnya pertukaran, atau kedua, fungsinya sebagai pembatas sosial pada adaptasi manusia.

Pada dasarnya setiap struktur sosial selalu mengalami perubahan. Perubahan itu ditandai oleh semakin banyaknya status sosial baru dalam masyarakat, karena masyarakat berinteraksi secara intensif dengan pihak lain (luar). Dalam proses itu ada pihak yang dapat melebur dan beradaptasi dengan unsur-unsur baru yang masuk, yang pada gilirannya ia dapat menyesuaikan dengan perubahan-perubahan yang dikehendaki. Namun ada pula pihak-pihak tertentu yang tidak mampu mengikuti perubahan yang terjadi, dikarenakan sulit untuk beradaptasi. Sehingga jenis kelompok masyarakat yang sulit berinteraksi atau kurang berhasil dalam melakukan adaptasi dengan lingkungan alam dan sosialnya, akan selalu menutup diri (*closed system*) dari unsur-unsur luar.

Perihal peningkatan potensi beradaptasi terhadap elemen-elemen luar, dapat saja dilakukan misalnya dengan meningkatkan daya dukung dari lingkungan alam sekitar (pengaruh aspek geografis), atau dengan melakukan perbaikan terhadap pihak-pihak yang menjadi pembatas sosial budaya.

Dengan demikian, hal ini menunjukkan bahwa struktur sosial bersifat fleksibel. Berdasarkan perjalanan sejarah sebuah struktur sosial dalam berbagai masyarakat, ia mempunyai karakter fleksibel yang menandakan bahwa kapasitas ruang budaya yang terdapat dalam struktur sosial itu dapat berubah-ubah. Meskipun perubahan itu varian adanya, yaitu ada yang berubah secara evolutif, dan tidak sedikit yang mengalami perubahan secara revolutif, tergantung kondisi internal struktur sosial yang mengelolanya. Dengan begitu menjelaskan bahwa, keberadaan unsur-unsur pembentuk struktur sosial-budaya dalam situasi tertentu mampu berintegrasi dengan struktur budaya (luar), sehingga walaupun ditambah tetapi tidak mengurangi kapasitas ruangnya sebagai sarana bagi proses pertukaran sosial. Selanjutnya, proses perubahan struktur ini melewati sebuah titik tertentu yang disebut sebagai titik kritis struktur sosial.¹¹

Hal di atas tersebut dapat diamati dari keberadaan masyarakat pesisir di pedesaan Jawa pada umumnya. Tipologinya dianggap lebih kosmopolit dikarenakan kemudahannya melalui interaksi yang terbentang dari satu wilayah ke wilayah lain, berdasarkan labuhnya perahu-perahu mereka yang kadang di luar daerahnya. Secara sosiologis, masyarakat jenis ini mudah menerima inovasi yang datang dari luar dan mudah bergaul dengan banyak orang, dikarenakan pengalaman hidupnya sewaktu melaut. Mereka beranggapan kehidupan di laut diperlukan kerja sama antar nelayan untuk saling memberikan bantuan agar bisa selamat dalam mencari nafkah. Hal ini berlaku juga dalam kehidupan

¹¹ Yang dimaksud dengan titik kritis di sini adalah batasan antara kemampuan struktur sosial menampung elemen-elemen (budaya) luar, dengan kapasitas ruang yang dimilikinya. Lebih jelasnya lihat, Eko Susilo, *Dinamika Struktur Sosial dalam Ekosistem Pesisir*, (Malang, Unibra, 2010), Cet.I, hlm. 80.

sehari-hari mereka pada kehidupan sosial lainnya, sehingga semangat solidaritas antar mereka cenderung tinggi. Dalam struktur masyarakat pedesaan pesisir, mudah menerima elemen-elemen baru yang berasal dari luar dirinya. Karakteristik ini hampir berlaku umum untuk tipologi struktur masyarakat pesisir. Mereka *open system* dalam menerima budaya baru yang berasal dari luar dan mudah beradaptasi untuk melakukan perubahan. Struktur masyarakat jenis ini pun sangat longgar terhadap dinamika pertukaran sosial.

Berdasarkan analisis sosiologis, bahwa sebuah struktur sosial yang memiliki kapasitas ruang tertentu akan memberikan daya tampung tertentu terhadap dinamika pertukaran sosial. Dengan begitu, keberadaan daya tampung ruang itu tergantung pada *setting* sosial-budaya yang dianut oleh struktur. Sehingga perubahan dari struktur dengan kapasitas ruang yang luas, pada saat itu pula struktur dapat menerima kehadiran elemen baru. Akan tetapi di saat bersamaan, struktur tersebut dengan kapasitas ruang yang sempit, ia telah berubah fungsi sebagai faktor pembatas sosial (*social limiting factor*) dalam beradaptasi, akan melalui sebuah titik tertentu yang disebut sebagai titik kritis. Batas dari titik kritis ini sangat tergantung pada kemampuan struktur, maupun individu dalam struktur untuk mengkonsolidasikan elemen struktur yang bergerak masuk atau keluar dari kapasitas ruang yang sempit ke kapasitas ruang yang lebih luas dan sebaliknya.

Agar memudahkan mengamati dimensi-dimensi kapasitas ruang dan titik kritis struktur sosial, dapat diamati melalui perubahan sosial dalam sebuah struktur masyarakat. *Pertama*, adalah yang dimulai dari titik waktu penentuan analisis, yang menggambarkan kondisi struktur awal. *Kedua*, masuknya unsur struktur dari lingkungan luar komunitas, atau berinteraksinya lingkungan lokal dengan lingkungan luar

komunitas. Struktur memberikan reaksi terhadap unsur yang masuk dan dengan tiga peluang kejadian: (1) kapasitas ruang masih luas, sehingga unsur yang masuk dapat terintegrasi dengan struktur, (2) unsur baru belum berintegrasi ke dalam struktur, tetapi masih dapat ditampung oleh kapasitas ruang, dan (3) unsur yang masuk ditolak oleh struktur, yang menyebabkan kapasitas ruang menjadi sempit, dan inilah yang mengubah fungsi struktur menjadi sebuah pembatas adaptasi. *Ketiga*, struktur mencari bentuk-bentuk pengendalian titik kritis, dengan melakukan negosiasi atau bantuan intervensi dari luar komunitas. Bentuk pengendalian bertujuan memperluas kapasitas ruang agar dinamika struktur dapat melewati titik kritis. *Keempat*, masuknya unsur baru atau interaksi dengan pihak lingkungan luar komunitas, jika berhasil justru akan memperluas kapasitas ruang, sehingga semakin menjauhkan struktur dari titik kritisnya. *Kelima*, struktur bergerak dinamis dan analisis titik kritis didekati dengan adanya catatan tonggak-tonggak sejarah yang diduga kuat memberikan tanda-tanda bahwa pada masa itu struktur sedang mendekati atau sebaliknya menjauh dari titik kritisnya (Susilo, 2010).

Pada saat-saat tertentu, struktur masyarakat pesisir mampu menjadi ruang pertukaran sosial bagi para anggotanya, sehingga masukan atau intervensi budaya dari luar struktur dapat berinteraksi secara harmoni. Akan tetapi tidak selamanya keberadaan struktur budaya masyarakat pesisir membuka ruang untuk masuknya budaya luar. Sebab kadangkala, struktur tersebut tidak mampu lagi menjadi ruang pertukaran secara ideal bagi seluruh warga masyarakatnya, sehingga keberadaan struktur telah berubah menjadi pembatas adaptasi anggota masyarakat tertentu. Hal ini menjelaskan bahwa, tidak selamanya kapasitas ruang pada struktur masyarakat pesisir selalu dalam keadaan terbuka tanpa seleksi

dan proses adaptasi yang ketat. Meskipun demikian, bila dibandingkan dengan tipologi masyarakat pertanian, karakter dasar masyarakat pesisir yang nelayan itu lebih terbuka dan mudah beradaptasi dengan elemen-elemen (budaya) luar. Dinamika inilah yang selanjutnya dapat dijadikan barometer penelitian yang sejenis guna memperkuat teori tentang kajian masyarakat pesisir di pedesaan.

E. Definisi Agama di Indonesia Sebuah Dilema Agama Pribumi

Secara konseptual, istilah agama-agama di Indonesia dapat dikatakan selalu mendapat ruang atau domain dari warga bangsa. Istilah di sini bukan hanya sekedar definisi terminologinya, namun wacana publik yang mengatakan secara uniform bahwa agama adalah yang diakui oleh negara berdasarkan Undang-undang yang berlaku. Dalam falsafah negara, Pancasila sila pertama; “Ketuhanan Yang Maha Esa”, mengilhami negara agar melindungi agama-agama “resmi” dan merupakan bagian yang tak terpisahkan dari masyarakat Indonesia. Fakta lainnya menunjukkan bukan hanya satu agama yang diakui oleh negara namun ada beberapa (5 lima) agama yang menjadi “primadona” (Wibisono, Ghozali, dan Nurhasanah, 2020).

Menarik untuk ditelaah bahwa ada beberapa fakta yang sulit dihindari tentang bagaimana eksistensi agama-agama di Indonesia? Dan bagaimana bentuk interrelasi antar internal dan eksternal agama? Belum lagi bagaimana relasi antara agama dan negara yang sekaligus bagaimana masyarakat pada umumnya menyikapi relasi-relasi itu sebagai fakta sosial? Secara historis, persoalan ini berlangsung semenjak rezim Orla,

Orba bahkan sampai hari ini. Bisa dikatakan untuk mencari jawaban dari pertanyaan-pertanyaan itu tidak mudah. Buktinya, sampai hari ini persoalan itu masih menjadi bahan pembahasan yang selalu aktual, baik dikarenakan ada pihak-pihak yang merasa “dipinggirkan” ataupun dinegasikan eksistensinya. Untuk itu, alangkah baiknya bila mencari solusi tidak pernah berhenti dikarenakan tantangan demi tantangan selalu mengiringi para pencari titik temu di antara seluruh agama yang berada di republik ini.

Secara faktual, keberadaan agama-agama itu bukan sekedar sebagai pencetus masalah (disintegrasi), namun ia juga dapat menjadi perekat (semen) sosial. Hal ini dapat diilustrasikan agama ibarat “dewa Janus” yang dipersonifikasikan dewa Yunani yang mempunyai dua wajah; tampan dan buruk rupa. Maknanya, selain menjadi perekat sosial, agama pun bisa menjadi pencetus pemecah-belah umat manusia. Dengan begitu nampak wajar, bila manusia beragama itu cenderung untuk mengidentifikasi diri *in-group* dan *out-group* dalam konteks interaksi sosialnya.

Kaitannya dengan ini, *coexistence* (hidup berdampingan) agama-agama yang ada di Indonesia, baik yang “resmi” maupun yang tidak, seperti agama lokal/pribumi (*Indigenous religions*) seringkali menjadi pembahasan yang menarik. Tulisan berikut ini akan membahas bagaimana agama didefinisikan dalam konteks isu-isu kontemporer yang marak di republik ini? Yang dikaitkan dengan bagaimana keberadaan agama lokal/pribumi (*Indigenous religions*) di Indonesia? Dan Sejauh mana negara ikut berperan dalam konstelasi kehidupan beragama?

Definisi Agama Sebuah Masalah

Pembahasan agama disini tidak ditekankan pada definisi terminologinya, tapi melihat posisi agama pada

pemahaman kontekstual keindonesiaan. Artinya, (1) bagaimana sesungguhnya agama-agama yang ada di republik ini diposisikan oleh para pemeluknya dalam kehidupan mereka, dan (2) termasuk pemaknaan agama secara uniform. Yang kedua ini dapat diartikan dengan istilah agama “resmi” atau yang diakui negara yang menjadi wacana publik berdasarkan Undang-undang yang berlaku. Uniknya, hampir mayoritas warga masyarakat mengakui hanya ada 5 (lima) – belakangan ada 6 (enam) yaitu Konghucu --agama saja yang layak hidup dan mendapat pengakuan dan perlindungan dari negara.¹² Proses sosialisasi realitas agama resmi ini memang berlangsung terus-menerus semenjak diundang-undangkan, sehingga masyarakat menganggapnya sebagai “*taken for granted*” atau diterima apa adanya tanpa kritisisme (Feriyanto, 2018).

Dampak yang terjadi dari hal tersebut adalah manifestasi penguatan dan kristalisasi dari agama resmi itu yang merasa menjadi “tuan rumah” di negara ini. Para pemeluk agama resmi itu beranggapan bahwa agama mereka lah yang berhak dan layak untuk disebut agama, di luar dari mereka bukan agama – tapi aliran kepercayaan/kebatinan. Realitas ini berjalan cukup lama yang pada gilirannya menciptakan stereotype¹³ pada masing-masing pemeluk agama yang ada di Indonesia. Lebih-lebih penciptaan stereotype ini ditujukan pada

¹² Penetapan Presiden Nomor 1 tahun 1965, yang telah diundangkan oleh Undang-Undang Nomor 5 tahun 1969. Dalam penjelasannya disebutkan bahwa agama Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha dan Konghucu adalah agama-agama yang dipeluk oleh penduduk di Indonesia. Selebihnya bukan dinamakan agama tetapi aliran kepercayaan atau kebatinan yang bagian dari warisan budaya nenek moyang.

¹³ Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia yang disusun oleh Kementerian Pendidikan Nasional, mendefinisikan stereotype adalah konsepsi sifat satu golongan berdasarkan prasangka subyektif dan tidak tepat.

agama lokal/pribumi yang dianggap tidak ada basis aturan perundang-undangannya. Para penganut agama lokal ini diperlakukan sebagai masyarakat kedua (*second society*) dalam pergaulan negara-bangsa. Mereka dianggap sebagai bagian dari warisan budaya yang harus tetap dilestarikan meski status sosialnya sebagai warga marginal dan minoritas dalam konteks legalitas administratif.¹⁴

Menyangkut definisi agama yang demikian itu, diawali oleh bias dari agama-agama besar (agama Abrahamik) seperti Islam dan Kristen yang secara historis menjadi mayoritas di Indonesia. Bias yang nampak dari agama-agama besar itu adalah persyaratan bagi seluruh agama di Indonesia harus ada keyakinan kepada “Tuhan Yang Maha Esa”. Ini terkesan bahwa bagi agama yang tidak mempunyai standar doktrin Tuhan Yang Maha Esa -- seakan tidak dapat pengakuan dari negara maupun masyarakat.¹⁵ Apalagi kalau definisi agama dikaitkan dengan persyaratan adanya konsep Tuhan Yang Maha Esa, Nabi dan Kitab Suci, maka yang terjadi seperti agama Hindu dan Budha sulit memenuhi syarat ini. Meskipun kedua agama itu termasuk bagian dari agama yang disebutkan dalam aturan perundang-undangan. Hal ini dikarenakan aspek sosiologis menjadi bahan pertimbangannya, karena dianggap penganut kedua agama ini termasuk cukup banyak. Dalam hal ini bukan hanya pertimbangan aspek akademik semata yang

¹⁴ Jennifer Jackson Preece mendefinisikan minoritas adalah kelompok yang tidak memiliki karakteristik peradaban menurut ukuran tertentu, serta tidak memiliki hak-hak penuh dalam masyarakat politis karena identitas agama, ras, bahasa, dan etnisnya berbeda dengan identitas publik. (lihat dalam, Hikmat Budiman (Editor), “*Hak Minoritas: Ethnos, Demos, dan Batas-Batas Multikultural*”, Jakarta, Interseksi Foundation, 2009, hal.102)

¹⁵ Lihat UUD 1945 pasal 29 ayat 1, yang menyatakan “Negara berdasarkan pada Ketuhanan Yang Maha Esa”

dijadikan sumber definisi agama, namun sosio-politik juga menjadi aspek dominan yang mempengaruhinya.

Persoalan kemudian adalah, kenapa agama lokal/pribumi tidak dapat dimasukkan pada kategori agama yang direstui negara melalui undang-undang?¹⁶ Bila merujuk pada UUD 1945 pasal 29 ayat 2 UUD 1945 bahwa: “*Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu*” – mestinya agama apapun dapat mendapat perlakuan sama, termasuk agama lokal/pribumi. Kenapa yang masuk kategori agama menurut negara dan masyarakat *mainstream* hanya 6 (enam) saja? Persoalannya, hal itu berimplikasi pada marginalisasi agama/kepercayaan yang di luar 6 agama, terutama agama pribumi yang secara geneologi merekalah yang terlebih dahulu berada di bumi Nusantara ini.

Memang disadari bahwa agama lokal/pribumi secara kuantitatif mengalami penurunan jumlah pemeluknya. Namun semestinya, keberadaan mereka bukan hanya diukur dari aspek kuantitatif semata. Secara kualitatif, mereka pun bagian dari anak-bangsa yang harus diperlakukan sama oleh negara, dan mempunyai hak dan kewajiban sama seperti agama-agama *mainstream* itu. Yang dimaksud perlakuan sama adalah, membiarkan mereka mengembangkan dan melestarikan ajarannya tanpa memaksa harus sama dengan lainnya. Mereka juga berhak mengklaim sebagai agama yang harus mendapatkan perlindungan hukum dan disejajarkan dengan agama-agama besar itu. Secara simplistik dapat dikatakan bahwa negara dan masyarakat *mainstream* tidak akan dirugikan

¹⁶ Tentang penjelasan agama lokal/pribumi atau dikenal dengan *Indigenous Religions* lihat dalam , Mary Pat & Robert Luyster, “*Living Religions*”, London, Prentice Hall, 1991:32.

baik sosial, politik, budaya dengan kehadiran mereka sebagai bagian dari “definisi agama”.

Secara sosio-politik, negara memperlakukan pemeluk agama lokal/pribumi cenderung *stereotyping*. Salah satu contoh sederhana, ketika seorang penganut agama lokal/pribumi membuat Kartu Tanda Penduduk (KTP) tidak diperkenankan mencantumkan agama pribumi yang mereka anut. Mereka harus mencantumkan agama di KTP dengan menempel pada salah satu agama yang sudah diakui negara (Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha dan Konghuchu). Ini menunjukkan bahwa negara masih memperlakukan mereka sebagai warga negara “kelas dua”, bila dibandingkan dengan pemeluk agama resmi tersebut. Dengan begitu, mereka tidak dapat menentukan identitas agamanya sendiri di wilayah publik. Belum lagi contoh-contoh lainnya yang semakin menguatkan bahwa negara “menomorduakan” pemeluk agama lokal/pribumi di republik ini.¹⁷

Sekilas mengingatkan kembali tentang peran agama terhadap segenap penganutnya, bahwa semua agama tidak terkecuali agama lokal/pribumi, selalu mengikat individu dalam suatu soliditas yang sangat kuat. Kekuatan agama dapat menggerakkan motivasi pemeluknya melakukan aktivitas irrasional ataupun perilaku menyakiti diri sendiri, maupun aspek fungsional lain yang menguntungkan. Salah satu contoh yang marak terjadi, agama menjadi komoditas politik yang kental bagi para penganutnya. Organisasi atau partai yang berbasis agama tertentu di beberapa negara, termasuk Indonesia, merupakan bukti bahwa keterlibatan agama masih cukup kuat. Sejarah mencatat, seorang fisuf Agustinus mengungkapkan

¹⁷ Contoh lainnya, tidak ada hari besar nasional yang dirayakan untuk memperingati ritual agama lokal/pribumi – seperti yang dimiliki oleh 6 agama resmi.

suatu konsep “Kerajaan Tuhan”, dan Thomas Aquinas (1225-1274) mengungkapkan bahwa kepatuhan terhadap Tuhan merupakan kaharusan bagi manusia yang lemah dan suka menurutti nafsunya, berbuat jahat, saling membunuh dan berbuat kekerasan di muka bumi. Untuk menghindari terjadinya hal itu, Tuhan membuat dua kerajaan pemerintahan: yang Ruhaniyah, yang dengan Ruh Kudus di bawah Kristus buat orang Kristen dan orang alim; dan yang Sekular, yang menahan mereka yang bukan Kristen dan jahat sehingga mereka mesti mempertahankan damai secara lahir, termasuk terhadap kemauan mereka (Deliar, 1997:64).

Dari konsep kedua filsuf tersebut, ternyata banyak mempengaruhi perilaku penganut agama selama abad pertengahan. Mulai dari situ pula, agama memegang kendali aturan-aturan kehidupan, agama pun mengambil peran kuasa, dari aspek kolektif sampai pada aspek personal. Normativitas agama menjadi satu-satunya pedoman yang tak ada tandingannya di segala aspek. Dampak yang dirasakan selama abad itu – membelenggu kreativitas dan kebebasan manusia yang disebabkan doktrin-doktrin religi yang sangat ketat dan tidak memberikan ruang sedikitpun untuk kritisisme. Kasus yang terjadi adalah politisasi agama, dan penggunaan agama sebagai legalitas kekuasaan dalam berbangsa dan bernegara. Hal ini terjadi pada negara-negara yang hanya mengedepankan salah satu agama sebagai pijakan legalitas kenegaraan seperti Saudi Arabia, Iran, Vatikan dan yang sejenisnya. Pada negara-negara yang multi-agama seperti Indonesia, biasanya keperpihakan negara hanya pada agama-agama tertentu. Peristiwa-peristiwa ini merupakan fenomena biasa terjadi di beberapa negara, kendatipun banyak perlawanan dari agama-agama yang merasa dipinggirkan. Gilirannya, konfrontasi antar pemeluk agama tidak dapat dihindari. Praksisnya, kekerasan demi kekerasan atas nama agama terjadi, dan lagi-lagi agama

yang minoritas lah yang harus mengalah untuk menghindari kepunahan.

Keberadaan Agama Lokal/Pribumi di Indonesia

Berkaitan dengan agama lokal/pribumi, sebagian besar masyarakat Indonesia tertuju pada “pembacaan” nama kepercayaan komunitas tertentu yang tersebar di seluruh Nusantara. Semisal, Kaharingan di Kalimantan, Kejawen di Jawa, Buhun dan Sunda Wiwitan di Jawa Barat, Sakai di Riau dan masih banyak lagi yang lainnya. Menarik untuk ditelaah seperti keberadaan Suku Sakai di Riau dengan seperangkat agama/kepercayaannya – relevansinya dengan sistem sosio-politik di Indonesia.¹⁸ Pada saat ini, mereka sebagian besar

¹⁸ Dalam buku hasil penelitian Parsudi Suparlan, “*Orang Sakai di Riau: Masyarakat Terasing dalam Masyarakat Indonesia*”, Jakarta, Yayasan Obor Indonesia, 1995, menjelaskan bahwa Suku Sakai adalah komunitas asli yang hidup di daratan Riau. Mereka selama ini sering dicirikan sebagai kelompok terasing yang hidup berpindah-pindah di hutan. Sedikitnya ada dua pendapat yang menjelaskan asal-muasal keberadaan suku ini. Pendapat *pertama*, mengatakan bahwa Suku Sakai merupakan percampuran antara orang-orang Wedoid dengan orang-orang Melayu Tua. Catatan sejarah menuliskan, pada zaman dahulu penduduk asli yang menghuni Nusantara adalah orang-orang Wedoid dan Austroloid, kelompok ras yang memiliki postur tubuh kekar dan berkulit hitam. Mereka bertahan hidup dengan berburu dan berpindah-pindah. Sampai suatu masa, kira-kira 2.500-1500 tahun sebelum Masehi, datanglah kelompok ras baru yang disebut dengan orang-orang Melayu Tua atau Proto-Melayu. Gelombang migrasi pertama ini kemudian disusul dengan gelombang migrasi yang kedua, yang terjadi sekitar 400-300 tahun sebelum Masehi. Kelompok ini lazim disebut sebagai orang-orang Melayu Muda atau Deutro-Melayu. Akibat penguasaan teknologi bertahan hidup yang lebih baik, orang-orang Melayu Muda ini berhasil mendesak kelompok Melayu Tua untuk menyingkir ke wilayah pedalaman. Di pedalaman, orang Melayu Tua yang tersisihkan ini bertemu dengan orang-orang dari ras Wedoid dan Austroloid. Hasil kawin campur antara keduanya inilah yang kemudian melahirkan nenek moyang orang-orang Sakai (Suparlan, 1995:39-40).

hidup di wilayah pemukiman masyarakat Melayu yang sudah di daerah perkotaan. Interaksi sosial antar orang Sakai dengan sebagian masyarakat Melayu seringkali diwarnai konotasi merendahkan posisi Sakai, dengan anggapan bahwa mereka jauh dari kemajuan. Salah satu yang dianggap merendahkan orang Sakai adalah karena agama/kepercayaannya masih animisme, meskipun tidak sedikit yang sudah masuk Islam. Bagi orang Sakai yang sudah masuk agama Islam pun, mereka tetap mempraktekkan agama nenek moyangnya yang sarat dengan unsur-unsur animisme, kekuatan magi dan tentang makhluk halus. Inti dari agama warisan nenek moyang orang Sakai adalah kepercayaan terhadap keberadaan “Antu” atau makhluk gaib yang berada di sekitar mereka. Menurut mereka Antu juga memiliki kehidupan layaknya manusia yang satu sama lain saling berinteraksi kendati hidup di alam yang

Sedangkan pendapat *kedua*, mengatakan bahwa orang-orang Sakai berasal dari Pagaruyung dan Batusangkar. Menurut versi ini, orang Sakai dulunya adalah penduduk negeri Pagaruyung yang melakukan migrasi ke kawasan rimba belantara di sebelah timur negeri tersebut. Saat itu negeri Pagaruyung sangat padat penduduknya. Untuk mengurangi kepadatan penduduk tersebut, sang raja yang berkuasa mengutus sekitar 190 orang kepercayaannya untuk menjajaki kemungkinan kawasan hutan di sebelah timur Pagaruyung itu sebagai tempat pemukiman baru. Setelah menyisir kawasan hutan, rombongan tersebut akhirnya sampai di tepi Sungai Mandau. Oleh sebab Sungai Mandau dianggap dapat menjadi sumber kehidupannya, maka mereka menginginkan bahwa tempat tersebut layak dijadikan sebagai pemukiman baru. Keturunan mereka inilah yang kemudian disebut sebagai orang Sakai. Bagi orang Sakai sendiri, pendapat yang kedua ini dianggap yang lebih benar, karena mereka meyakini bahwa leluhur mereka memang berasal dari Negeri Pagarruyung. Sedangkan sebutan Sakai sendiri berasal dari gabungan huruf dari kata-kata S-ungai, K-ampung, A-nak, I-kan. Hal tersebut mencerminkan pola-pola kehidupan mereka di kampung, di tepi-tepi hutan, di hulu-hulu anak sungai, yang banyak ikannya dan yang cukup airnya untuk minum dan mandi (Ibid: 73-74).

berbeda. Pusat dari keberadaan Antu ini menurut orang Sakai berada di tengah-tengah rimba belantara yang belum pernah dijamah manusia (Parsudi, 1995: 197).

Dalam penjelasan berikutnya tulisan ini bukan mempersoalkan ajaran dan kepercayaan orang Sakai, akan tetapi hendak mendiskusikan mengenai keberadaan agama lokal yang masih belum diakui secara hukum dan sosio-politik. Persoalan perbedaan perlakuan antara agama resmi dan agama lokal memang dimulai dari bacaan definisi agama oleh negara dan masyarakat pada umumnya. Definisi agama yang “direstui” negara, adalah yang sistem kepercayaan yang disusun berdasarkan kitab suci, memuat ajaran yang jelas, mempunyai nabi dan kitab suci. Agama sebagaimana didefinisikan oleh negara dan wacana umum itu harus memuat unsur: 1) memiliki kitab suci, 2) memiliki nabi, dan 3) percaya akan Tuhan Yang Maha Esa. Jika definisi agama jenis ini yang dijadikan tolak ukur, maka keberadaan agama-agama lokal tidak mempunyai “ruang” untuk mengekspresikan kepercayaannya secara legal-formal. Hal ini terkesan wujud perlakuan yang diskriminatif terhadap agama-agama lokal semisal agama suku Sakai dan yang sejenisnya. Perlakuan diskriminasi itu semakin diperjelas dengan munculnya berbagai produk hukum, seperti UU No. 1/PNPS yang mengatakan bahwa agama yang diakui negara adalah Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha dan Konghucu (belakangan Konghucu diakui sebagai agama tersendiri ketika Gus Dur merevisi undang-undang tersebut).¹⁹ Dari sini nampak tidak satupun

¹⁹ Surat Edaran (SE) Menteri Dalam Negeri No. 477/74054/B.A.01.2/4683/95 tanggal 18 Nopember 1978 yang substansi pokoknya antara lain menyatakan bahwa agama yang diakui oleh pemerintah adalah Islam, Kristen, Katolik, Hindu, dan Budha. Akibatnya, penganut Konghucu tidak diakui dan terpaksa konversi ke agama lain. Namun, ketika KH Abdurrahman Wahid menjadi presiden, Konghucu

dari produk hukum yang mem-*back-up* keberadaan agama lokal sebagai bagian dari agama yang diakui di republik ini. Logika sederhananya, agar dapat *survival* di negara ini, mereka terkesan “dipaksa” bergabung (konversi) dengan agama-agama yang telah diakui negara.

Kasus konversi agama pada penganut agama-agama lokal – selain dari kesadaran sendiri—biasanya untuk mempermudah masalah administratif seperti membuat KTP, Akte Kelahiran Surat Nikah dan yang sejenisnya. Bahkan konversi pun dilakukan dalam rangka untuk menghindari konflik dengan agama-agama resmi yang pada gilirannya mereka lah yang selalu menjadi korban ketidakadilan. Alasan yang paling sering disematkan terhadap agama lokal atau kepercayaan, adalah melanggar pasal UU tentang penodaan agama (resmi).²⁰ Hal ini adalah realitas yang ironis, karena hak untuk menjalankan agama (semua agama, termasuk agama lokal) termasuk yang dilindungi Konstitusi negara melalui Pasal 28 (e) ayat 1 dan 2 UUD 1945 (amandemen),²¹ lebih dikuatkan lagi dengan pasal 29 ayat 1 dan 2. Apalagi UU No. 39 tahun 1999 tentang HAM memberikan landasan normatif bagi tiap-tiap orang untuk bebas memeluk agamanya masing-

kembali diakui sebagai agama.

²⁰ Isi dari Pasal 1 UU No 1/PNPS/1965 tersebut adalah "*setiap orang dilarang dengan sengaja di muka umum menceritakan, menganjurkan, atau mengusahakan dukungan umum, untuk melakukan penafsiran tentang suatu agama yang dianut di Indonesia atau melakukan kegiatan-kegiatan keagamaan yang menyerupai kegiatan agama itu, penafsiran, dan kegiatan*".

²¹ UUD 1945 Pasal 28 E: (1) Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya, memilih pendidikan dan pengajaran, memilih pekerjaan, memilih kewarganegaraan, memilih tempat tinggal di wilayah negara dan meninggalkannya, serta berhak kembali. (2) Setiap orang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran dan sikap, sesuai dengan hati nuraninya.

masing dan untuk beribadah menurut agama dan kepercayaannya itu (Pasal 22 ayat 1). Tentang adanya jaminan negara bagi setiap orang untuk secara bebas memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu (Pasal 22 ayat 2). Bahkan deklarasi PBB tentang Hak-hak Masyarakat Adat secara khusus dijelaskan pada Pasal 12 ayat 1; memberikan pengakuan atas hak-hak masyarakat lokal untuk mewujudkan, mempraktikkan, mengembangkan dan mengajarkan tradisi, kebiasaan dan upacara spiritual atau kepercayaan mereka.

Aturan perundang-undangan tersebut di atas secara eksplisit menjelaskan keberadaan semua agama, tidak terkecuali agama lokal diakui secara hukum yang semestinya para penganutnya merasa bebas menjalankan agamanya. Namun yang terjadi adalah sikap ambiguitas negara/pemerintah dalam menangani permasalahan agama-agama lokal yang implikasinya sangat merugikan mereka dalam menjalani kehidupannya di negeri sendiri. Mereka seringkali dianggap sebagai kelompok minoritas, bila dibandingkan dengan penganut agama-agama resmi. Klaim minoritas terhadap suatu kelompok tertentu menjadi terbukti, bila tidak ada kesempatan yang sama untuk mendapatkan hak-hak hidup pada ras, suku, golongan, agama dan kepercayaan yang berbeda (Hikmat, 2009:102).

Persoalan akan berkembang dan menjadi rumit tatkala berbicara mengenai kelompok-kelompok minoritas seperti komunitas Sakai, Kaharingan, Sunda Wiwitan dan yang sejenisnya. Secara hukum nasional dan internasional, mereka ini memiliki kepercayaan-kepercayaan yang hingga tingkat tertentu dapat saja disebut “agama”, seperti yang halnya agama-agama Abrahamik. Namun dengan adanya alasan-alasan hegemoni mayoritas, mereka pun tidak mendapatkan jaminan kebebasan beragama, karena tak mengikuti satu dari

“agama-agama resmi”. Penegasian agama/kepercayaan lokal oleh negara melalui undang-undang, membawa dampak yang rumit bagi kelangsungan hidup mereka. Pada saat bersamaan, agama-agama resmi berupaya untuk mengarahkan sasaran misi/dakwahnya kepada mereka (penganut agama lokal) yang dianggap “tidak beragama”. Hal ini untuk memberikan kesan bahwa dakwah atau kerja misi kepada kelompok yang belum memeluk agama, tidak melanggar undang-undang. Dalam kompetisi misi/dakwah yang dilakukan agama-agama resmi, ataupun istilah pembinaan yang dilakukan pemerintah justru dapat mengganggu ketertiban komunitas mereka. Realitas yang seringkali menimpa mereka adalah semakin terkikisnya kepercayaan asli mereka meskipun secara perlahan-lahan dikarenakan konversi. Apalagi kalau diantara mereka (satu komunitas) melakukan konversi agama yang berbeda.

Oleh karenanya, upaya intervensi negara atau masyarakat mayoritas terhadap keyakinan agama lokal merupakan ikhtiar penyeragaman dalam rangka mengedepankan kohesi sosial. Dasar argumen yang dikedepankan negara atas perlakuan terhadap mereka, adalah untuk menjaga stabilitas politik dan *social order* (ketertiban masyarakat). Selama ini ada dua cara yang dilakukan negara terhadap agama lokal; asimilasi atau pemisahan. Asimilasi merupakan upaya penggabungan kelompok kecil kedalam kelompok besar, yang berdasarkan tekanan atau paksaan agar terjadi kesesuaian di antara mereka. Sedangkan pemisahan merupakan upaya menjauhkan mereka dari masyarakat mayoritas agar tidak terjadi disintegrasi sosial. Dua cara ini dirasakan tidak memberikan pilihan lain yang saling menguntungkan. Sebab hanya kelompok minoritas yang menjadi obyek penyesuaian atas nama kohesi sosial.

Menurut pandangan Jennifer Preece yang dikutip Dina, bahwa isu minoritas mendialogkan antara kebebasan dan

kepemilikan. Kebebasan membutuhkan otonomi, melestarikan keberagaman dan menawarkan berbagai nilai, keyakinan serta identitas. Sedangkan kepemilikan membutuhkan koordinasi, melestarikan kohesi sosial serta memaksa pilihan pada kelestarian identitas yang umum dan nilai-nilai keyakinan bersama. Secara sosio-politik identitas (Abdillah, 2002) keberagaman akan memperlemah dan mendistorsi kepemilikan kolektif. Oleh karenanya Preece mengatakan, sejarah menunjukkan homogenitas yang diterima sebagai dasar ideal organisasi politik membuat individu anggota-anggota kelompok minoritas menjadi tidak nyaman (Hikmat, 2009: 102-103).

Dalam kasus suku Sakai misalnya, ada kesan pemarginalan ketika Sultan Siak mempunyai proyek Melayunisasi, yang dibarengi dengan islamisasi orang-orang Sakai. Persoalannya bukan sekedar islamisasi, tetapi ada proses “regulasi” komoditas hutan orang-orang Sakai dibeli dengan harga murah oleh pemerintah daerah. Pada masa Orde Baru, marginalisasi orang-orang Sakai dalam bentuk yang berbeda, yaitu negara mengeksploitasi tanah (wilayah) Sakai untuk keperluan proyek pembangunan tanpa melibatkan masyarakat Sakai. Saat itu pula, pemerintah Orde Baru menggolongkan orang Melayu menjadi; Melayu pedalaman (tinggal di hulu-hulu sungai), dan Melayu pesisir (tinggal di sekitar pantai). Sementara masyarakat Sakai termasuk ke dalam kelompok Melayu pedalaman, meskipun beberapa intelektual Melayu tidak memasukkan suku Sakai sebagai Melayu, sebab asumsi unsur kemelayuan adalah keislaman. Dengan kata lain, Melayu itu identik dengan Islam. Sedangkan agama asli suku Sakai bukan Islam, jadi mereka tidak dapat dikategorikan orang Melayu (Thung Ju Lan dkk: 2005).

Dari contoh masyarakat Sakai di atas, menyodorkan pada kita tentang bacaan yang tidak seimbang perlakuan

pemerintah dan masyarakat umum terhadap agama lokal yang dianggap minoritas. Makna minoritas di sini bukan sekedar kuantitatif dari sisi jumlah, akan tetapi lebih pada stereotyping keterbelakangan yang dilekatkan pada mereka. Ini semakin menunjukkan bahwa sebetulnya yang dilakukan pemerintah/negara merupakan pengistimewaan yang diberikan kepada agama-agama resmi saja. Persisnya, pengistimewaan ini dengan serta merta pendiskriminasian pada agama-agama tertentu yang tidak termasuk agama *mainstream*. Nampaknya sampai hari ini masih belum ada langkah-langkah serius pemerintah untuk memperlakukan agama-agama lokal/pribumi seperti yang dikehendaki oleh konstitusi. Mereka seyogyanya diperlakukan sama dalam berbagai hal dengan agama resmi lainnya, dan sekaligus memperkecil perbedaan diantara agama-agama yang ada, serta menjunjung tinggi nilai-nilai universalitas.

Simpulan

Sudah menjadi kemestian bahwa para tokoh agama dan akademisi, baik individu maupun kelompok, memikul tanggung jawab yang besar untuk turut menjaga ketertiban dan keberlangsungan kehidupan agama-agama di Indonesia. Para tokoh tersebut, paling tidak, harus memiliki perhatian khusus yang berkaitan dengan pola interaksi antar pemeluk agama dalam rangka mewujudkan kehidupan yang harmonis antar anak bangsa. Untuk itu, ada beberapa langkah strategis yang mesti dilakukan oleh seluruh komponen bangsa, antara lain: *Pertama*, Negara yang didukung seluruh warga-bangsa menjamin kebebasan beribadah dan berekspresi bagi pemeluk agama sesuai dengan keyakinannya. Hal ini diwujudkan adanya pengakuan terhadap berbagai bentuk keyakinan (6 agama) "agama resmi", dan juga berbagai macam agama lokal/pribumi yang memiliki warisan budayanya masing-

masing. Yang lebih penting lagi adalah, tidak adanya diskriminasi terhadap beberapa agama yang secara kuantitatif minoritas.

Kedua, menjamin dan sekaligus melindungi kehidupan bersama yang harmonis antarpemeluk agama (apapun bentuk "agama" itu didefinisikan) dengan menciptakan ruang-ruang bersama yang memungkinkan interaksi yang sehat dan dialog yang produktif antar mereka. Kebijakan ini harus diorientasikan pada upaya penciptaan *common space* bagi publik yang memungkinkan adanya interaksi dan pertukaran sosial antarkelompok yang berbeda secara ideologis dan paham yang memungkinkan munculnya sikap toleran. Dalam konteks ini, negara berperan menjaga keseimbangan kekuatan antarkelompok untuk menjamin ketenteraman dan ketertiban sosial (*social order*).

Ketiga, lembaga-lembaga keagamaan (LSM-agama) yang ada, memerankan dirinya dalam meredam potensi konflik antar agama dengan melakukan pembinaan intensif yang melibatkan pemeluk agama. Dengan begitu, dibutuhkan kajian yang serius tentang peta konflik agama dan sumber-sumber resolusi konflik yang dapat dimobilisasi untuk penataan sosial. *Keempat*, memelihara dan pemanfaatan potensi agama-agama dalam mendorong proses pembangunan sumber daya manusia. Untuk itu dibutuhkan kedewasaan intelektual dan pemahaman yang konprehensif tentang potensi dan kekayaan lokal, khususnya dalam bentuk keyakinan lokal, yang dapat menjadi sumber bagi integrasi dan harmoni sosial. *Kelima*, seluruh agama yang ada di Indonesia harus mampu membantu para penganutnya untuk keluar dari problem kemanusiaan, seperti kemiskinan, kebodohan, ketertindasan dan yang sejenisnya. Salah satu syarat mutlak agar agama dapat menjadi sumber pemecahan masalah, setidaknya sebagai daya moral, adalah

terjaganya otoritas moral umat beragama, khususnya pemimpinnya.

Kelima unsur di atas tersebut, merupakan ikhtiar untuk sebuah kepedulian akan harkat kemanusiaan universal dengan mengedepankan egaliterian eksistensi agama-agama yang ada. Klaim kebenaran terhadap agama secara mutlak dapat mengakibatkan penegasian eksistensi agama lainnya yang dibarengi dengan menutup kebenaran dari luar dirinya. Naifnya, sikap-sikap yang demikian ini menyuburkan konflik sosial yang disertai dengan legalitas kekerasan atas nama kebenaran agama. Apapun jenis agama atau kepercayaan yang masih mempertahankan nilai-nilai kemanusiaan universal, layak untuk dilindungi dan diberikan hak yang sama untuk hidup di muka bumi ini. Bukan hanya agama-agama lokal/pribumi yang diberikan hak hidup, namun semua bentuk agama atau kepercayaan apapun yang mengedepankan universalitas juga layak diperlakukan sama. Jika hal ini dapat dilakukan, niscaya kehidupan yang diharapkan oleh semua manusia akan terwujud, yakni kehidupan yang selalu memperkecil konflik dan mengedepankan kebersamaan, meski terkesan hanya ilusi ataupun utopis.

DAFTAR PUSTAKA

Amarullah Ahmad. Ed.

1985 *Dakwah Islam dan Perubahan Sosial*, PLP2M,
Yogyakarta.

Abul A'la Al Maududi

1976 *Pokok-Pokok Pandangan Hidup Muslim*, (terj.),
Bulan Bintang, Jakarta.

Azyumardi Azra

1996 *Pergolakan Politik Islam: Dari
Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-
Modernisme*, Paramadina, Jakarta.

Azyumardi Azra

1999 *Islam Reformis: Dinamika Intelektual dan
Gerakan*, Raja Grafindo Persada, Jakarta.

Anton Baker

1995 *Metafisika Umum, Kosmologi dan Ekologi*,
Kanisius, Yogyakarta.

Anwar Haryono

1992 *Politik Islam Indonesia* (Makalah Seminar
Nasional Dakwah dan Politik, Fakultas Dakwah
IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta

Abdul Munir Mulkan,

1995 *Teologi Kebudayaan dan Demokrasi
Modernitas*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta.

Anwar Masy'ari

1981 *Studi Tentang Ilmu Dakwah*, Bina Ilmu,
Surabaya

- A.Mukti Ali
1991 *Memahami Beberapa Aspek Ajaran Islam*, Mizan, Bandung:
- Abu Ridha,
1998 *Problematika Dakwah: Problem Visi dan Implikasinya*, Gema Insani Press, Jakarta.
- Abu Risman
1985 *Dakwah Islam Dalam Masa Pembangunan: Suatu Pendekatan Sosiologis*, dalam Amrullah Achmad (ed.), *Dakwah Islam dan Transformasi Sosial-Budaya*, PLP2M, Yogyakarta.
- Ahmad Syafii Ma'arif
1986 *Islam Indonesia: Antara Cita dan Kenyataan*, dalam M.Amien Rais (ed), *Islam di Indonesia: Suatu Ikhtiar Mengaca Diri*, Rajawali, Jakarta.
- Ahmad Syafii Ma'arif
1996 *Ibnu Khaldun dalam Pandangan Penulis barat dan Timur*, Gema Insani Press, Jakarta.
- Adi Sasono (et.al.)
1998 *Solusi Islam: Atas Problematika Umat (Ekonomi, Pendidikan, dan Dakwah)*, Gema Insani Press, Jakarta.
- Adi Sasono
1985 *Dakwah Pembangunan Permasalahan dan Alternatif*, dalam Amrullah Ahmad (ed.), *Dakwah Islam dan Tranformasi Sosial Budaya*, PLP2M, Yogyakarta.
- Adi Sasono
1985 *Peta Permasalahan Sosial Umat Islam dan Pokok-Pokok Pikiran Usaha*

Pengembangannya, dalam Amrullah Achmad (ed.), *Dakwah Islam dan Transformasi Sosial-Budaya*, PLP2M, Yogyakarta

Asep S.Muhtadi,

2002 *Dinamika Komunikasi Politik Nahdlatul Ulama (NU) Studi atas Pembaharuan Pemikiran Politik NU dan Proses Sosialisasinya sejak 1970-an.*, Program Pascasarjana Universitas Padjadjaran, Bandung.

Astrid S.Susanto

1983 *Pengantar Sosiologi dan Perubahan Sosial*, Bina Cipta, Jakarta.

Bahtiar Effendi

2001 *Masyarakat Agama dan Pluralisme Keagamaan.*: Gelang Press, Yogyakarta

Bryan S.Turner

1983 *Religion and Social Theory*, Heinemann Humanities Press, London.

Bintoro Tjokroamidjoyo

1982 *Pengantar Pemikiran tentang Teori dan Strategi Pembangunan Nasional*, Gunung Agung, Jakarta.

Barnawi Umari

1987 *Azas-azas Ilmu Dakwah*, Ramadhani, Jakarta.

Clifford Geertz

1960 *The Religion of Java*, The Free Press of Glenco, Illionis USA.

Departemen Agama RI

1990 *Pola Umum Pengembangan Lembaga Dakwah*, Jakarta.

Din Syamsuddin

2000 *Etika Agama dalam Membangun Masyarakat Madani*, Logos, Jakarta.

D.I. Adilan

2018, Sikap Warga Pesantren Tentang Fenomena Radikalisme Agama. *Temali: Jurnal Pembangunan Sosial*, 1(2), pp.211-231.

D.T. Lestari and Y. Parihala

2020, Merawat Damai Antar Umat Beragama Melalui Memori Kolektif dan Identitas Kultural Masyarakat Maluku. *Hanifiya: Jurnal Studi Agama-Agama*, 3(1), pp.43-54.

Elizabeth K. Nottingham

1990 *Agama dan Masyarakat Suatu Pengantar Sosiologi Agama*, (terj.), Rajawali, Jakarta.

Faisal Ismail

2001 *Islam Transformasi Sosial dan Kontinuitas Sejarah*, Tiara Wacana Yogyakarta.

F. Feriyanto

2018, Nilai-Nilai Perdamaian Pada Masyarakat Multikultural. *Hanifiya: Jurnal Studi Agama-Agama*, 1(1), pp.20-28.

Hadari Nawawi

2001 *Metode Penelitian Bidang Sosial*, Gajah Mada University, Yogyakarta.

Harsja Bachtiar

1990 *Pengamatan Sebagai Metode Penelitian*, dalam Koentjaraningrat (ed.), PT.Gramedia, Jakarta.

Ibn Khaldun

2000 *Muqoddimah* (terj.), Pustaka Firdaus, Jakarta.

Judistira K. Garna

1992 *Teori-teori Perubahan Sosial*, Program Pascasarjana UNPAD, Bandung.

Kamanto Sunarto

1993 *Pengantar Sosiologi*, Lembaga Penerbitan Fakultas Ekonomi UI, Jakarta.

K.A., Wahid

1998. *Islam tanpa kekerasan*. LKiS, Jakarta.

Kuntowijoyo

1985 *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia*, Shalahuddin Press, Yogyakarta.

Latief Mukhtar

1998 *Gerakan Kembali ke Islam*, Rosda, Bandung.

Lexy J.Moleong

1995 *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Rosda Karya, Bandung.

M. Amin Rais

1987 *Cakrawala Islam Antara Cita dan Fakta*, Mizan, Bandung.

M. Dawam Rahardjo

1999 *Masyarakat Madani: Agama, Kelas Menengah dan Perubahan Sosial*, LP3ES, Jakarta.

M. Munandar Soelaiman

1998 *Dinamika Masyarakat Transisi*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta.

M. T. Rahman

2010. *Social Justice in Western and Islamic Thought: A Comparative Study of John Rawl's and Sayyid Qutb's Theories of Social Justice (Doctoral dissertation, Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya).*

M. T. Rahman

2018. *Pengantar filsafat sosial.*

Muhammad Abu Zahrah

1994 *Membangun Masyarakat Islami (terj.)*, Pustaka Firdaus, Jakarta.

Munandar

1988 *Ilmu Sosial Dasar*, Eresco, Bandung.

M. Y. Wibisono

2015 Agama, kekerasan dan pluralisme dalam Islam. *Kalam*, 9(2), pp.187-214.

M. Y. Wibisono

2016, Pluralisme Agama dan Perubahan Sosial dalam Perspektif Islam. *Jurnal Agama dan Lintas Budaya*, 1, pp.12-24.

M. Y. Wibisono

2013, Keberagaman Masyarakat Pesisir: Studi Perilaku Keberagaman Masyarakat Pesisir Patimbun Kecamatan Pusakanegara Kabupaten Subang Jawa Barat. *UIN Sunan Gunung Djati*.

M. Y. Wibisono, A.M. Ghozali, dan S. Nurhasanah

2020, Keberadaan agama lokal di Indonesia dalam

perspektif moderasi. *Digital Library UIN Sunan Gunung Djati Bandung*.

Nurcholis Madjid

1994 *Islam Kemoderanan dan Keindonesiaan*, Mizan, Bandung.

Pahlawan Gowal

2020, Perilaku Religiusitas Komunitas Muslim Timor Leste Pasca Konversi Agama di Sumedang. *TEMALI: Jurnal Pembangunan Sosial*, 3(2), pp.292-307.

Paul B.Borton dan Chester L.Hunt,

1993 *Sosiologi* (terj.), Erlangga, Jakarta.

Parsudi Suparlan

1988 *Agama Dalam Analisis dan Interpretasi Sosiologis*, Roland Robertson (ed.), Rajawali Pers, Jakarta.

Rosyad Shaleh

1993 *Manajemen Dakwah Islam*, Bulan Bintang, Jakarta.

Samuel P.Huntington

2000 *Benturan Antar Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia* (terj.), Qalam, Yogyakarta.

S.R. Jones

1982 *Lain Di Sini Lain Di Sana”*: *Tinjauan Pasca*

Khomaini terhadap Islam di Indonesia, Prisma
No. 9 September, Jakarta.

S. Nasution

1992 *Metode Penelitian Naturalistik Kualitatif*,
Tarsito, Bandung:

Thomas F.O'dea

1966 *The Sociologi of Religion*, Englewood Cliffs
Prentice Hall, New Jersey.

Tim Proyek Penerangan Bimbingan dan Dakwah Depag RI

1993 *Metodologi Dakwah Pada Kehidupan Remaja*,
Ditjen Binmas Islam dan Urusan Haji, Jakarta.

Z. Hamdani dan R.A.A. Rahim

2018, Kemampuan Fatwa Sebagai Alat Menangani
Ekstremism Agama: Satu Penilaian. *TEMALI: Jurnal
Pembangunan Sosial*, 1(2), pp.193-210.

Z. Mutaqin Z. dan R. Ahmad

2019, Moderatisme Hukum sebagai Fondasi
Masyarakat Islam. *TEMALI: Jurnal Pembangunan
Sosial*, 2(2), pp.272-310.

[www.republika.co.id/berita/57942/Sains_dalam_Kitab_Muqad
dimah_Ibnu_Khaldun](http://www.republika.co.id/berita/57942/Sains_dalam_Kitab_Muqaddimah_Ibnu_Khaldun)



Buku ini bertujuan untuk memberikan dasar-dasar pengetahuan pada mahasiswa tentang isu-isu dalam Sosiologi Agama. Untuk tujuan tersebut pembahasan mengenai bentuk-bentuk elementer dari agama di antara yang dibahas pada awal buku ini. Kemudian buku ini pun menggali perdebatan dalam pengetahuan keagamaan dari perspektif sosial. Di dalam isu agama dan masyarakat itu banyak hal yang mesti dibahas, sehingga banyak teori sosial yang dibicarakan buku ini. Terakhir, penerapan Sosiologi Agama pada konteks Indonesia dipertunjukkan buku ini sebagai ciri khas dari buku ini.



Prodi S2 Studi Agama-Agama
UIN Sunan Gunung Djati Bandung
Ged. Pascasarjana UIN Sunan Gunung Djati
Bandung
Jl. Soekarno Hatta Cimincrang Gedebage Bandung
40292

ISBN 978-623-95343-1-8



9 786239 534318