



Menafsir Realitas Keagamaan Secara Sosiologis

Muhammad Khodafi

UIN Sunan Ampel Surabaya

khodafi@rumahsosiologi.com

Abstrak: Membincangkan persoalan Agama dan Kebudayaan dalam konstruksi sosiologis tidaklah mudah. Kompleksitas area kajian ini membuat proses melakukan analisis keterkaitan antara satu aspek dengan aspek lainnya, harus dilakukan secermat mungkin. Apalagi jika harus dituntut untuk “menyimpulkan” satu fenomena keagamaan yang terkait dengan dinamika struktural dan kultural pada masyarakat yang sedang mengalami transisi budaya menuju masyarakat modern-informatif. Untuk itulah tulisan ini mencoba untuk memberikan sedikit gambaran bagaimana sosiologi menafsir agama sebagai realitas objektif dan sekaligus subyektif dalam latar sejarah masa lalu ataupun kekinian/kontemporer

Kata Kunci: Agama, fenomenologi, interpretive, objektivisme, realitas sosial, subjektivisme

Pendahuluan

“A person who thing about religion may be neither more nor less religious because of it, but he should be more sophisticated about his position”. Harold Fallding (1974)

Pengkajian fenomena agama dalam ranah kajian sosiologi masyarakat modern mungkin sudah sangat banyak dilakukan. Namun sebagaimana fenomena sosial lainnya, fenomena keagamaan merupakan fenomena yang kompleks, sehingga banyak sekali perspektif yang digunakan untuk mengkajinya. Apalagi masih sangat banyak peneliti yang kurang memperhatikan latar epistemologi perspektif yang digunakan. Tulisan ini mencoba mencabar beberapa perspektif utama yang sering digunakan dalam mengkaji agama, untuk memberikan gambaran yang lebih utuh penggunaan beberapa teori tentang fenomena agama di abad informasi ini.

Agama Dalam Asumsi Emile Durkheim

Dalam awal perkembangan sosiologi yang sangat dipengaruhi oleh pandangan positivisme, semua fenomena sosial dianggap “sepadan” dengan gejala alam lainnya, yang di ‘atur’ oleh hukum-hukum yang ajeg, tak terkecuali

agama. Salah satu tokoh awal sosiologi yang mengkaji agama dalam konteks ini adalah Emile Durkheim. Sebelum menulis *Les Formes Elementaires de la vie religieuse*, Durkheim berpendapat bahwa masyarakat membentuk individu sesuai dengan wajah dan gambaran masyarakat itu sendiri. Pandangan ini sangat terpengaruh oleh penggambaran penciptaan manusia dalam Injil yang menyatakan bahwa Tuhan menciptakan manusia sesuai dengan wajah dan gambaran diri-Nya. Karena itulah kemudian dalam karyanya di atas Durkheim berpendapat, bahwa masyarakat memiliki sifat keagamaan yang memantaskan mereka memperoleh segala bentuk penghormatan yang melampaui individu-individu secara terpisah.¹

Untuk pertama kalinya Durkheim menjabarkan ciri-ciri umum tentang agama. Ciri ini berada dalam dua kategori yakni; pertama sistem keyakinan keagamaan dan sistem upacara keagamaan. Aspek universal dari sistem keyakinan keagamaan itu adalah bahwa keyakinan-keyakinan tersebut mengasumsikan penggolongan semua hal, baik yang nyata, maupun yang bersifat gagasan, dalam yang bersifat suci ataupun yang bersifat duniawi. Ia mendefinisikan agama sebagai sebuah instrument (alat) yang mendukung fungsi sosial, serta menciptakan basis keutuhan masyarakat dan kesinambungannya dari waktu ke waktu. Sosiolog ini juga menjelaskan tentang konsep keakheratan dan keduniawian (*sacred and Profane*) yang menjadi kategori kunci, karena keduanya diyakini menjadi dasar atau landasan dari penyusunan sistem fakta-fakta sosial². Durkheim juga melihat agama atau sistem keyakinan sebagai sebuah cerminan dari fakta sosial yang mencakup bidang ekonomi, hukum, teknologi dan aspek-aspek lainnya dari masyarakat tersebut³. Di sinilah ada asumsi yang relative sama dengan tesis Karl Marx bahwa kesadaran masyarakat (termasuk agama) merupakan cerminan dari relasi-relasi produksi dan atau kuasa.

Dengan preposisi Durkheim yang menyatakan bahwa pengalaman religius tidak sepenuhnya bersifat ilusif, karena sampai batas tertentu masih berkaitan dengan realitas⁴. Realitas yang melandasi praktek religius tersebut, adalah masyarakat itu sendiri. Agama adalah sistem gagasan yang meniscayakan individu-individu mewakili karakteristik masyarakatnya. Sedangkan unsur-unsur metafora dan simbolik tidak selalu bertolak dari keyakinan, terkadang lebih karena pertimbangan representasi. Ada tipe-tipe keyakinan kolektif tertentu yang sebenarnya dimaksudkan untuk memelihara

¹ Laeyendecker, *Tata, Perubahan, dan Ketimpangan*, (Jakarta: Gramedia, 1990), hal 296

² Anthony Giddens, *Kapitalisme dan teori Sosial Modern*, (Jakarta: UIP, 1986), hal 130.

³ Adam Kupper dan Jessica Kupper, *Ensiklopedi Ilmu-Ilmu Sosial* (Jakarta: Rajawali, 2000), hal. 250.

⁴ *Ibid.*

nilai-nilai atau norma yang berlaku di masyarakat. Tentu saja keyakinan semacam ini sangat ditentukan oleh struktur sosial, contohnya adalah pandangan tentang posisi dan peran perempuan dalam konsep perkawinan dan keluarga, yang bertujuan untuk memelihara dan bahkan melanggengkan nilai dan norma tertentu. Inilah karakter objektif yang merupakan ciri khas dari pandangan kelompok struktural-fungsional. Agama adalah bagian dari sistem budaya adikodrati yang harus menjadi pedoman dan dasar bertindak atau berperilaku manusia.

Agama dan Modernisasi Max Weber

Konsep tindakan sosial dari Weber yang sangat terkenal juga diterapkan oleh Weber dalam kajian keagamaan. Bahkan karya Weber yang membahas pengaruh keyakinan agama terhadap tindakan sosial, telah menumbuhkan perdebatan berkepanjangan dalam sejarah sosiologi, sampai sekarang ini. Weber membangun analisisnya tentang faktor-faktor yang mendorong munculnya kapitalisme di negara-negara Eropa. Dengan asumsi utama bahwa bentuk masyarakat modernlah yang merepresentasikan institusionalisasi dan rasionalitas instrumental di atas semua aspek kemasyarakatan. Pada masyarakat kapitalis industri modern segala bentuk tindakan didasarkan pada alasan efisiensi dan kalkulasi “keuntungan”, bukan lagi didasarkan pada alasan emosi ataupun tradisi yang berakar pada pola pikir tradisional yang sempit.

Dalam konteks inilah ia menjelaskan bahwa kapitalisme modern pada dasarnya merupakan konsekuensi dari rasionalisasi, yang berakar pada suatu tradisi intelektual spesifik. Menurutnya peranan pemimpin agama menjadi sangat strategis, terutama dalam konteks memfasilitasi hadirnya ide dan pandangan atau orientasi ummat, yang mengarah pada proses stabilisasi ataupun perubahan menuju modernitas. Ide ini dituangkan Max Weber dalam karyanya yang fenomenal *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism* (1977). Dimana ia melihat adanya keterkaitan yang sangat kuat antara ajaran penganut Kristen Calvinis, yang salah satunya menempatkan orientasi kesuksesan kehidupan duniawi merupakan citra keberhasilan kehidupan ukhrawi. Karena itulah etos kerja yang sangat tinggi dalam kalangan Calvinis harus diikuti dengan mewujudkan kehidupan asketis-sederhana, rajin beribadah dan hidup hemat. Tidak akan ada ganjaran keselamatan dari Tuhan kecuali jika mereka sukses dan produktif dalam kehidupan duniawinya. Sukses tidak ditentukan oleh takdir Tuhan, tetapi oleh kerja keras manusia. Oleh karena itu kehidupan harus didedikasikan untuk efisiensi dan rasionalitas demi maksimalnya

produktivitas mereka.⁵ Inilah yang menjadi basis nilai kemunculan kapitalisme modern di Eropa.

Dalam konteks inilah kita bisa menganalisa kenapa proses modernisasi di negara-negara Timur tidak bisa mengikuti fase-fase yang relatif serupa dengan di Eropa. Karena menurut Weber para elit agama di Timur kebanyakan memiliki ide dan orientasi kehidupan keagamaan yang berkebalikan dengan para Calvinis. Contoh para bikhu agama Budha semua menarik diri dari kehidupan duniawi untuk mencapai puncak spiritualitas. Sedangkan Konfusius terlalu tradisional basis pengetahuannya. Hanya di Barat muncul orientasi kultural yang mengedepankan rasionalitas (Bilton dkk, 1996, hal 602). Demikian juga yang terjadi dengan elit agama Islam, sampai sekarang tekanan utama mereka masih pada tujuan kehidupan akhirat yang memomorduakan kehidupan duniawi. Alih-alih bekerja keras, kemiskinan seringkali diyakini sebagai sebuah takdir dan cobaan hidup yang akan sangat dihargai dengan pahala yang besar jika mereka mampu bersabar dalam kemiskinan mereka tersebut.

Menariknya Weber adalah perbedaan pikirannya dengan Durkhiem. Dimana dalam kasus Weber ini fenomena tersebut merupakan fenomena yang unik dan spesifik, yang dilatarbelakangi oleh situasi sejarah yang juga sangat spesifik. Karena itulah pikiran-pikirannya tidak dapat menjadi dasar acuan teoritik yang bersifat general-objektif. Sedangkan pemikiran Durkhiem sebaliknya, memiliki asumsi-asumsi yang general sehingga diyakini sebagai sebuah hukum universal yang melampui dimensi ruang dan kekinian.

Agama Sebuah Konstruksi Sosial

Konstruktivisme dalam sosiologi (terutama jika terkait dengan fenomena agama) didominasi oleh pikiran-pikiran dari Peter L. Berger. Karena begitu kayanya istilah-istilah sosiologi klasik yang dilahirkan kembali oleh Berger yang diramu dan dikemas secara lebih elegan. Mewarisi tradisi klasik sosiologi yang bersifat objektif, interpretif dan komprehensif, Berger menganalisis realitas sosial sebagaimana adanya, tanpa memberikan penilaian etis ataupun politis. Interpretasi terhadap realitas sosial memiliki implikasi terhadap proses pemahaman makna dari berbagai pranata sosial, dan menjelaskan hakekat relasional dengan aspek-aspek kemasyarakatan yang ada secara historis atau kekinian.

⁵ Pip Jones, *Pengantar Teori-Teori Sosial*, (Jakarta: Yayasan Obor, 2010), hal. 121.

Mengikuti tradisi akademik gurunya Alfred Schutz, realitas sosial akan sangat menarik jika dikaji dengan pendekatan fenomenologi, termasuk di dalamnya adalah agama. Dalam tradisi fenomenologi paling tidak dikenal tiga tipe; pertama fenomenologi transendental yang berusaha mencapai pengetahuan tanpa pengandaian, salah satu tokohnya adalah Edmund Husserl. Kedua; fenomenologi hermeneutik, yang menekankan aspek linguistik manusia, dimana teks menjadi objek kajian dan analisisnya. Salah satu pelopornya adalah Hans-Georg Gadamer dan Paul Ricoeur. Ketiga adalah Fenomenologi Eksistensial, dimana Berger menjadi salah satu tokohnya. Dalam tipe ini sangat ditekankan analisis tentang kehidupan keseharian manusia (*life world*), yang merupakan keseluruhan pengalaman manusia yang dilatarbelakangi lingkungan alamiah, objek ciptaan manusia dan keseluruhan peristiwa yang menyertainya atau yang biasa disebut *Paramount Reality*.

Bagi Berger kesadaran manusia merupakan kesadaran yang intensional, yaitu yang selalu terarah kepada objek. Meskipun objek yang berada diluar manusia juga mempengaruhi kesadaran manusia. Inilah yang kemudian dikenal dengan konsep dialektis Berger yang melalui tiga moment, yaitu; eksternalisasi, objektivasi dan internalisasi. Konsep eksternalisasi menempatkan masyarakat sebagai realitas yang diciptakan oleh manusia, yang dalam fase berikutnya-objektivasi-ciptaan manusia itu kemudian berjarak dan berhadapan langsung dengan penciptanya-manusia. Akhirnya masyarakat sebagai ciptaan manusia akan membentuk manusia, dalam hal ini masyarakat akan diserap kembali oleh manusia, sehingga mempengaruhi dan membentuk manusia.

Agama secara historis dalam pemikiran Berger merupakan salah satu bentuk legitimasi yang paling efektif dalam masyarakat. Agama adalah semesta simbolik yang memuat makna kehidupan manusia, terutama yang berkaitan dengan realitas kematian, penderitaan, tragedi dan ketidakadilan. Agamalah yang memberikan jaminan dan melindungi manusia dalam ketidakpastian dan kekacauan situasi yang belum termaknai secara rasional. Dalam konteks inilah agama bisa hadir dalam bentuk doktrin-doktrin praktis yang pragmatis dan bahkan terkadang dijadikan sarana legitimasi institusi sosial yang ditempatkan dalam kerangka sakralitas dan kosmis. Sebagai contoh adalah peran sosial, keluarga, seksualitas, perkawinan, perjuangan

politik adalah merupakan bentuk mimesis/peniruan dari konsep ideal yang ada di dunia sakral.⁶

Kalau dalam pandangan struktural agama dipandang sebagai sebuah konsep yang keberadaan bersifat adikodrati, maka dalam perspektif konstruksi sosial, agama ditempatkan dalam kerangka konsep kebudayaan. Dimana kebudayaan dipahami sebagai kompleks gagasan, pengetahuan, organisasi dan sekaligus produk material yang kehadirannya dibangun oleh manusia dengan latar lingkungannya, sekaligus mengkonstruksi segala dinamika kemanusiaan yang hadir sebelum, ketika dan sesudahnya. Dalam konteks ini agama menjadi bagian dari konstruksi sosial, yang lebih relevan digunakan dalam upaya mendiskripsikan tindakan manusia sebagai subyek yang kreatif dalam menjalani, menghadapi dan merespon realitas sosial. Sehingga realitas tersebut tidak terpisah dan bahkan merupakan hasil dari kreatifitas manusia (masyarakat) yang kemudian menjadi konstruksi sosial bagi dirinya dan komunitasnya sendiri⁷.

Agama juga membantu masyarakat menginterpretasikan realitas sosial melalui proyeksinya dalam bahasa simbolik tertentu. Dalam konteks ini agama membantu menghubungkan realitas empirik dengan realitas (subyektif) keagamaan yang mereka yakini, untuk menjamin kelangsungan hubungan internal dan sekaligus mengklasifikasikan dan mensistematisasikannya. Dalam konteks inilah agama memiliki fungsi mengintegrasikan masyarakat dalam menghadapi berbagai tantangan terutama untuk menjaga keutuhannya. Simbolisme agama menjadi unsur penting karena sistem simbolik tersebut membantu proses komunikasi sosial yang menjadi elemen dasar pemelihara kesinambungan masyarakat yang bersangkutan⁸.

Dengan demikian bahasa simbolik keagamaan merupakan bahasa sederhana dan yang paling efektif dalam rangka memahami masyarakat dalam menerima sebuah nilai ataupun realitas baru. Maka tidak mengherankan jika kemudian bahasa simbolik agama ini digunakan sebagai sarana untuk melanggengkan dominasi kepentingan mereka yang kuat terhadap yang lemah. Di sinilah muncul tantangan yang sekaligus menjadi indikasi yang dituduhkan beberapa pengamat bahwa agama “tidak siap” menghadapi modernitas yang disimbolkan dengan kecanggihan teknologi dan

⁶ Peter L. Berger, *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*, (Jakarta: LP3ES, 1991), hal. 42.

⁷ Peter L. Berger dan Thomas Luckman, *Tafsir sosial atas Realitas*, (Jakarta: LP3ES, 1990), hal. 27.

⁸ Peter L. Berger, *Langit Suci*, hal. 45..

perkembangan sistem pengetahuan yang luar biasa. Sehingga dalam merespon perkembangan dan kemajuan tersebut, agama cenderung bersifat defensif dan bahkan menutup diri dari kemajuan dan ataupun tuntutan perubahan. Kondisi inilah yang kemudian memunculkan fenomena radikalisisasi dan purifikasi agama, yang menjadi isu kelompok-kelompok formalis agama.

Pierre Bourdieu yang mendefinisikan agama sebagai sistem simbol yang dibentuk dan membentuk sebuah persetujuan bersama bagi makna lambang-lambang dan makna dunia ini. Sehingga agama menjadi salah satu pembentuk habitus manusia/masyarakat. Agama tidaklah berbeda dengan aspek-aspek kebudayaan manusia lainnya yang dapat berkembang dan berubah. Pandangan Bourdieu ini selaras dengan konsep agama dari Peter Berger, yang digambarkan sebagai sebuah kebutuhan dasar manusia dan merupakan sarana untuk berlindung dan bertahan dari segala krisis yang terjadi dalam proses kehidupan manusia, terutama terkait dengan rasa penderitaan dan kematian. Maka di era globalisasi dewasa ini kita bisa menyaksikan dan merasakan bahwa agama lebih sering difahami dan difungsikan sebagai sarana yang menjamin kepastian hidup manusia, dalam menghadapi krisis baik yang bersifat historis ataupun eksistensial, baik individual ataupun kelompok. Munculnya gerakan-gerakan salafi (sering disebut kelompok fundamentalis) merupakan salah satu bukti dari gejala ini.

Sebagai sebuah sistem keyakinan (baca; Kebudayaan), agama menjadi model dari dan bagi realitas. Model dari realitas (*model of reality*) cenderung menempatkan agama sebagai realitas obyektif, dalam konteks ini nilai dan ajaran agama merupakan rujukan utama, yang melahirkan fenomena peniruan atau *clone* pemahaman dan perilaku keberagamaan. Dalam fase inilah terjadi proses reproduksi dominasi agama sebagai sebuah kesadaran kolektif para penganutnya. Sementara itu sebagai model bagi realitas (*model for reality*), agama menjadi bagian dari realitas subyektif yang abstrak dan tidak merepresentasikan kongkruensi struktural. Sebaliknya baik secara metafisik atau secara rasional ajaran agama tersebut berhubungan erat dengan persepsi manusia mengenai realitas dan karakteristiknya. Ajaran agama itu tidak dapat dipenetrasi secara eksperimental, tetapi hanya bisa secara interpretif. Meskipun asumsi ini memberikan ruang otonomi yang lebih pada para penganut agama untuk tidak sekedar menjadi objek. Namun anggapan ini pulalah yang kemudian membuka pintu masuknya gejala komodifikasi dan komersialisasi agama yang marak (bisnis syari'ah, haji, umroh, pengajian, dan wisata rohani) dewasa ini. Para 'elit' agama bekerja sama dengan pemilik modal mulai melakukan interpretasi secara subjektif terhadap teks agama dan

kemudian mendoktrinkan ulang kepada masyarakat demi “kepentingan ekonomi” mereka.

Agama Dalam Pandangan Aliran Kritis

Adalah Karl Marx yang memulai perdebatan panjang tentang agama dan perubahan sosial, yang terus terjadi hingga dewasa ini. Pandangannya tentang agama sebagai “candu” yang menidurkan masyarakat bawah untuk merubah nasib “kemiskinan dan ketidakadilan” yang menimpa mereka, sangat terkenal hingga saat ini. Sebagai seorang struktural revolusionis, Karl Marx menempatkan agama sama seperti aspek kebudayaan yang lainnya, yang lahir sebagai akibat dari relasi-relasi produksi yang terjadi di masyarakat. Karena itu pula ia menilai bahwa agama merupakan kesadaran-idologis yang sengaja dibangun oleh kelompok yang menguasai alat produksi (*bourgeois*) untuk menekan kelompok *proletar*/buruh. Dominannya pengaruh sistem dan struktur ekonomi inilah yang kemudian dikenal dengan konsep diterminisme ekonomi.

Karl Marx yang besar dalam latar perkembangan awal industrialisasi di Jerman dan Eropa pada umumnya, melihat fenomena kemunculan industri/kapitalisme sebagai sebuah awal dinamika struktural yang melahirkan ketidakadilan ekonomi sekaligus politik. Pada saat yang agama (baca : gereja) juga tidak mampu “membantu” mengeluarkan masyarakat dari dominasi kaum *bourgeois*. Bahkan alih-alih membebaskan, pihak gereja justru melegitimasi ketimpangan tersebut, dengan cara “membangun kesadaran palsu” tentang takdir dan kesabaran menerima takdir tersebut. Karena itu pula Marx muda memakai dialektika hegelian untuk membongkar realitas masyarakat saat itu.

Dalam konteks ini Marx tidak sepenuhnya salah dalam menilai agama, realitas empiris saat itu memang agama tidak mampu berbuat apa-apa untuk menyelesaikan problem yang ditimbulkan oleh lahirnya kapitalisme. Dia mencoba menarik kembali dialektika pemikiran Hegel untuk melihat orientasi subyektif sebagai penguat sekaligus pelengkap dari analisisnya yang lebih menekankan pada sisi objektif material. Pikiran Marx sebenarnya bisa menjadi isu untuk menumbuhkan pikiran-pikiran kritis progresif untuk menguatkan posisi dan peran agama di era multi-kapitalisme sekarang ini.

Harus kita akui agama memang memiliki sisi *sacret* (suci) yang selama ini lebih banyak mendapatkan perhatian dari pada sisi profan (dunianya). Padahal agama diturunkan oleh Allah untuk manusia yang tinggal di dunia. Karena itulah untuk mengurai problem kemanusiaan di era kapitalisme ini,

harus ada dialektika antara kaum intelektual dan agamawan progresif dan masyarakat sipil. Pada titik inilah agama bisa berperan menjadi pendorong perubahan sekaligus dalam waktu yang sama mempertahankan nilai-nilai profetisnya. Dikotomi kelompok intelektual dan agamawan dengan masyarakat sipil bukan dimaksudkan sebagai representasi kelas. Tetapi lebih kepada kondisi empiris masyarakat yang sepenuhnya masih sangat bergantung pada para elit intelektual dan agama dalam menafsiri dan memahami ajaran agamanya.

Teori kritis sebenarnya memberikan ruang analisis yang cukup luas terhadap fenomena agama, sebagai bagian dari kebudayaan. Pandangan mereka tentang kebudayaan yang berciri profetis, dirumuskan dalam gagasan alternatif yang bisa dikenakan pada fenomena keagamaan. *Pertama*; dalam rangka memahami (*to assimilate*) kebudayaan termasuk di dalamnya agama dalam kerangka kerja Marxian. Kedua, menjelaskan ketidak-niscayaan revolusi proletar dengan lebih dalam. Ketiga; memaparkan bahwa dalam tradisi Marxian terdapat potensi *humanities*, seperti pengalaman manusia, kebebasan, kesadaran, kolektivitas, kreativitas, keteransingan dan kesejahteraan subyektif. Ranah inilah yang kemudian bisa dijadikan basis analisis fenomena keagamaan dalam kerangka kerja dialektika profan dan sacret.

Kesenjangan Realitas

Dalam sosiologi realitas sosial terpecah dalam tiga posisi yakni realitas obyektif, realitas subyektif, dan gabungan antara realitas subyektif dan obyektif. Meskipun demikian dalam pengalaman empiris yang dihadapi baik sebagai individu ataupun bagian dari kolektivitas masyarakat, tindakan sosial seseorang lebih sering bernuansa sebagai realitas obyektif atau kalau tidak sebagai realitas subyektif.

Dengan asumsi bahwa agama sebagai sistem budaya, maka agama juga merupakan sistem simbol yang menawarkan suatu cara untuk memahami dan menyikapi realitas, di sinilah kemudian muncul pertanyaan bagaimana konstruksi keberagamaan itu muncul dalam sejarah peradaban manusia. Serta bagaimana mereka merepresentasikannya dalam bentuk simbol, serta sikap dan perilaku keberagamaannya dalam dinamika kebudayaan yang berkembang dalam nuansa persaingan antara “yang suci” dan yang “kotor”. Asumsi ini telah menjadi konsumsi perdebatan publik sejak jaman Yunani kuno, sejak zaman Aristoteles dan Plato, Thomas Aquinas, Emanuel Kant, Karl Marx, Nietzsche, dan sampai dewasa ini.

Konsepsi agama yang diyakini memiliki tatanan umum yang menjadi kekuatan hidup agama tersebut, menjadikan manusia bergantung pada simbol-simbol keagamaan yang menjadi acuan bagi keberlangsungan hidup kemahlukan mereka sebagai hamba Tuhan. Posisi ketergantungan inilah yang menghadirkan kecemasan dalam diri penganut agama. Sebab dalam kehidupan manusia yang beragama, terkadang ketimpangan atau ketidaksesuaian antara pandangan moral yang ia yakini dengan pengalaman moralnya lebih sering terjadi. Kondisi ini memunculkan asumsi bahwa pandangan/keyakinan moral seseorang tidaklah sama dengan pengalaman moral seseorang. Gejala ini akan selalu muncul pada semua penganut agama dan seringkali menimbulkan krisis. Kita bisa melihat gejala ini dalam kasus kejahatan korupsi yang marak di negeri kita Indonesia-yang saya yakin mayoritas pelaku korupsi juga penganut agama Islam. Padahal dengan sangat jelas kejahatan ini menjadi “larangan keras” dalam agama Islam.

Gejala kesenjangan ini pulalah yang kemudian memunculkan sikap resistensi yang lebih fundamental dari kelompok-kelompok agama. Terutama yang terkait dengan hadir dan maraknya penggunaan teknologi informasi digital yang sudah sangat mempengaruhi pandangan dan perilaku masyarakat dewasa ini. Umumnya para elit agama menganggap kehadiran teknologi informasi lebih banyak membawa kepentingan ideologi Barat yang liberal, yang sengaja dihadirkan untuk merusak moral ummat. Padahal dalam tradisi modernisme Barat, ilmu dan teknologi diyakini oleh mereka sebagai bebas nilai, bahkan terkait dengan proses industrialisasi dan bisnis, mereka beranggapan “*bisnis is bisnis*”, tidak ada kepentingan apapun di sana kecuali “keuntungan”.

Garet Garret menyatakan bahwa bisnis modern berangkat dari tiga nafsu; yakni nafsu kebendaan, kemegahan pribadi dan kekuasaan. Karena itu membahas moralitas dalam bisnis adalah sesuatu yang tidak pada tempatnya, karena kata (moralitas) itu tidak ada maknanya dalam bisnis. “Bisnis tidak moral dan juga tidak immoral. Bisnis adalah naluri tamak manusia yang bertindak di luar motif-motif agama dan humanistik”⁹. Sehingga respon kalangan “agamawan” menjadi sangat ‘aneh’ dan salah sasaran. Dalam posisi ini pula seringkali penganut agama menggantungkan harapan mereka pada pemakaian simbol-simbol keagamaan dan tak jarang kelompok elitnya (yang

⁹ Bernard Murchland, *Humanisme dan Kapitalisme, Kajian Pemikiran Tentang Moralitas*, (Jakarta: Tiara Wacana, 1992), hal. xii.

hampir semuanya laki-laki) melakukan upaya ‘formalisasi’ agama untuk mengatasi krisis akibat kesenjangan tersebut ¹⁰.

Agama dan Isu Kontemporer di Indonesia

Keragaman pola keagamaan di Indonesia yang direpresetasikan dalam sistem keyakinan, pemahaman serta proses ritual yang semakin mengedepan dewasa ini, membuktikan bahwa agama bukanlah realitas sosial kebudayaan yang bersifat monolitik. Karena itu sebagai sebuah entitas yang bersifat multi vokal, Islam ternyata secara empiris direspon sebagai sebuah wacana teks yang terbuka dan luas, sehingga khazanah interpretasi terhadap Islam sebagai teks tersebut muncul sebanyak ragam masyarakat yang ada. Di sinilah kontruksi ideologi sangat mempengaruhi cara memahami masyarakat/umat terhadap Islam. Sebagaimana pikiran Karl Manheim tentang ideologi yang dianggap memiliki kekuatan yang dapat mempengaruhi manusia dalam mengambil keputusan atau bersikap terhadap permasalahan yang dihadapi dalam kehidupannya.¹¹

Gejala formalisme agama di Indonesia yang akhir-akhir ini semakin marak, baik dalam bentuk gerakan salafi, eksklusifisme, puritanisme, sekterianisme, yang mendorong lahirnya kekerasan antar kelompok agama dan ataupun “terorisme” yang berkedok agama, terus saja muncul dan bahkan semakin meluas di masyarakat. Kondisi ini memunculkan pertanyaan tentang bagaimana sebenarnya perkembangan pemahaman konsep agama dalam masyarakat Indonesia yang plural dewasa ini. Mengapa di era keterbukaan informasi dan demokrasi dewasa ini justru semakin banyak perilaku-perilaku pendukung ataupun penganut agama yang tidak demokratis. Serta bagaimana posisi agama ke depan, mengingat secara sosio-antropologis tengah terjadi “desentralisasi” otoritas keagamaan dari institusi keulamaan yang berbasis kiai-pesantren dan lembaga keagamaan semacam NU dan Muhammadiyah, kepada figur-figur personal (ustad/penceramah) dan figur-figur yang muncul dalam kelompok keagamaan baru semacam FPI, HTI, FUI, MMI dan gerakan Islam salafi lainnya.

Fenomena di atas memang tidak bisa dilepaskan dari konteks pembangunan/ modernisasi dan juga perkembangan tata politik global yang menempatkan Islam dalam isu sentral pasca runtuhnya komunisme Rusia. Bahkan dalam satu dasawarsa terakhir, Islam telah menjadi semacam hantu yang secara serius dianggap akan mengancam “stabilitas” dunia Barat.

¹⁰ Basam Tibi, *Islam Kebudayaan dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: Tiara Wacana, 1999)

¹¹ Karl Manheim, *Ideology and Utopia* (London and Neyok: Routledge, 1991), hal. 25.

Kondisi inilah yang mengakibatkan terjadinya perubahan dan pergeseran struktur maupun kultur *ummat*. Kehadiran sarana informasi semacam internet dan televisi telah memberikan dampak yang luar biasa terhadap konsep agama bagi *ummat* di Indonesia. Media informasi telah memberikan pilihan baru bagi masyarakat dalam memperoleh informasi tentang wacana keagamaan ataupun keislaman secara lebih praktis. Maka sangatlah menarik jika gejala ini didekati dengan pendekatan sosiologi keagamaan. Apalagi jika dikaitkan dengan isu-isu kontemporer semacam demokrasi, gender dan feminisme, HAM dan liberalisme.

Tanpa harus menutupi fakta dan realitas, konsep kerukunan beragama di Indonesia masih sangat sulit untuk dipahami sebagai konsep yang lahir dan hadir sebagai bagian dari karakter bangsa. Hal ini terjadi karena dalam rentetan secara bangsa, peristiwa konflik antar umat beragama begitu seringnya terjadi. Bahkan rentetan peristiwa yang mengiringi proses reformasi politik 1997/1998 dimana terjadi banyak tindakan kekerasan antar umat beragama dan etnis yang sangat memalukan dan memilukan (Nurcholish Madjid dan Kwik Kian Gie 1998). Peristiwa tersebut masih sangat terngiang sampai detik ini, dimana proses hukumnya juga tidak berjalan untuk bisa memenuhi rasa keadilan bagi mereka yang menjadi korban.

Di era Orde Baru memang banyak sekali slogan dan semboyan yang terlihat begitu efektif dalam rangka menjaga kerukunan umat beragama. Meskipun realitasnya kerukunan pada era orde baru tersebut masih sangat semu sifatnya. Dominasi dan hegemoni regim militer orde baru dalam berbagai sektor kehidupan masyarakat, menjadikan negara sebagai alat kontrol yang cukup kuat dan efektif bagi terciptanya keamanan dan ketertiban politik, sosial, ekonomi, budaya dan kehidupan beragama masyarakat. Bisa dipastikan saat itu semua potensi konflik dalam masyarakat tidak luput dari pantauan Negara yang hadir dengan sokongan penuh kekuatan militer yang memiliki organisasi sampai pada tingkat struktur pemerintahan terendah di pedesaan atau kelurahan melalui Babinsa. Bahkan kalau pun terjadi konflik Negara bisa segera hadir dan melokalisir konflik tersebut supaya tidak menyebar ke daerah lain, dengan cara mengontrol mobilitas masyarakat yang terlibat dan membatasi materi berita yang akan dimunculkan di media massa.

Kondisi yang jauh berbeda muncul saat reformasi politik terjadi di Indonesia pada tahun 1997 dan memuncak pada tahun 1998. Aparatur Negara seolah kehilangan otoritas dan keberanian untuk bertindak lebih tegas terhadap pelbagai kasus konflik yang muncul dan terjadi. Keraguan pihak militer untuk bertindak tidak terlepas dari posisi jendral Soeharto yang sudah

mulai kehilangan wibawa politiknya dan bergeser mencari dukungan politik ke kelompok agama (ICMI), sehingga ada kecenderungan para pimpinan militer dan kepolisian untuk menunggu dan melihat pergerakan bandul politik nasional sebelum mereka bertindak dan membahayakan posisi mereka dalam proses reformasi politik yang memang saat itu berjalan sangat cepat. Inilah isu-isu keagamaan yang memberikan ruang perdebatan akademis yang sangat penting dalam rangka pengembangan keilmuan, khusus sosiologi agama. Riset-riset serius memang harus dilakukan untuk menghadirkan hasil analisis yang lebih genuin dan menunjukkan kekhasan atau kespesifikan fenomena keagamaan di Indonesia yang memiliki latar multi kultur dan orientasi ideologis beragam tersebut.

Daftar Rujukan

- Berger, Peter L. 1991, *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*, LP3ES, Jakarta
- , dan Thomas Luckman, 2012, *Tafsir Sosial atas Realitas*, LP3ES, Jakarta.
- , 1991, *Kabar Angin dari Langit*, LP3ES, Jakarta
- Giddens, Anthony, 1989, *Kapitalisme dan Teori Sosial Modern*, UI Press, Jakarta
- Hardiman, F. Budi, 2003, *Melampaui Positivisme dan Modernitas*, Kanisius, Yogyakarta
- Kupper, Adam dan Jessica Kupper, 2000, *Ensiklopedi Ilmu-Ilmu Sosial*, Jakarta, Rajawali Pers
- Laeyendecker, L., 1990, *Tata, Perubahan, dan Ketimpangan*, Gramedia, Jakarta.
- Mannheim, Karl, 1991, *Ideologi dan Utopia*, Kanisius, Yogyakarta.
- Murchland, Bernard, 1992, *Humanisme dan Kapitalisme, Kajian Pemikiran Tentang Moralitas*, Tiara Wacana, Jakarta
- Pip, Jones, 2009, *Pengantar Teori-Teori Sosial*, Yayasan Obor Indonesia, Jakarta
- Ritzer, George, 2010, *Teori Sosial Postmodernism*, Kreasi Wacana, Yogyakarta.
- Sutrisno, Mudji & Hendar Putranto (ed), 2005, *Teori-Teori Kebudayaan*, Kanisius. Yogyakarta.
- Tibi, Bassam, 1994, *Krisis Peradaban Islam Modern*, Tiara Wacana, Yogyakarta.
- , 1999, *Islam Kebudayaan dan Perubahan Sosial*, Tiara Wacana, Yogyakarta