

Dr. Abd. Majid, M.Si

SOSIOLOGI AGAMA

**Menyelami Pemahaman Berbagai
Masyarakat Beragama**



Editor : Abd. Wahid & Suci Fajarni

Dr. Abd. Majid, M.Si

SOSIOLOGI AGAMA

**Menyelami Pemahaman Berbagai
Masyarakat Beragama**

Sosiologi Agama; Menyelami Pemahaman Berbagai Masyarakat Beragama, Penulis: Dr. Abd. Majid, M. Si, Editor: Abd. Wahid & Suci Fajarni, Penerbit: SEARFIQH Banda Aceh

Penulis:
Dr. Abd. Majid, M. Si

Editor:
Abd. Wahid & Suci Fajarni

Design Sampul:
Ismunidar

Cetakan I, Shafar 1441 H / September 2020 M

ISBN: 9786025247590

Diterbitkan Oleh:
Forum Intelektual al-Qur'an dan Hadits Asia Tenggara
(SEARFIQH), Banda Aceh
Jl. Tgk. Chik Pante Kulu No. 13 Dusun Utara,
Kopelma Darussalam, Kota Banda Aceh, 23111
HP. 08126950111
Email: penerbitsearfiqh@gmail.com

HAK CIPTA DILINDUNGI UNDANG-UNDANG

KATA PENGANTAR PENULIS

Assalamualaikum Warahmatullahi Wabarakatuh

Dengan mengucapkan puji dan syukur kepada Allah Swt, yang telah memberikan nikmat kepada kami sehingga kami dapat menyelesaikan penulisan buku yang berjudul Sosiologi Agama; Menyelami Pemahaman Berbagai Masyarakat Beragama. Shalawat dan salam semoga tercurahkan kepada Rasulullah Saw yang kehadirannya menjadi rahmat bagi seluruh alam.

Ucapan terima kasih kepada semua pihak yang telah mendukung penulisan karya kecil ini, baik kalangan kampus, pihak penerbit dan sanak keluarga penulis. Terima kasih juga kami sampaikan kepada kedua penyunting buku ini yaitu Bapak Dr. Abd. Wahid, M. Ag, dan Ibu Suci Fajarni, MA. Buku ini diharapkan dapat membantu para pembaca dalam memahami masalah sosial keagamaan berdasarkan pemahaman berbagai kalangan masyarakat, terutamanya masyarakat dengan latar belakang keagamaan.

Penyusunan buku ini, kami sadari sepenuhnya masih jauh dari kata sempurna, baik penyajian maupun uraiannya. Oleh karna itu, dengan segala kerendahan hati, kami

mengharapkan kepada pembaca khususnya para sarjana Sosiologi Agama, memberi saran-saran yang bersifat konstruktif guna untuk kesempurnaan buku ini.

Banda Aceh, 29 September 2020

Penulis

KATA PENGANTAR

Tantangan Pengembangan Kajian Sosiologi yang Interdisipliner dengan *Islamic Studies*

Oleh: Eka Srimulyani¹

Latar Belakang

Keberadaan Program Studi Sosiologi Agama atau bahkan Sosiologi di berbagai PTKI (Perguruan Tinggi Keagamaan Islam) di Indonesia merupakan fenomena yang relatif baru. Program Studi Sosiologi baru terdapat di PTKI yang sudah beralih status menjadi Universitas Islam Negeri (UIN), dan pada faktanya juga tidak semua Universitas Islam Negeri (UIN) di Indonesia memiliki Program Studi Sosiologi. Di sisi lain, terdapat fakta bahwa dominasi *Islamic studies* (kajian Islam) di PTKI juga tidak terbantahkan, artinya dari sisi *resource* (sumber daya) baik manusia (ahli/pakar) maupun kepakaran dalam bidang sosiologi, termasuk dalam hal referensi sosiologis yang memiliki irisan kajian dengan *Islamic Studies* misalnya, masih menjadi tantangan tersendiri bagi kebanyakan PTKI. Walaupun pendekatan integratif bukan hal yang asing dalam banyak kajian *Islamic Studies* sebelumnya, tetapi penguasaan teoritis secara mendalam terhadap keilmuan sosiologi masih

¹Guru Besar Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh, Peneliti Isu Sosial Keagamaan.

relatif baru dan terbatas di kalangan civitas akademika PTKI di Indonesia secara umum.

Berdasarkan konteks tersebut, kehadiran buku ini menjadi penting mengingat bahwa penulis merupakan civitas akademika dari PTKI yang selama ini memang mengajarkan mata kuliah Sosiologi, jauh sebelum menjadi prodi tersendiri (Sosiologi Agama) seperti sekarang. Di sisi lain, tidak hanya penguasaan Teori-Teori Sosial yang masih terbatas di kalangan para civitas akademika PTKI, familiaritas kajian yang dikembangkan dari pandangan pakar Muslim yang memberikan kontribusi pada perkembangan teori dalam ilmu-ilmu sosial juga belum begitu kuat, untuk bidang sosiologi, tentu Ibnu Khaldun menjadi pionir yang tidak bisa dilupakan dan ditinggalkan pembahasannya. Namun kajian ketokohan dan pemikirannya tidak banyak dikuasai di kalangan PTKI Program Studi Sosiologi Agama atau Sosiologi. Sampai saat ini, referensi dan studi mengenai pemikirannya masih lebih banyak dilakukan oleh peneliti dari luar negeri. Demikian juga pengembangan penelitian sosiologis yang berbasis kajian kontekstual dari masyarakat setempat juga belum mampu menjadi kekuatan sendiri untuk *men-generate* 'teori' dan narasi baru dalam kajian sosiologis yang sejatinya akan terus berkembang seiring perkembangan masyarakat itu sendiri yang sangat dinamis. Hal ini menunjukkan bahwa ada persoalan krusial yang memang terjadi tidak hanya baru dari sisi keberadaan, dan terbatas dari referensi dan sumber daya, pendalaman dan

pemilihan terhadap bangunan keilmuan sosial yang akan dikembangkan, juga sangat penting untuk mendapat perhatian dari berbagai pihak.

Tantangan Pengembangan Kajian Sosiologi (Agama)

Buku yang ada di tangan pembaca ini memberikan pembahasan yang singkat dan sederhana, cocok menjadi buku referensi, terutama sekali bagi para pengkaji umum dari tema-tema Sosiologi. Tema yang membahas teori dan tokoh sosiologi dari klasik sampai kontemporer disinggung dalam buku ini. Paradigma-paradigma sosiologi yang utama beserta perkembangan, debat dan dialektika, secara ringkas juga mendapat tempat dalam buku ini. Karena ditulis oleh civitas akademika dari PTKI, buku ini memiliki kelindan dengan tema agama dan atau kajian agama.

Namun demikian, karena diskusi ini yang lebih mendalam pada integrasi agama dengan kajian sosiologi belum 'selesai' di kebanyakan kampus, termasuk misalnya bagaimana membedakan fokus dari kajian dari Program Studi "Sosiologi Agama" dengan "Program Studi Sosiologi" yang mungkin dua-duanya ada di fakultas yang sama atau di fakultas yang berbeda. Di sisi lain, juga muncul pertanyaan mengapa program studinya bernama "Sosiologi Agama" bukan "Sosiologi Islam", sebagaimana beberapa karya pakar yang memberi judul tersebut secara eksplisit pada tulisan/ karya mereka. Kekhasan apa yang dimunculkan dari fokus yang dipilih termasuk pada

sisi kajian mahasiswa dan para dosen, yang berbasis fokus teoritis atau lokus sosial (keagamaan) tertentu dari masyarakat. *Gap* (kesenjangan) tersebut belum terjawab dengan baik, dan untuk memberikan jawaban yang tepat, tentu memerlukan perenungan dan pembahasan tersendiri yang tentu tidak akan terselesaikan dari adanya penerbitan satu atau dua buku. Namun yang sangat penting setelahnya adalah gairah dan geliat dialektika keilmuan yang berkelanjutan.

Dimensi lain yang menjadi tantangan dalam Kajian Sosiologi Agama adalah bagaimana membangun direktori yang cukup lengkap dari persoalan sosiologi keagamaan yang terjadi dalam masyarakat. Jelas sekali, untuk konteks Aceh tentu saja kebutuhan ini tidak bisa dihindari. Ada banyak persoalan sosial keagamaan yang terkadang berujung konflik intra umat beragama yang tidak berkesudahan. Pola konflik yang bahkan berulang, dan muncul lagi ke permukaan ketika situasi sosial politik tertentu memberikan situasi 'pra-kondisi'.

Salah satu yang khas dari kehidupan beragama masyarakat di Aceh adalah pemberlakuan Syari'at Islam dalam durasi waktu yang sangat panjang. Sebuah keputusan yang tentu saja mengubah banyak hal dalam dimensi kehidupan beragama dan bahkan kehidupan sosial masyarakat tempatan. Apa *lesson learned* yang muncul setelah kurang lebih 20 tahun proses ini terjadi, dan bagaimana ini kemudian diangkat menjadi bagian 'teoritisasi' yang bisa dikembangkan oleh Kajian Sosiologi Agama,

terutama yang ada di PTKI seperti UIN Ar-raniry untuk memperkaya khazanah diskusi dan diskursus sosiologis yang telah ada selama ini.

Teori-teori penting dalam sosiologi seperti konsep *agent* dan *structure* milik Anthony Giddens tentu saja relevan untuk membaca dan membahas fenomena di atas, namun di sisi lain, dinamika dan perkembangan yang terjadi, juga perlu dipahami dalam konteks yang lebih mikro dan lokal dari data-data lapangan (*grounded*) yang bahkan memungkinkan temuan-temuan baru yang signifikan. Filsafat post-positivisme yang menjiwai riset-riset sosiologis setelah sebelumnya begitu didominasi oleh positivisme, setidaknya akan memberi ruang terhadap munculnya asumsi-asumsi penting dari keseriusan kajian lapangan dengan konteks yang spesifik seperti yang dijelaskan di atas.

Mendasari pada pendapat pakar, penulis buku ini juga mengutip bagaimana agama menjadi kontrol sosial dalam masyarakat. Tentu ini akan memerlukan kajian lebih lanjut bagaimana ini terjadi atau diberlakukan, para pihak yang terlibat, perubahan dan penyesuaian yang terjadi, *how it works?* Kalau dalam konteks tertentu tidak berjalan baik, maka kenapa tidak berjalan baik, dan seterusnya. Hal-hal seperti ini menjadi semakin memperdalam pijakan awal dari teori-teori besar yang dipelajari dalam pengantar Sosiologi. Pendekatan interdisiplin merupakan keharusan dan kelanjutan pendekatan dan metodologi yang relevan untuk dikembangkan di PTKI dengan basis

penguasaan materi awal yang sangat memadai dari para peneliti, termasuk dosen dan mahasiswa dan mahasiswi.

Penutup

Buku ini hadir, tentu bukan untuk membahas hal itu semua secara detail, tapi setidaknya menjadi bagian dari pemantik diskusi dan bahan awal yang penting dibaca dan dipahami oleh para peneliti, civitas akademika, termasuk di dalamnya mahasiswa. Upaya apapun yang dilakukan dan berkontribusi untuk perluasan keberadaan referensi dan kajian, terutama yang memiliki kekhasan pembahasan dalam melihat kelindan persoalan dengan agama dan keagamaan masih perlu terus dikembangkan. Dalam konteks ini, buku ini menjadi salah satu pemantik yang penting untuk mendapat perhatian, sejalan dengan usaha untuk membangun paradigma-paradigma kritis baru yang masih perlu terus dikembangkan dari hasil kajian yang integratif, serius dan mendalam.

Banda Aceh, Juli 2021

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR PENULIS	i
KATA PENGANTAR	
Tantangan Pengembangan Kajian Sosiologi	
yang Interdisipliner dengan <i>Islamic Studies</i>.....	iii
DAFTAR ISI.....	ix

BAGIAN SATU: TENTANG SOSIOLOGI..... 1

A. Definisi dan Perspektif Sosiologi.....	1
1. Definisi Sosiologi	1
2. Perspektif Sosiologi	3
a. Perspektif Interaksionisme Simbolik.....	3
b. Perspektif Fungsionalisme Struktural.....	6
c. Perspektif Evolusionis	8
d. Perspektif Konflik.....	9

BAGIAN DUA: PARADIGMA SOSIOLOGI 12

A. Paradigma Fakta Sosial.....	12
B. Paradigma Definisi Sosial.....	13
C. Paradigma Perilaku Sosial	14
D. Paradigma Integratif.....	15
E. Teori Fungsional Agama.....	16

BAGIAN TIGA: AGAMA DALAM PENGEMBANGAN MASYARAKAT20

BAGIAN EMPAT: BERBAGAI PERSPEKTIF SOSIOLOGI TENTANG AGAMA 31

A. Agama dalam Pandangan Sosiologi31

B. Pendekatan Sosiologis Terhadap Agama36

C. Dimensi Religius38

D. Perbedaan yang Berkelindan Antara Sosiologi Agama dan Psikologi Agama44

 1. Pengertian Psikologi Agama.....44

 2. Sejarah Perkembangan Psikologi Agama.....49

 a. Psikologi Agama Pada Abad Ke-19.....50

 b. Psikologi Agama Pada Abad Ke-2052

 3. Ruang Lingkup dan Kegunaan Psikologi Agama.....53

 4. Psikologi Agama dalam Islam56

BAGIAN LIMA: BANGSA ARAB JAHILIAH62

A. Dimensi Sejarah Bangsa Arab Jahiliyah62

B. Suku-Suku Bangsa Arab Jahiliyah67

C. Perkembangan Bangsa Arab Jahiliyah69

D. Penghidupan Bangsa Arab Jahiliyah72

E. Ciri-Ciri Khas Bangsa Arab Jahiliyah.....74

 1. Minum Minuman Keras75

 2. Perjudian75

3. Pelacuran	77
4. Pencurian dan Perampokan	78
5. Kekejaman.....	78
6. Kekotoran dalam Hal Makan dan Minum	79
7. Tidak Memiliki Sopan Santun	80
8. Pertengkaran dan Perkelahian.....	80
F. Kepercayaan Masyarakat Jahiliyah	81
1. Mempercayai/ Menyembah Malaikat.....	81
2. Mempercayai Jin-Jin, Ruh, dan Hantu	82
3. Kepercayaan Terhadap Bintang-Bintang.....	84
4. Mempercayai Berhala-Berhala.....	84
G. Tuhan dan Wujud-Nya	86
H. Bukti-Bukti Wujud Tuhan.	97
I. Sifat-Sifat Tuhan.....	102
J. Hubungan Tuhan dengan Makhluk.....	106

**BAGIAN ENAM: REALITAS DALAM ISLAM
BERDASARKAN FAKTA-FAKTA SEJARAH..... 112**

A. Islam dan Fundamentalisme.....	114
B. Keorisinalitas Islam	116

**BAGIAN TUJUH: PAHAM SKRIPTURALISME DAN
PENTRADISIAN**

A. Perubahan Teleologis Pada Zaman Modern.....	123
B. Peristiwa 11 September 2001	125

C. Hal Ikhwal Terorisme dalam Agama dan Kekerasan.....	129
--	-----

BAGIAN DELAPAN: PEMBAHASAN AGAMA DI INDONESIA.....133

A. Ruang Gerak Agama dalam Sejarah Indonesia...	134
---	-----

BAGIAN AKHIR: PENUTUP141

DAFTAR PUSTAKA.....	xi
----------------------------	-----------

TENTANG EDITOR.....	xvii
----------------------------	-------------

BAGIAN SATU: TENTANG SOSIOLOGI

A. DEFINISI DAN PERSPEKTIF SOSIOLOGI

1. Definisi Sosiologi

Secara sederhana, Sosiologi seringkali dimaknai sebagai ilmu yang mempelajari dan berkenaan tentang masyarakat. Secara lebih kompleks, Sosiologi memiliki banyak definisi dari beberapa tokoh yang sering dijumpai dalam buku-buku pengantar sosiologi.¹ Melihat dari asal katanya, sosiologi berasal dari dua kata, “socio” artinya masyarakat dan “logos” artinya ilmu. Jadi, sosiologi artinya ilmu tentang masyarakat. Menurut Christopher Bates Doob, Holt, Rinehart dan Winston,² Sosiologi adalah ilmu yang mengkaji perilaku sosial dan perangkat-perangkat sosial yang memengaruhi perilaku manusia (*sociology is the scientific study of human behavior and of the social settings that influence that behavior*).³

Menurut sejarah, kelahiran ilmu sosiologi ini, tentu tidak lepas dari seorang ilmuwan Perancis yang dikenal sebagai “bapak sosiologi” yakni Auguste Comte (1797-1857).⁴ Istilah Sosiologi

¹Agus Mahfud Fauzi, *Sosiologi Agama*, (Surabaya: Universitas Negeri Surabaya Press, 2017), hal. 1.

²Lihat Christopher Bates Doob, dkk., *Sociology: An Introduction*, (New York: CBS College Publishing, 1985), hal. 7.

³Lihat Philip Robinson, *Perspective on the Sociology of Education: An Introduction*, (London, Boston, and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1981), hal. 2.

⁴Auguste Comte dengan kreativitasnya telah menyusun berbagai sintesa berbagai macam aliran pemikiran, kemudian mengusulkan untuk mendirikan ilmu tentang masyarakat dengan dasar filsafat empiris yang kuat. Ilmu tentang masyarakat itu pada awalnya Auguste Comte diberi nama “*social physics*” (fisika sosial), kemudian diubahnya sendiri dengan nama “*sociology*” karena istilah fisika sosial tersebut dalam waktu yang bersamaan digunakan oleh seorang ahli statistik sosial Belgia bernama Adophe Quetelet. Lihat dalam

pada mulanya digunakan oleh August Comte pada tahun 1843. Sosiologi pada mulanya merupakan bagian dari tradisi intelektual di Eropa Barat dan Amerika. Lahirnya sosiologi untuk menjawab berbagai krisis yang terjadi di dalam masyarakat, yang terbingkai dalam dua peristiwa besar, yaitu Revolusi Industri (Inggris) dan Revolusi Sosial (Perancis).

Menurut Giddens,⁵ Sosiologi lahir karena keinginan untuk memahami kehidupan sosial dan bagaimana orang bertindak di dalamnya. Ilmu ini berkembang seiring dengan berlangsungnya evolusi sosial, politik dan budaya. Melalui obyeknya pula (di atas segala ilmu lainnya) menjadi cermin zamannya. Ia merefleksikan nilai-nilai, kekhawatiran, hubungan-hubungan sosial, permasalahan ekonomi dan politik yang dihadapi pada masanya.

Sebagai suatu disiplin keilmuan, sosiologi memiliki perspektif dan paradigma keilmuan tersendiri. Paradigma dapat diartikan sebagai kacamata atau sudut pandang dalam melihat objek sesuatu yang diamati. Istilah paradigma pertama kali diperkenalkan oleh Thomas Kuhn dalam karyanya berjudul *The Structure of Scientific Revolution* (1970). Menurutnya, paradigma adalah satu kerangka referensi atau pandangan dunia yang menjadi dasar keyakinan atau pijakan suatu teori. Dalam buku itu Kuhn menjelaskan tentang perubahan paradigma dalam ilmu, dan menurutnya disiplin ilmu lahir sebagai proses revolusi paradigma. Bisa jadi, suatu pandangan teori ditumbangkan oleh pandangan teori baru yang mengikutinya.⁶

Zulfi Mubaraq, *Sosiologi Agama*, (Malang: UIN Maliki Press, 2010), hal. 11.

⁵Anthony Giddens dkk., *Sosiologi Sejarah dan Berbagai Pemikirannya*, Terj. Ninik Rochani Sjams, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2004), hal. xii.

⁶Nur Syam, *Bukan Dunia Berbeda: Sosiologi Komunitas Islam* (Surabaya: Pustaka Eureka, 2005), hal. 2-3; Abdul Aziz, *Esai-esai Sosiologi Agama*, (Jakarta: Diva Pustaka, 2006), hal. 1.

Khusus dalam bidang sosiologi, pandangan ini dikembangkan secara sistematis dan terintegrasi oleh George Ritzer dalam bukunya *Sociology: A Multiple Paradigm Science* (1980) yang sudah diterjemahkan dalam Bahasa Indonesia dengan judul *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*. Melalui buku tersebut, Ritzer memetakan tiga paradigma besar dalam disiplin sosiologi. Namun, seperti yang dikutip oleh Mansour Fakih, bahwa kemenangan satu paradigma atas paradigma lain lebih disebabkan karena para pendukung dari paradigma yang menang itu lebih mengandalkan kekuatan dan penguasaan atas pengikut paradigma yang dikalahkan, bukan karena persoalan benar atau salah dalam struktur dan makna teori itu.⁷ Sehingga pada ketiga paradigma itu terdapat kekurangan dan kelemahannya masing-masing. Berikut akan dikemukakan beberapa perspektif dalam kajian sosiologi.

2. Perspektif Sosiologi

Terdapat beberapa perspektif atau pendekatan yang berkembang dalam sosiologi, yaitu perspektif interaksionisme simbolik, fungsionalisme struktural, evolusionis, dan konflik.

a. Perspektif Interaksionisme Simbolik

Adapun perspektif ini tidak mengulas teori-teori besar tentang masyarakat, karena istilah “masyarakat”, “negara”, dan “lembaga masyarakat” menurut perspektif ini bersifat abstrak semata. Adapun yang dapat ditelaah secara langsung hanyalah orang-orang dan interaksinya.

Maka penjelasan dari para ahli interaksionisme simbolik seperti G. H. Mead (1863-1931) dan C. H. Cooley (1846-1929) memusatkan perhatiannya kepada interaksi antara individu dan

⁷Lihat Mansour Fakih, *Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisasi*, (Yogyakarta: Insist Press, 2002), hal. 20.

kelompok. Mereka menemukan bahwa orang-orang berinteraksi dengan menggunakan simbol-simbol yang mencakup tanda, isyarat, dan yang paling penting melalui kata-kata secara tertulis dan lisan. Suatu kata tidak memiliki makna yang melekat dalam kata itu sendiri, tetapi hanyalah suatu bunyi, dan baru akan memiliki makna bila orang sependapat bahwa bunyi tersebut mengandung suatu arti khusus. Dengan demikian, kata-kata “ya”, “tidak”, “pergi”, “datang”, dan ribuan bunyi lainnya merupakan simbol-simbol karena melekatnya suatu arti pada setiap kata tersebut. Meskipun beberapa arti dapat dikomunikasikan tanpa kata-kata sebagaimana diketahui oleh semua yang sedang bercinta, sebagian terbesar dapat dikomunikasikan secara lisan dan tulisan.⁸

Dapat diketahui bahwa manusia tidak bereaksi terhadap dunia sekitar secara langsung. Mereka bereaksi terhadap makna yang mereka hubungkan dengan benda-benda dan kejadian-kejadian sekitar mereka, seperti lampu lalu lintas, antrian pada loket karcis, pluit seorang polisi, dan isyarat tangan. Seorang sosiolog, W. I. Thomas (1863- 1947), mengungkapkan tentang deinisi suatu situasi, yang mengutarakan bahwa kita hanya dapat bertindak tepat bila kita telah menetapkan sifat situasinya. Bila seorang laki-laki mendekat dan mengulurkan tangan kanannya, kita mengartikan sebagai suatu salam persahabatan. Bila mendekat dengan tangan mengepal, maka situasinya akan berlainan. Seorang yang keliru mengartikan situasi, umpamanya berusaha lari padahal seharusnya bercumbu atau sebaliknya, akan tampak seperti orang aneh. Akan tetapi dalam kehidupan nyata, kegagalan merumuskan situasi perilaku secara benar dan bereaksi dengan tepat, dapat menimbulkan akibat-akibat yang kurang menyenangkan.

⁸Ishomuddin, *Sosiologi Perspektif Islam*, (Malang: UMM Press, 1997), hal. 106.

Hal ini sebagaimana diungkapkan Berger dan Luckmann dalam buku mereka *Social Construction of Reality* (1966), masyarakat adalah suatu kenyataan objektif. Dalam arti, orang, kelompok, dan lembaga-lembaga adalah nyata, terlepas dari pandangan kita terhadap mereka. Akan tetapi, masyarakat juga merupakan suatu kenyataan subjektif. Dalam arti, bagi setiap orang, orang dan lembaga-lembaga lain tergantung pada pandangan subjektif orang tersebut. Apakah sebagian besar orang sangat baik atau keji, apakah polisi pelindung atau penindas, apakah perusahaan swasta melayani kepentingan umum atau kepentingan pribadi, ini persepsi yang mereka bentuk dari pengalaman-pengalaman mereka sendiri, dan persepsi ini merupakan “kenyataan” bagi mereka yang memberikan penilaian tersebut.⁹

Erving Goffman (1959) dan Herbert Blumer (1962) menekankan bahwa orang tidak menanggapi orang lain secara langsung. Sebaliknya, mereka menanggapi orang lain sesuai dengan “bagaimana mereka membayangkan orang itu.” Dalam perilaku manusia, “kenyataan” bukanlah suatu yang tampak saja seperti trotoar sepanjang jalan; kenyataan dibangun dalam alam pikiran orang-orang pada waktu mereka saling menilai dan menerka perasaan serta gerak hati satu sama lainnya. Apakah seseorang ialah teman atau musuh, atau seorang yang asing, bukanlah karakteristik dari orang tersebut. Baik buruknya dia diukur oleh pandangan tentang dia.

Maka dengan demikian, seseorang menciptakan kenyataan tentang dia dalam pikirannya sendiri, dan kemudian ia bereaksi terhadap kenyataan yang telah ia bangun tersebut. Pembentukan kenyataan sosial ini berlangsung berkesinambungan sepanjang orang menetapkan perasaan-perasaan dan keinginan atas orang lain. Dengan demikian, “orang-orang” dengan siapa kita saling

⁹Ishomuddin, *Sosiologi...*, hal. 106-107.

berhubungan, dan batas-batas tertentu, adalah makhluk-makhluk bayangan kita. Suatu “pembentukan kenyataan sosial” terjadi bilamana dua kelompok, misalnya buruh dan manajer sampai pada seperangkat penilaian yang dipegang kuat terhadap masing-masing pihak. Dengan cara yang sama, kita mendefinisikan situasi dan menjadi bagian dari kenyataan yang kita tanggapi. Apakah suatu peraturan baru merupakan perlindungan atau suatu tekanan, diukur oleh definisi kita.¹⁰

Dapat diketahui ini tidak berarti bahwa semua kenyataan adalah subjektif, yakni hanya ada dalam pikiran. Ada juga fakta objektif dalam alam semesta. Matahari, bulan dan bintang adalah nyata dan tetap akan “berada di sana”, sekalipun tak ada manusia yang melihatnya. Manusia adalah nyata, mereka lahir dan mati, mereka melakukan tindakan-tindakan yang mengandung akibat-akibat. Namun suatu fakta tidak dengan sendirinya mempunyai suatu makna. Makna diberikan pada suatu fakta dan tindakan manusia oleh manusia. Perspektif interaksionis simbolis memusatkan perhatiannya pada arti-arti apa yang ditemukan orang pada perilaku orang lain, bagaimana arti ini diturunkan dan bagaimana orang lain menanggapinya. Para ahli perspektif interaksi telah banyak sekali memberi sumbangan terhadap perkembangan kepribadian dan perilaku manusia. Akan tetapi kurang membantu dalam studi terhadap kelompok-kelompok besar dan lembaga-lembaga sosial.¹¹

b. Perspektif Fungsionalisme Struktural

Perspektif fungsionalisme struktural memandang masyarakat sebagai suatu jejaring kelompok yang bekerja sama secara terorganisir, yang bekerja dalam suatu cara yang teratur menurut seperangkat aturan, norma-norma dan nilai-nilai yang dianut oleh sebagian besar masyarakat tersebut. Masyarakat

¹⁰Ishomuddin, *Sosiologi...*, hal. 106-107.

¹¹Ishomuddin, *Sosiologi...*, hal. 108.

dipandang sebagai suatu sistem yang stabil dengan suatu kecenderungan untuk mempertahankan suatu sistem kerja yang selaras dan seimbang.

Talcott Parsons (1937), Kingsley Davis (1937), dan Robert Merton (1957) sebagai para juru bicara yang terkemuka dalam perspektif fungsionalisme struktural, setiap kelompok atau lembaga melaksanakan tugas tertentu dan terus-menerus untuk terus menjalankan fungsinya. Sekolah mendidik anak-anak, mempersiapkan para pegawai, mengambil tanggung jawab orangtua murid dalam sebagian waktu siang hari, dan sebagainya.¹²

Dapat diketahui corak perilaku timbul karena secara fungsional bermanfaat. Di daerah perbatasan Amerika, di mana terdapat beberapa penginapan dan hanya sedikit orang yang mampu menyewanya, tumbuh suatu pola sikap yang penuh keramahtamahan. Keluarga-keluarga yang tampak bepergian pada waktu malam, merupakan tamu-tamu yang disambut hangat oleh setiap penduduk. Mereka yang sedang bepergian itu membawa berita-berita pelipur kebosanan, tuan rumah menyediakan makanan dan penginapan. Dengan bertambahnya daerah perbatasan, pola keramahtamahan tidak lagi penting, dan menurun. Jadi, pola-pola perilaku timbul untuk memenuhi kebutuhan dan hilang bila kebutuhan berubah.

Perubahan sosial dapat mengganggu keseimbangan masyarakat yang stabil, namun tidak lama kemudian terjadi keseimbangan baru. Sebagai contoh, dalam sebagian besar sejarah, keluarga-keluarga besar sangat didambakan. Keluarga-keluarga besar dapat menyediakan tenaga kerja, persaudaraan, dan itu merupakan hal yang baik bagi perorangan maupun bagi kehidupan sosial masyarakat. Kini dengan padatnya penduduk dunia, dengan tingkat kematian yang rendah, keluarga besar tidak

¹²Ishomuddin, *Sosiologi...*, hal. 108.

lagi merupakan rahmat. Dengan kata lain, keluarga besar bisa saja menjadi gangguan fungsional dan mengancam kesejahteraan masyarakat. Maka, keseimbangan baru sedang dalam proses di mana, ganti tingkat kematian dan tingkat kelahiran yang tinggi, kita akan mengalami tingkat kematian dan kelahiran yang rendah.

Jadi, suatu nilai atau kejadian pada suatu waktu atau tempat, dapat menjadi fungsional atau disfungsional ketika berada pada suatu waktu dan tempat lain yang berbeda.¹³ Bila suatu perubahan sosial tertentu mempromosikan suatu keseimbangan yang serasi, hal tersebut dianggap fungsional; bila perubahan sosial itu mengganggu keseimbangan, hal tersebut merupakan gangguan fungsional; bila perubahan sosial tidak membawa pengaruh, maka hal tersebut tidak fungsional. Dalam suatu negara demokratis, partai-partai politik adalah fungsional, sedangkan pemboman, pembunuhan, dan terorisme politik adalah gangguan fungsional, dan perubahan-perubahan dalam kamus politik atau perubahan dalam lambang partai adalah tidak fungsional.

Terkait hal tersebut, para fungsionalis mengajukan beberapa pertanyaan, misalnya: “Bagaimanakah nilai, praktik, atau lembaga ini membantu untuk memenuhi kebutuhan suatu masyarakat?” Bagaimana hal tersebut bersesuaian dengan praktik serta lembaga masyarakat lainnya?” Apakah perubahan yang diusulkan akan bermanfaat bagi masyarakat?”¹⁴

c. Perspektif Evolusionis

Perspektif evolusionis adalah perspektif teoretis yang paling awal dalam sosiologi. Didasarkan kepada karya August

¹³Selengkapnya tentang perubahan sosial, baca Agus Salim, *Perubahan Sosi- al: Sketsa Teori dan Releksi Metodologi Kasus Indonesia*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002).

¹⁴Ishomuddin, *Sosiologi...*, hal. 109-110.

Comte (1798-1857) dan Herbert Spencer (1820-1903), perspektif ini memberikan keterangan yang memuaskan tentang bagaimana masyarakat manusia berkembang dan tumbuh. Setelah beberapa dasawarsa kurang mendapat perhatian, kini perspektif ini kembali berperan.

Sebagaimana para sosiolog yang memakai perspektif ini mencari pola perubahan dan perkembangan yang muncul dalam masyarakat yang berbeda, untuk mengetahui apakah ada urutan umum yang dapat ditemukan. Mungkin mereka bertanya-tanya apakah paham komunisme Tiongkok akan berkembang sama seperti paham komunisme Rusia yang memperoleh kekuasaan tiga dasawarsa lebih dahulu, atau apakah pengaruh proses industrialisasi terhadap keluarga di negara berkembang akan sama dengan yang ditemui di negara Barat. Perspektif evolusioner merupakan perspektif yang aktif sekalipun bukan merupakan perspektif utama dalam sosiologi.¹⁵

d. Perspektif Konflik

Dalam hal ini meskipun berasal dari karya berbagai sarjana, namun perspektif konflik secara luas terutama didasarkan pada karya Karl Marx (1818-1883), yang melihat pertentangan dan eksploitasi kelas sebagai penggerak utama kekuatan dalam sejarah. Setelah untuk waktu yang lama perspektif konflik diabaikan oleh para sosiolog, baru-baru ini perspektif tersebut telah dibangkitkan kembali oleh para sosiolog, seperti C. Wright Mill (1956-1959), Lewis Coser (1956), Aron (1957), Ralf Dahrendorf (1959; 1964), Chambliss (1973), dan Collin (1975).

Apabila para fungsionalis melihat keadaan normal masyarakat sebagai suatu keseimbangan yang baik, maka para teoretisi konflik melihat masyarakat sebagai sesuatu yang berada

¹⁵Ishomuddin, *Sosiologi...*, hal. 109-110.

dalam konflik yang terus-menerus. Sekalipun Marx memusatkan perhatiannya pada pertentangan antarkelas untuk pemilik kekayaan yang produktif, para teoretisi konflik modern berpandangan sedikit lebih sempit. Mereka melihat perjuangan meraih kekuasaan dan penghasilan sebagai suatu proses yang berkesinambungan terkecuali satu hal, dimana orang-orang muncul sebagai penentang kelas bangsa, kewarganegaraan, dan bahkan jenis kelamin.

Para teoretisi konflik cenderung memandang suatu masyarakat terikat bersama, karena kekuatan dari kelompok atau kelas yang dominan. Mereka mengklaim bahwa nilai-nilai bersama yang dilihat oleh para fungsionalis sebagai suatu ikatan pemersatu tidaklah benar-benar suatu konsensus yang benar, sebaliknya konsensus tersebut ialah ciptaan kelompok atau kelas yang dominan untuk memaksakan nilai-nilai serta peraturan mereka terhadap semua orang. Menurut para teoretisi konflik, para fungsionalis gagal mengajukan pertanyaan “secara fungsional bermanfaat untuk *siapa*.” Para teoretisi konflik menuduh para fungsionalis berkecenderungan konservatif, dalam arti para teoretisi konflik berasumsi bahwa “keseimbangan yang serasi” bermanfaat bagi setiap orang sedangkan hal itu menguntungkan beberapa orang dan merugikan sebagian lainnya. Para teoretisi konflik memandang keseimbangan suatu masyarakat yang serasi sebagai suatu khayalan dari mereka yang tidak berhasil mengetahui bagaimana kelompok yang dominan telah membungkam mereka yang dieksploitasi.

Para teoretisi konflik cenderung mengajukan beberapa pertanyaan seperti, “Bagaimana pola saat ini timbul dari perebutan antara kelompok-kelompok yang bertentangan, yang masing-masing kelompok tersebut mencari keuntungan bagi mereka sendiri?” “Bagaimana sekelompok kelas menengah atas tertentu memanipulasi lembaga-lembaga masyarakat (sekolah, gereja, media massa) untuk melindungi hak istimewa mereka?”

“Siapa yang beruntung dan siapa yang menderita dari struktur sosial saat ini?” “Bagaimana masyarakat bisa dibentuk lebih adil dan lebih manusiawi?”¹⁶

¹⁶Ishomuddin, *Sosiologi...*, hal. 110-112.

BAGIAN DUA: PARADIGMA SOSIOLOGI

Sebagaimana yang dijelaskan oleh George Ritzer (1992) bahwa Sosiologi merupakan ilmu yang mempunyai beberapa paradigma (*multiple paradigm*). Masing-masing paradigma tersebut berbeda antara satu sama lain, yang terdiri dari obyek kajian, teori, metode analisisnya. Para ahli membagi empat paradigma dalam sosiologi, yakni paradigma *Fakta sosial*, *Definisi Sosial*, *Perilaku Sosial*, dan *Integratif*.

A. PARADIGMA FAKTA SOSIAL

Terdapat dalam sekumpulan teori para teoritis sosial yang memusatkan perhatian atau menjadikan apa yang disebut oleh Durkheim sebagai fakta sosial; struktur dan institusi sosial berskala luas beserta pengaruhnya terhadap pikiran dan tindakan individu sebagai *subject matter* sosiologi. Dengan kata lain, para teoritis yang masuk dalam paradigma fakta sosial ini memusatkan pada *struktur makro*. Mereka mengasumsikan bahwa terdapat keajegana (*in-stable*) dalam kehidupan manusia. Dan di dalam keajegan tersebut ada perubahan dalam suatu waktu tertentu, serta tidak ada suatu fakta yang berdiri sendiri kecuali ada fakta penyebabnya. Exempler paradigma ini adalah karya Emile Durkheim, terutama *The Rules of Social Methode* dan *Suicide*. Dua tulisan ini menggambarkan sasaran kajian sosiologi yang disebutnya sebagai fakta sosial. Menurutnya fakta sosial ialah barang (*thing*) yang berbeda dengan ide yang menjadi obyek kajian seluruh ilmu pengetahuan dan tidak dapat dipahami melalui kegiatan mental murni (*spekulatif*), akan tetapi melalui pengumpulan data riil di luar pemikiran manusia. Menurutnya *thing* dapat dibagi menjadi dua, yakni dalam bentuk barang sesuatu yang dapat *disimak, ditangkap dan diobservasi*, contohnya adalah arsitektur, norma hukum dan lainnya. *Kedua* dalam bentuk *non-material*, yakni fenomena yang

terkandung dalam diri manusia sendiri, hanya muncul dalam kesadaran manusia, contohnya kelompok, altruisme, egoisme dan sebagainya.¹

B. PARADIGMA DEFINISI SOSIAL

Hal ini mencakup teori-teori yang menganggap *subject matter* dari sosiologi adalah tindakan sosial yang penuh arti. Paradigma ini diambil dari salah satu aspek yang sangat khusus dari karya Max Weber, yakni tentang tindakan sosial (*social action*). Konsep Weber tentang fakta sosial berbeda sekali dari konsep Durkheim. Weber tidak memisahkan dengan tegas antara struktur sosial dengan pranata sosial. Struktur sosial dan pranata sosial keduanya membantu untuk membentuk tindakan manusia yang penuh arti atau penuh makna. Mempelajari perkembangan suatu pranata secara khusus dari luar tanpa memperhatikan tindakan manusianya sendiri, menurut Weber, berarti mengabaikan segi-segi yang prinsipil dari kehidupan sosial. Perkembangan dari hubungan sosial dapat pula diterangkan melalui tujuan-tujuan dari manusia yang melakukan hubungan sosial itu dimana ketika ia mengambil manfaat dari tindakan itu sendiri dalam tindakannya; memberikan perbedaan makna kepada tindakan itu sendiri dalam perjalanan waktu.²

Karya Weber tersebut membantu menimbulkan minat para teoritis yang menganut paradigma ini dalam mempelajari aktor-aktor sosial mendefinisikan situasi sosial mereka dan dalam mempelajari pengaruh definisi situasi sosial terhadap tindakan dan integrasi berikutnya. Ada beberapa teori yang masuk dalam

¹Zamroni, *Pengantar Pengembangan teori Sosial*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992), hal. 24. Lihat pula George Ritzer, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, (Jakarta: Tiara Wacana, 1992), hal. 16-17.

²George Ritzer, *Sosiologi...*, hal. 43.

paradigma ini, yakni *teori tindakan, interaksionalisme-simbolik, fenomenologi, etnometodologi* dan *eksistensialisme*.

C. PARADIGMA PERILAKU SOSIAL

Paradigma perilaku sosial mengacu pada karya seorang psikolog yang bernama B.F. Skinner. Skinner mencoba menerjemahkan prinsip-prinsip psikologi aliran behaviorisme ke dalam Sosiologi. Karyanya meliputi spectrum yang sangat luas. Dalam teori, gagasan dan praktek yang dilakukannya telah memegang peranan penting dalam pengembangan sosiologi perilaku sosial.

Skinner melihat paradigma fakta sosial dan definisi sosial sebagai perspektif yang bersifat mistik, dalam arti mengandung suatu persoalan yang bersifat teka-teki, tidak dapat diterangkan secara rasional. Kritik Skinner ini tertuju kepada masalah yang substansial dari kedua paradigma itu, yakni eksistensi obyek studinya sendiri. Menurutnya, kedua paradigma itu membangun obyek studi berupa sesuatu yang terdiri atas struktur sosial dan pranata sosial yang menjadi obyek studi paradigma fakta sosial, serta sesuatu yang terjadi dalam pemikiran manusia berupa "tanggapan kreatif" terhadap suatu rangsangan atau stimulus dari luar dirinya. Adapun yang menjadi obyek penyelidikan paradigma definisi sosial oleh Skinner dinilai keduanya sebagai suatu obyek yang bersifat mistik. Menurutnya dengan memusatkan perhatian kepada kedua hal tersebut, berarti menjauhkan sosiologi dari obyek studi berupa barang sesuatu yang konkrit realistik. Menurut Skinner, obyek studi sosiologi yang konkrit-realistik itu adalah "perilaku manusia" yang nampak serta kemungkinan perulangannya (*behavior of man and contingencies of reinforcement*). Ringkasnya, perhatian utama paradigma perilaku sosial ini tertujupada hadiah (*rewards*) yang menimbulkan perilaku yang diinginkan dan hukuman (*punishments*) yang mencegah perilaku yang tidak diinginkan. Metode paradigma ini

adalah eksperimen. Dan yang masuk dalam paradigma ini adalah sosiologi behavioralisme dan teori pertukaran (*exchange*).³

D. PARADIGMA INTEGRATIF

Dapat diketahui bahwa paradigma integratif ini merupakan bagian dari upaya ilmuwan sosial dalam mengatasi ketegangan yang terjadi antara pendukung paradigma yang ada sekaligus mengatasi keberat-sebelahan pandangan mereka dalam memandang *subject matter* dari sosiologi. Seperti paradigma fakta sosial yang hanya memusatkan perhatian pada struktur makro, paradigma definisi sosial yang hanya memusatkan perhatian pada tindakan, interaksi, dan konstruksi sosial dari realitas. Sedangkan paradigma perilaku sosial memusatkan kajiannya pada perilaku sosial.

Robert K. Merton memandang bahwa paradigma fakta sosial dan paradigma definisi sosial seperti halnya telur dengan daging; keduanya jelas berbeda, namun saling memperkaya. Menurut Ritzer, perlunya paradigma integrasi ini karena teramat sukar untuk memahami fenomena sosial yang beraneka ragam dan saling pengaruh mempengaruhi, sehingga untuk memahaminya jelas dibutuhkan kemampuan untuk menguraikan dan menjelaskan empat tingkat mendasar analisis sosial dalam satu kesatuan, yakni *makro-subyektif* seperti nilai, *makro-obyektif* seperti birokrasi, *mikro-obyektif* seperti pola interaksi dan *mikro-subyektif* seperti konstruksi sosial.⁴

³Lihat George Ritzer, *Sosiologi...*, hal. 81-82. Lihat pula George Ritzer-Douglas J Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, (Jakarta: Prenada Media, 2004), hal. A-14.

⁴George Ritzer-Douglas J Goodman, *Teori...*, hal. A-19.

E. TEORI FUNGSIONAL AGAMA

Teori fungsional agama mencermati hubungan antara agama dengan institusi-institusi sosial lainnya, baik dalam perspektif sinkronik maupun diakronik. Prinsip pemandunya adalah bahwa agama membentuk nilai-nilai yang mendasari institusi-institusi besar masyarakat dan bahwa, secara timbal balik, banyak kondisi praktis di dalam sebuah masyarakat mengkondisikan kehidupan agamanya. Teori fungsional secara khusus menekankan dampak-dampak jangka panjang agama terhadap institusi-institusi yang lain, termasuk pembentukan strata sosial dan berbagai institusi hukum, politik, ekonomi, pendidikan, dan kultural. Dalam kasus agama-agama dunia, semisal Kristen atau Buddhisme, teori fungsional memusatkan perhatian pada peranan agama dalam membentuk berbagai tren perkembangan bagi seluruh peradaban.⁵

Salah satu kontributor utama bagi teori fungsional agama adalah Talcott Parsons. Ia mengaitkan agama dengan kontrol sosial. Parsons sependapat dengan Durkheim yang menyatakan bahwa anggota-anggota masyarakat memberlakukan/memaksakan kepercayaan agama satu sama lain. Sikap penghormatan kepada benda-benda sakral ini bersifat wajib; seseorang yang tidak mau menunjukkan penghormatan akan diberi sanksi. Ritus-ritus agama mengajak anggota-anggota masyarakat agar memperlihatkan penghormatan kepada yang sakral. Dalam menjalani ritus, seorang individu melalui prosedur-prosedur khusus untuk keluar dari dunia yang profan, menggeluti yang sakral, dan memanipulasi simbol-simbol sakral. Ritual keagamaan mengekspresikan sikap-sikap nilai tertinggi secara kolektif, sedangkan yang disebut “kegairahannya” oleh Durkheim sesungguhnya memperkuat rasa penghormatan kepada sikap-

⁵Bryan S. Turner (Ed.), *Sosiologi Agama*, Terj. Daryatno, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013).

sikap nilai tertinggi tersebut.⁶ Rasa hormat memberikan otoritas moral kepada nilai-nilai tertinggi dan serangkaian norma, yang dipadu dengan nilai, yang mengatur seluk-beluk hubungan sehari-sehari.

Sebagaimana disebutkan oleh Durkheim bahwa aspek-aspek elementer dan universal dari hubungan antara agama dengan masyarakat, maka Weber tidak banyak menaruh perhatian pada “surga magis” agama-agama di dalam masyarakat yang lebih sederhana. Ia mencurahkan perhatian pada agama-agama dunia yang didasarkan pada konsepsi transendental tentang yang sakral dan mampu mengubah tatanan normatif tradisional.⁷

Pemahaman Weber tentang kapitalisme borjuis rasionalistik mencakup proyek/ perusahaan yang terus menerus berorientasi-laba, organisasi birokratisnya yang terpisah dari negara, pemanfaatan tenaga kerja yang bebas secara formal, eksploitasi metodelis atas teknologi, pengendalian hukum rasionalistik yang mengatur harta kekayaan dan kontrak/perjanjian, serta mekanisme harga (Parsons, 1937: 508), dan seterusnya. Meskipun kapitalisme telah muncul di banyak bentuk historis, kombinasi elemen-elemen di atas tidak pernah terjadi sebelum zaman modern ini.

Bahwa Weber menyatakan bahwa ciri-ciri khas kapitalisme modern hanya muncul di bawah pengaruh semangat kapitalisme modern, sebuah etika ekonomi yang diabsahkan oleh serangkaian nilai tertinggi. Berpijak pada penjelasan-penjelasan materialis, ia berkeyakinan bahwa sebuah semangat kapitalisme modern muncul pertama kali, yang mencakup pencarian uang sebagai satu kewajiban, bukan sebuah kejahatan yang ditoleransi;

⁶Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, (New York: Mcgraw Hill, 1937), hal. 433-437.

⁷Bryan S. Turner (Ed.), *Sosiologi...*

pencaria keuntungan secara rasional dengan sarana etis apapun, termasuk inovasi; dan pengerahan upaya manusia yang sangat berdisiplin.⁸ Weber mencontohkan etika ekonomi ini ada diri Benjamin Franklin, yang dibesarkan dalam keluarga Puritan, menjadi seorang pengusaha sebelum institusi kapitalis modern muncul.

Weber menegaskan perkembangan etika Calvinis untuk membenarkan tenaga kerja berdisiplin demi panggilan duniawi dan penyimpanan modal secara asketik, yang kedua faktor ini mengutamakan pertumbuhan kapitalisme. Setelah memperlihatkan hubungan antara Calvinis dengan kapitalisme modern, Weber menganalisis tentang China Konfusius. Dimana, di China tradisional, sebuah etika otoritas orangtua, kesalehan anak, dan kewajiban kepada para atasan/sesepuh yang berpuncak pada kaisar menjwai seluruh masyarakat. Etika China berciri diniawi, menjunjung tinggi kekayaan, mencari kesenangan, dan harmoni. Etika China mendukung pendidikan dalam hal sopan-santun seremonial dan kehidupan bangsawan yang “terkontrol, bermartabat dan santun” yang hidup selaras di dalam tatanan Konfusius yang mapan. Etika China menekankan penyesuaian rasional dengan dunia yang sudah ada, bukan, seperti dalam kasus Puritanisme, penguasaan dunia demi mengabdikan Tuhan.⁹

Sebagaimana dari kajian-kajian Weber, Parsons mengambil dua tema untuk membangun teorinya sendiri. *Pertama*, adalah ketegangan antara tradisionalisme dengan rasionalisme, meliputi cara-cara rasionalisme bisa mengungguli tradisionalisme dan menciptakan tatanan sosial yang baru ataukah menjadikan institusi tradisional sakral dan menolak berubah. *Kedua*, adalah gagasan tentang arah-arrah rasionalisasi. Nubuat etis, seperti pada nabi-nabi perjanjian lama, melibatkan

⁸Talcott Parsons, *The Structure...*, hal. 513-515.

⁹Bryan S. Turner (Ed.), *Sosiologi...*

seorang nabi yang menampilkan dirinya sebagai “instrumen kehendak ilahi” yang menyampaikan perintah dan norma kepada para pengikut/umat. Apabila Tuhan dipandang sebagai transenden, maka nabi etis bisa merintis pendobrakan tradisi dan menciptakan tatanan normatif yang baru, sehingga aksi di dunia memiliki makna yang agung. Inilah asketisme dunia-batin, yang dianut kuat-kuat oleh Puritanisme. Justru sebaliknya, nabi-nabi teladan menampilkan model sebagai jalan menuju keselamatan. Orientasi keagamaan menjadi mistik, urusan-urusan duniawi secara radikal diremehkan, sehingga muncullah pelarian dari keterlibatan/perjuangan dunawi, seperti dalam monatisisme.¹⁰

Dalam hal memadukan Weber dan Durkheim, Parsons menurunkan sebuah kerangka konseptual untuk menganalisis hubungan antara agama dengan struktur normatif masyarakat. Masyarakat harus menjadi komunitas moral agar bisa menopang solidaritasnya. Kepercayaan agama memberikan prinsip-prinsip bagi komunitas moral, sedangkan ritual-ritual agama merangsang komitmen pada prinsip-prinsip tersebut. Menurut perspektif jangka panjang, etika agama menumbuhkan dorongan dan arah moral untuk merasionalisasi institusi-institusi masyarakat. Dalam mengadopsi proposisi-proposisi umum ini, Parsons dipengaruhi oleh validitas empiris proposisi tersebut sekaligus nilai pentingnya dalam memadukan sebuah sistem teoritis.¹¹

¹⁰Bryan S. Turner (Ed.), *Sosiologi...*

¹¹Bryan S. Turner (Ed.), *Sosiologi...*

BAGIAN TIGA: AGAMA DALAM PENGEMBANGAN MASYARAKAT

Sebagaimana dikemukakan oleh Durkheim, agama memiliki ciri yang unik. Melalui bukunya yang berjudul *The Elementary Forms of Religious Life*,¹ Durkheim mengidentifikasi agama ke dalam empat ciri, yaitu: 1) bercorak kolektif, 2) tersusun dari kepercayaan dan praktik, 3) menyatakan perbedaan mendasar antara yang sakral dan profan, 4) secara konseptual berbeda dengan magis, yang bercorak instrumental, tidak wajib, dan pada prinsipnya tidak kolektif). Di mata Durkheim, agama itu abadi. Meskipun manifestasi partikularnya datang dan pergi, aksi agama berciri fundamental. Agama merupakan inti sosialitas yang representasional dan emosional.

Pada tradisi kajian ilmu sosial pada umumnya, agama kurang dipandang sebagai faktor penting ataupun variabel analisis karena dianggap tidak memiliki peran dan dampak besar terhadap kehidupan masyarakat, apalagi hubungan antar negara. Ini dapat dipahami karena para pakar ilmu sosial dan filsuf terkemuka dunia Barat di Abad ke-18 hingga awal Abad ke-20 seperti Comte, Durkheim, Freud, Marx, Nietzsche, Voltaire dan Weber, telah memberikan pengaruh besar terhadap perkembangan ilmu sosial, dengan kesamaan pandangan bahwa hadirnya masa Pencerahan (*enlightenment*) akan memusnahkan agama sebagai landasan pemikiran dan pengaturan dunia

Nietzsche memberi tanggapan bahwa “Tuhan telah mati” (*God is dead*), merujuk pada hilangnya kepercayaan kristiani dan komitmennya terhadap keberadaan kekuasaan mutlak. Demikian

¹Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, Terj. K. Fields, (New York: Free Press, 1995), hal. 33-44.

halnya, Weber berkeyakinan bahwa ideologi sekuler terus bergerak menggantikan agama sebagai dasar legitimasi dan pengawasan sosial di masyarakat abad ke-19. Secara umum para ahli dan filsuf sosial Barat tersebut tidak mengakui adanya agama sebagai landasan penjelasan terhadap hal ikhwal duniawi karena sangat percaya bahwa di sebuah masyarakat industri yang modern yang lebih diperlukan adalah rasionalitas, sikap ilmiah dan legalitas, untuk dapat memahami dan mengatur kehidupan dunia ini.

Tema-tema keagamaan lebih banyak membahas aspek historis yang lebih sebagai penjelasan dan pemberian alasan mengapa agama 'terlewatkan' dalam kajian. Realitas menunjukkan bahwa peran agama kini tidak dapat lagi disembunyikan karena karakternya yang lintas batas dan kawasan, merambah ke seluruh penjuru dunia. Bahkan, dalam hal tertentu, perannya justru terkesan semakin dominan.²

Selama dasawarsa terakhir, semakin terlihat menjamurnya bahasan mengenai kebangkitan politis agama. Munculnya era post-positivist di tahun 1990an, telah membuka kesempatan bagi ilmu sosial untuk melakukan pembahasan terhadap tata nilai dan kejadian-kejadian yang tidak kasat mata, seperti halnya agama. Para pakar pun kemudian mulai mempelajari dampak positif apakah yang ditimbulkan oleh agama dalam proses modernisasi, demokratisasi dan penciptaan perdamaian. Selain itu juga melihat implikasi teoritis yang lebih mendalam dari kebangkitan global agama ini dalam melahirkan pemikiran mengenai masa depan ketertiban dunia.³

²Achmad Djatmiko, "Kebangkitan Agama dan Prasangka Sekuler dalam Kajian Hubungan Internasional", dalam *Jurnal POLITIKA*, Vol. 8, No. 1, (April 2017), hal. 6.

³Achmad Djatmiko, "Kebangkitan...", hal. 7.

Fenomena yang terjadi seolah mengamini agenda penelitian terhadap hal ini, perhatian para ahli terhadap berbagai fenomena yang berkaitan dengan agama pun meningkat drastis. Peningkatan tersebut dipicu oleh berbagai peristiwa yang mengguncang dan menguras emosi global,⁴ yaitu peristiwa traumatis Serangan “11 September 2001” dan perkembangannya, yang lebih dikenal sebagai “*black September*” saat menara kembar WTC di New York dan gedung Pentagon di Washington diserang kelompok yang diidentifikasi kasikan sebagai teroris. Peristiwa tersebut menimbulkan banyak korban tewas dan luka-luka serta trauma yang mendalam. Perspektif Barat menganggap bahwa peristiwa tersebut ada kaitannya dengan peran Al-Qaeda pimpinan Osama bin Laden yang selama ini dipercayai menjadi otak sejumlah aksi terorisme di berbagai negara.

Hal tersebut setidaknya menimbulkan dua macam reaksi. Pertama, Konteks ‘11 September’ seakan memperkuat pandangan kaum sekuler bahwa agama selalu berkaitan dengan instabilitas politik, negara yang kacau dalam ranah interaksi global, fundamentalisme dan terorisme. Arus utama pandangan publik di kalangan akademisi semakin merefleksikan keyakinan bahwa kembalinya agama dalam politik internasional utamanya dalam bentuk militansi dan kekerasan politik, dan semakin berkembangnya irasionalitas dalam sistem internasional yang berlangsung rasional.⁵

Sebagaimana disebutkan oleh Haryanto⁶ dikatakan bahwa, sejak peristiwa yang dalam sejarah dikenal dengan *Black September* itu, tak pelak lagi sejumlah ahli dari berbagai disiplin ilmu mengkaji agama dari berbagai sudut pandang dalam rangka menjelaskan berbagai fenomena yang berkaitan dengan agama.

⁴Sindung Haryanto, *Sosiologi Agama: Dari Klasik hingga Postmodern*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2015), hal. 7.

⁵Achmad Djatmiko, “Kebangkitan...”, hal. 7.

⁶Sindung Haryanto, *Sosiologi...*, hal. 7.

Agama tidak lagi dipandang sebelah mata atau sebagai objek yang “tidak tersentuh” karena berkaitan dengan keilahian atau juga agama hanya dipandang sebagai urusan privat. Meningkatnya perhatian para ahli terhadap berbagai fenomena secara tidak langsung merupakan kritik terhadap teori sekularisasi yang memandang bahwa peran agama semakin pudar seiring dengan kemajuan peradaban manusia.

Demikian juga Djatmiko,⁷ dikatakan bahwa berbagai peristiwa terkait peran agama yang terpampang diibaratkan secara sinis seperti sebuah wabah yang dikirim Tuhan atau hukuman terhadap kehidupan duniawi. Seolah ‘pembalasan’ Tuhan kini mulai bermunculan. Karenanya, kemudian terdapat pandangan perlu munculnya paradigm baru sebagaimana halnya ‘clash of civilization’, munculnya fundamentalisme agamis atau konflik terhadap pandangan sekularisme’. Pada saat bersamaan, beberapa pakar menyadari adanya aspek positif dari manifestasi agama untuk dapat disandingkan dengan pendekatan sekuler tradisional dan bagaimana mereka dapat diintegrasikan dalam suatu kerangka analisis yang ada.

Sebagaimana dijelaskan menurut Lubis, perbincangan tentang agama semenjak dunia mengalami pencerahan yang melahirkan modernisme seakan menunjukkan bahwa masa kegemilangan agama telah berakhir.⁸ Oleh karena berbagai kritik telah banyak dialamatkan kepada agama terutama setelah Marxisme mengalami *booming*. Karena dengan mengandalkan gagasan persamaan, pemerataan anti kemapanan, tampaknya tergambar bahwa dunia akan mengalami kemajuan di berbagai bidang sebagai akibat dari perkembangan paham materialisme ini. Paling tidak kritik terhadap agama dialamatkan kepada dua hal, yaitu pesan peningkatan kesejahteraan kemanusiaan

⁷Achmad Djatmiko, “Kebangkitan...”, hal. 8.

⁸M. Ridwan Lubis, *Sosiologi Agama: Memahami Perkembangan Agama dalam Interaksi Sosial*, Cet. II, (Jakarta: Kencana, 2017), hal. 145.

hanyalah hasil reka imaginasi karena agama adalah opium yang membuat manusia terlena, padahal sama sekali tidak diperoleh promosi kehidupan manusia. Kritik yang kedua, justru agama menjadi alat untuk melakukan legitimasi terhadap praktik feodalisme yang mengatasmamakan agama (religio-feodalisme).

Sebagaimana dalam Nottingham⁹ Feodalisme merupakan akar dari tumbuhnya sikap konservatif dalam memandang kehidupan sebagaimana yang terjadi pada masa India Kuno. Karena dengan agama mendukung status quo, agama tidak hanya mendukung stabilitas sosial tetapi juga mendukung konservatisme yang ekstrem. Kuatnya pengaruh konservatisme ekstrem ini tidak hanya terjadi pada India Kuno tetapi menurut Nottingham, juga terjadi pada gereja pada masa revolusi Perancis. Hal itulah yang membuat Voltaire memberikan kritik yang pedas terhadap peran kaku dari gereja menyikapi adanya perubahan itu. Konservatisme pada dasarnya tidak selalu bersifat negatif manakala konservatisme itu berjalan beriringan dengan modernisasi. Hal ini disebabkan karena konservatisme merupakan wujud dari keteguhan terhadap prinsip ajaran serta komitmen yang kuat terhadap dasar ilosoi yang merupakan karakter dasar dari setiap agama. Akan tetapi manakala konservatisme dipahami secara kaku dengan tidak membuka ruang perubahan, maka konservatisme itu akan membangun citra bahwa agama itu anti perubahan.

Dapat diketahui sebagai konservatisme yang positif adalah keabadian prinsip akidah, yaitu dasar keyakinan dari setiap agama yang tidak akan berubah dan tidak pernah berubah dan juga keabadian dari sumber ajaran. Sebaliknya manakala sumber keyakinan, dengan meminjam terminologi Islam yaitu akidah, mengalami kemunduran peranan maka bangunan pokok dari

⁹Lihat Elizabeth K. Nottingham, *Agama dan Masyarakat, Suatu Pengantar Sosiologi Agama*, (Jakarta: RajaGraindo Persada, 1996), hal. 133.

agama tersebut akan kehilangan jati dirinya dan kembali ia bersifat budaya yang sifatnya relatif. Sebagai kata lain dari konservatisme yang ingin dikemukakan di sini adalah tradisionalisme. Kata ini juga sering dipahami dalam posisi yang negatif, yaitu berpegang kepada kebiasaan lama dan sama sekali menolak perubahan. Atas dasar itu, maka kalangan pengikut Nahdlatul Ulama di Indonesia menyatakan bahwa sebutan itu tidak layak digunakan untuk menyebut NU, karena NU tidak berada dalam pengertian itu. Sebutan tradisional hanyalah stereotip yang dibangun oleh pengamat dari luar yang tidak memahami karakter NU.¹⁰

Yang dimaksud NU sama sekali tidak menutup diri dari perubahan akan tetapi tentunya tidak selebar pintu yang dibukakan oleh kelompok lain karena ajaran agama tidak dapat dijadikan sekadar uji coba yang dapat membingungkan umat. Untuk itu, perubahan akan diterima sepanjang diyakini dapat menuju kepada hal yang baik (alshalah) atau yang lebih baik (alashlah). Untuk menuju kebangkitan agama-agama paling tidak dibutuhkan dua persyaratan wawasan keberagamaan. Pertama, berpegang secara konsisten kepada ajaran dasar dan sumber utama ajaran. Agama akan dapat dijaga kelangsungannya manakala ia tetap memiliki karakter yang bersifat universal dan komprehensif sebagai landasan dari berbagai aktivitas kemanusiaan. Oleh karena itu prinsip dasar serta landasan ilosoi ini harus absolut dan menjangkau seluruh aspek kehidupan manusia. Tegasnya ia tidak dibatasi oleh ruang dan waktu. Kedua, pranata sosial selalu mengalami perubahan, disebabkan pranata itu merupakan hasil dari respons manusia terhadap lingkungan keberadaannya. Oleh karena itu, format dari pranata itu berbeda dari waktu ke waktu atau dari satu wilayah geograis dengan wilayah geograis yang lain. Hal ini disebabkan karena bentuk kebutuhan masyarakat terhadap pranata itu dipengaruhi oleh

¹⁰M. Ridwan Lubis, *Sosiologi...*, hal. 145-146.

berbagai faktor terutama tentunya tingkat pemahaman manusia. Pranata politik pada satu wilayah tentunya berbeda dengan wilayah lainnya.

Dalam hal ini, agama-agama pada dasarnya tidak menetapkan format pranata politik itu. Ajaran Islam misalnya, secara tegas tidak menetapkan format politik itu. Ketetapan Islam hanya terbatas kepada nilai-nilai universal yang harus menjadi patokan manusia dalam merumuskan format pranata politik. Atas dasar itu, terwujudnya pesan-pesan Islam dalam aktivitas perpolitikan suatu bangsa tidak ditentukan oleh bentuk negara republik atau monarki akan tetapi tergantung pada motif pengelolaan politik itu yaitu apakah didasarkan kepada Allah atau bukan. Manakala didasarkan kepada Allah, maka manajemen politik itu akan menghasilkan keadilan, persamaan dan persaudaraan sebagai hak-hak dasar yang dibutuhkan semua umat manusia. Sebaliknya, apabila motivasinya bukan karena Allah, maka kiprah politik akan mendatangkan sifat kezaliman yang merampas hak-hak manusia. Perilaku berbuat kezaliman itu bisa terjadi pada bentuk negara republik ataupun monarki. Dalam kaitan inilah Rasulullah tidak membentuk suatu negara (daulah), kecuali suatu komunitas ummah di Madinah yang kelak karena perkembangan tuntutan sejarah berubah menjadi imperium. Dengan demikian, pembentukan imperium itu dengan menyebut pimpinannya sebagai khalifah bukanlah bersumber secara langsung dari ayat Al-Qur'an dan Hadis Rasul.¹¹

Memang dalam gerakan-gerakan kebangkitan “agama” muncul dan dapat menanamkan pengaruh yang kuat pada masyarakat jika gerakan-gerakan tersebut lahir pada saat peradaban sedang dalam kacau.¹²

¹¹M. Ridwan Lubis, *Sosiologi...*, hal. 146-147.

¹²Lihat Elizabeth K. Nottingham, *Agama...*, hal. 168.

Hal tersebut jika dirunut kepada sejarah, maka kedatangan gerakan besar keagamaan pra-Kristen muncul sebagai jawaban terjadinya perubahan-perubahan yang demikian cepat sehingga menggoncangkan peradaban purba. Demikian juga kelahiran agama Kong Fu Tsu pada abad ke-7 sampai ke-5 SM, filsafat Brahmana dan munculnya agama Buddha di India, gerakan kenabian di Yudea serta kebudayaan klasik di Yunani, bersamaan dengan masa ketidakpastian melanda seluruh dunia yang beradab. Pada saat ini gerakan-gerakan besar keagamaan muncul, dan pada umumnya pengaruh nilai-nilai agama membentuk berbagai peradaban baru. Agama Nasrani muncul sebagai perpaduan tradisi Yunani dan Yahudi, muncul dalam situasi di mana masyarakat serta nilai-nilai masyarakat sedang dalam proses berubah.¹³

Sebagaimana kehadiran Islam pada abad ke-6 Masehi juga ditandai oleh gejolak ketidakpastian kehidupan. Berbagai penindasan dialami oleh manusia dengan mengatasnamakan agama (religio feodalisme). Terjadinya peperangan antarsuku disebabkan karena persoalan-persoalan yang sederhana, pembunuhan anak perempuan, masing-masing membanggakan prestise kelompok ('ashobiyah) merupakan perilaku kehidupan yang tidak lagi mengindahkan nilai-nilai kebenaran. Manusia telah kehilangan tiga hal yang merupakan hak dasar bagi setiap orang, yaitu keadilan, persamaan, dan persaudaraan. Pesan kemanusiaan inilah yang dibawa Islam pada abad ke-6 Masehi itu, yang membuat perubahan yang mendasar kehidupan manusia. Dalam waktu yang tidak terlalu lama, yaitu hanya sekitar satu abad, Islam bukan saja dianut oleh mayoritas suku Arab melainkan juga menyebar ketiga benua yang dikenal waktu itu, yaitu Asia, Afrika, dan sebagian Eropa.¹⁴

¹³Lihat Elizabeth K. Nottingham, *Agama...*, hal. 169.

¹⁴Ridwan Lubis, *Sosiologi...*, hal. 148.

Gerakan kebangkitan agama yang dibawa Islam ini tidak melakukan perubahan secara radikal terhadap pola anut kepercayaan di masyarakat, akan tetapi membiarkan simbol maupun tradisi yang sudah membudaya. Sebagai contoh kata karam (kemuliaan) manusia ditetap diakui Al-Qur'an, namun Al-Qur'an melakukan perubahan radikal terhadap kandungan maknanya. Apabila kemuliaan seseorang semula ukurannya yaitu ketu runan, harta, dan kedudukan kemudian diubah Al-Qur'an bahwa ukurannya adalah takwa yaitu kedekatan diri kepada Allah dengan menjunjung tinggi perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya.

Dalam, komitmen kemanusiaan ini yaitu keadilan, persamaan, dan persaudaraan mengalami pasang surut dalam pentas peradaban Islam. Pada saat terjadi penurunan komitmen oleh satu rezim terhadap pesan kemanusiaan itu, maka secara otomatis peranan mereka mengalami kemunduran akibat melemahnya solidaritas sosial umat. Kemudian kedudukan rezim itu digantikan oleh rezim lain dan itulah proses naik dan turunnya suatu dinasti. Hal inilah yang membedakan antara Islam Konsep dengan Islam Fakta. Dengan perkataan lain, bahwa Islam Konsep tidak selamanya sesuai dengan Islam Fakta sebagai akibat dari munculnya intervensi manusia terhadap perjalanan peradaban itu. Keruntuhan suatu peradaban akan melahirkan suatu peradaban baru.

Sebagaimana didapatkan keruntuhan Kekaisaran Romawi misalnya, yang pada saat itu sedang dalam proses transformasi akhirnya menuju kepada kehancurannya. Pada saat itulah muncul peradaban yang dibangun oleh Kristen. Keruntuhan peradaban Romawi diisi kemudian oleh peradaban yang dibangun Kristen yang tumbuh menjadi dewasa di dalam tipe masyarakat kedua yaitu sebagai produk dari perubahan itu. Pada masyarakat agraris yang begitu luas, tidak adanya nasionalisme, pemerintahan yang kuat serta kurangnya dukungan metode-metode ilmiah dan

ekonomi memungkinkan gereja memainkan peranan sosial dan politik yang dominan.¹⁵

Hal ini yang dialami oleh bangunan peradaban yang diprakarsai oleh agama. Tradisi suatu peradaban yang mencapai puncaknya kemudian akan mengalami penurunan solidaritas antar-pendiri disebabkan karena munculnya kelas-kelas serta kepentingan-kepentingan baru yang akhirnya menentang pola aturan yang memelihara ketertiban lama. Apabila oposisi yang muncul pada masa puncak peradaban akan mengalami kesulitan untuk menanamkan pengaruhnya dan harus bergerak di bawah tanah guna membentuk sel-sel kekuasaan. Akan tetapi begitu masyarakatnya menjadi berperilaku metropolis, maka gerakan oposisi akan memperoleh peluang untuk mengembangkan jati dirinya dengan membawa tiga pesan kemanusiaan di atas. Pada saat tersebut agama dapat kembali memunculkan peranannya lewat gerakan pemurnian ajaran untuk membangun ikatan persaudaraan kembali antar-seiman sebagaimana yang terjadi dalam Kristen. Gerakan urbanisasi Islam yang terjadi pada masa Khulafaur Rasyidin membuat adanya kelompok masyarakat agraris Islam yang tidak bisa menerima perubahan. Lahirlah gerakan Khawarij sebagai upaya melakukan purifikasi ajaran Islam yang diikuti dengan gerakan radikal politik untuk memaksakan pendapatnya. Kelompok Khawarij tidak dapat menerima kepemimpinan Abu Bakar sebagai pengganti Rasulullah karena dalam pandangan Khawarij, kedudukan Nabi Muhammad bukan sebagai pembangun sistem akan tetapi sebagai figur yang tidak dapat digantikan. Sementara perkembangan Islam memasuki babak baru yaitu menjadi sebuah kekuatan politik yang menghasilkan peradaban (islamdom).¹⁶

¹⁵Lihat Elizabeth K. Nottingham, *Agama...*, hal. 169.

¹⁶Ridwan Lubis, *Sosiologi...*, hal. 149-150.

Gerakan kebangkitan agama pada dasarnya merupakan proses revitalisasi kepercayaan sebagai reaksi terhadap ketidakmampuan pemahaman agama yang lama untuk melakukan restorasi terhadap kehidupan masyarakat. Gerakan keagamaan adalah aksi kemasyarakatan yang mengatasmakan agama untuk memberikan jawaban terhadap kemelut kehidupan yang dialami oleh manusia sekalipun sebutan agama berbeda dengan istilah agama yang dipahami masyarakat sebelumnya.

BAGIAN EMPAT: BERBAGAI PERSPEKTIF SOSIOLOGI TENTANG AGAMA

A. AGAMA DALAM PANDANGAN SOSIOLOGI

Puspito dalam bukunya menjelaskan bahwa agama merupakan sistem sosial yang dipercayai oleh para penganutnya yang berproses pada kekuatan non empiris yang dipercayai dan didayagunakan untuk keselamatan diri sendiri dan masyarakat.¹

Berdasarkan pernyataan tersebut dapat diartikan bahwa agama merupakan suatu fenomena sosial sebagai dorongan jiwa dalam seseorang yang berasal dari fitrah dantelah ada sejak manusia berada dalam alam ruh untuk hidup berketuhanan. Pendayagunaan sarana-sarana supra empiris ditujukan untuk kepentingan supra empiris saja. Orang-orang yang beragama hanya akan mementingkan kebahagiaan akhirat dan lupa akan kebutuhan dunia, tetapi hal tersebut tidak sesuai dengan kenyataan pada saat ini. Banyak orang berdoa kepada Tuhan dalam menjalankan kehidupan sehari-harinya yang manusia rasa bahwa kebutuhan tersebut tidak dapat tercapai hanya dengan kekuatan manusia. Misalnya menjelang semesteran atau ujian sekolah sebagian murid berdoa untuk mendapatkan nilai yang terbaik dan lulus ujian, banyak orang melakukan misa kudus demi keberhasilan usaha yang sedang dijalankan bahkan seseorang yang sedang mengalami sakit akan berdoa untuk meminta kesembuhan. Dalam aspek sosiologis, agama memiliki sistem perhubungan dan interaksi sosial. Dimana pada saat salah satu unsur hilang maka orang tidak dapat berbicara tentang agama tetapi hanya kecenderungan religious.

Penjelasan Durkheim memandang agama sebagai sistem kepercayaan dan praktek yang bersatu menjadi suatu komunitas

¹Hendro Puspito, *Pengantar Sosiologi Agama*, (Yogyakarta: Kanisius, 1998), hal. 34.

moral tunggal yang berkaitan dengan hal-hal yang kudus”. Terdapat dua unsur penting yang dapat menjadi syarat agama yaitu sifat kudus dari suatu agama dan praktek-praktek ritualnya. Agama tidak harus melibatkan konsep tentang suatu makhluk supranatural, melainkan agama tidak terlepas dari kedua unsur tersebut. Sesuatu dapat disebut agama bukan dilihat dari substansi isinya, melainkan dari bentuk yang melibatkan dua ciri tersebut.

Bahwa agama dalam pandangan sosiologi merupakan pandangan hidup yang yang harus diterapkan dalam kehidupan masyarakat. Keduanya mempunyai hubungan saling mempengaruhi dan saling bergantung antara satu bagian dengan bagian lainnya. Di samping itu agama turut pula membentuk struktur sosial dalam masyarakat. Dadang Kahmat menjelaskan bahwa; Adapun agama dalam pengertian sosiologi adalah gejala sosial yang umum dan dimiliki oleh seluruh masyarakat yang ada di dunia ini tanpa kecuali. Ia merupakan salah satu aspek dalam kehidupan sosial dan bagian dari sistem sosial suatu masyarakat. Agama juga bisa dilihat sebagai unsur dari kebudayaan suatu masyarakat di samping unsur-unsur yang lain.² Agama adalah sesuatu yang bersifat sangat pribadi, karena penghayatan yang bersifat pribadi itu, kadang-kadang agama sulit dianalisa dengan menggunakan perspektif sosiologis yang selalu bersifat sosial. Memang benar bahwa agama di satu sisi bersifat individual, tetapi di pihak lain dia juga bersifat sosial.³

Dari berbagai kajian sosiologi, minat untuk mengkaji fenomena agama oleh sejumlah sarjana Barat mulai muncul pada abad ke 19, meskipun pada saat itu pengkajian lebih cenderung kepada agama-agama primitive. Baru sekitar tahun 1900

²Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama*, Cet.V, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2009), hal. 14.

³Bernard Raho SVD, *Agama dalam Perspektif Sosiologis*, (Jakarta: Penerbit Obor, 2003), hal. 2.

pengkajian agama mengarah kepada keilmiahan, dan mulai tahun itu sampai sekitar 1950 mulai bermunculan buku-buku sosiologi agama atau identik dengan nama Sosiologi Agama Klasik. Dalam periode ini tokoh yang paling terkenal yaitu Emile Durkheim dari Perancis (1859-1917), Max Weber dan Jerman (1864-1920), yang dipandang sebagai pendiri sosiologi agama. Pada prinsipnya sosiologi agama sama dengan sosiologi umum, yang membedakannya adalah obyek materinya. Sosiologi umum membicarakan semua fenomena yang ada pada masyarakat umum, sedangkan sosiologi agama membicarakan salah satu aspek dari berbagai fenomena sosial, yaitu *agama dalam perwujudan sosial*.

Berdasarkan perspektif sosiologi, agama dilihat tidak hanya bersifat individual, namun juga bersifat sosial.⁴ Dalam dimensi individual, agama dilihat sebagai sebuah sistem keyakinan. Dimana sebagai sistem keyakinan, agama mampu mempengaruhi atau bahkan menentukan cara berpikir, bertindak, dan berperilaku dari seseorang. Sedangkan dalam dimensi sosial, agama dipandang sebagai institusi sosial. Pada posisi ini, agama berfungsi sebagai seperangkat norma, nilai dan aturan yang membentuk pola tindakan sehingga terorganisir dan berkembang secara dinamis dalam rentang historis tertentu.

Perlu diingat bahwa aspek pertama agama terdiri atas seperangkat kepercayaan, nilai, norma, dan hukum yang mengkonstruksikan kebenaran bagi para penganutnya. Selanjutnya konstruksi tersebut membentuk pandangan dunia (*world views*) dan berbagai persepsi yang menyangkut berbagai persoalan hidup sehari-hari. Agama sebagai suatu institusi sosial merupakan suatu pola tindakan sosial terorganisasi dalam kaitannya dengan kepercayaan dan praktik-praktiknya. Dalam hal

⁴Bernard Raho SVD, *Agama dalam Perspektif Sosiologis*, (Jalarta: Penerbit Obor, 2003), hal. 2.

ini, orang mencari jawaban atas pertanyaan tentang arti kehadiran dirinya di dunia. Sebagai suatu institusi, agama tetap bertahan dan mempunyai struktur organisasi yang menyosialisasikan anggota-anggotanya.

Hal ini, perbedaan antara kedua aspek tersebut terletak pada lokusnya. Aspek pertama menyangkut lokus *mind*, artinya agama sebagaimana yang dipahami dalam alam pikiran manusia. Sementara aspek kedua lokusnya ialah pada *action*, yakni ekspresi keagamaan masyarakat yang mencerminkan kepercayaan yang diyakininya. Antara kedua aspek tersebut saling berkelindan dan perbedaan hanya dilakukan pada level analitis. Pada level empiris, kedua aspek sulit dipisahkan satu sama lain.⁵

Berdasarkan hal tersebut, dapat dinyatakan bahwa agama tidak hanya dilihat dari aspek teologis,⁶ tidak hanya berbicara kesakralan atau kebenaran yang bersifat sakral, agama juga berbicara tentang aktualisasi agama dalam realitas sosiologis. Perhatian para sosiolog terhadap keberadaan agama tidak kalah banyak dibandingkan para teolog. Perbedaannya, bila para teolog melihat agama dalam rangka *truth or false*, para sosiolog melihat agama sebagai bagian *inherent* dari proses perkembangan budaya manusia. Bahkan, agama itu sendiri dinilai sebagai gejala budaya dan gejala sosial, yang sendirinya mempunyai sifat tidak berulang, tetapi unik.⁷ Namun di sini, seperti yang dikemukakan oleh Davie,⁸

⁵Sindung Haryanto, *Sosiologi...*, hal. 32.

⁶Agama dalam teologis berkenaan dengan adanya klaim tentang kebenaran mutlak ajaran suatu agama dan dengan misi untuk mempertahankan doktrin agama. Intinya adalah iman yakni keimanan mutlak terhadap kebenaran ajaran agama yang diyakininya. Lihat dalam Middy Boty, "Agama dan Perubahan Sosial: Tinjauan Perspektif Sosiologi Agama", dalam *Jurnal al-Istinbath*, No. 15, (2015), hal. 40.

⁷M. Atho Mudzhar, "Pendekatan Sosiologi dalam Studi Hukum Islam", dalam Amin Abdullah, dkk., *Mencari Islam: Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan*, (Yogyakarta

⁸Grace Davie, "Sociology of Religion", dalam William H. Swatos Jr. (ed.),

concern sosiologi agama terhadap agama hanya sejauh hubungannya dengan konteks sosial di mana agama itu hidup dan berkembang. Tugas sosiolog agama ialah memahami secara lebih mendalam peran-peran agama dalam masyarakat, menganalisis peran agama di dalam dan dan dampaknya terhadap sejarah manusia, dan memahami kekuatan-kekuatan sosial dan pengaruhnya terhadap agama.

Analisis terhadap agama dalam konteks kajian sosiologi, tidak bisa lepas dari konteks sosialnya. Karena agama sendiri dalam kacamata sosiologi dimaknai dalam definisi empiris, yaitu sebagai gejala sosial yang umum dan dimiliki oleh seluruh masyarakat tanpa terkecuali. Agama merupakan salah satu aspek dalam kehidupan sosial dan bagian dari sistem sosial suatu masyarakat.⁹ Kosekuensinya, sosiolog tidak hanya mempelajari fenomena agama pada tingkat permukaan, tetapi juga harus lebih menitik dengan memahami konteks sosio-historis-demografisnya.

Secara umum, sosiologi agama merupakan ilmu yang mempelajari fenomena agama menggunakan perspektif, pendekatan dan kerangka penjelasan sosiologis. Dengan fokus yang berpusat pada kelompok-kelompok atau organisasi keagamaan, perilaku individu dalam kelompok-kelompok tersebut, dan bagaimana agama berkaitan dengan institusi sosial lain. Beberapa pertanyaan yan dikaji dalam sosiologi agama, antara lain mengapa terjadi perbedaan religiusitas antarmasyarakat yang menganut agama tertentu; faktor apa saja yang menyebabkan terjadinya perubahan religiusitas, perubahan pilihan agama, dan fundamentalisme dalam beragama; bagaimana

Encyclopedia of Religion and Society, (Walnut Creek, California: Altamira Press, 1998), hal. 483.

⁹Dadang Kahmad, *Sosiologi...*, hal. 14.

hubungan antara institusi agama dan institusi-institusi lain di masyarakat.

B. PENDEKATAN SOSIOLOGIS TERHADAP AGAMA

Pendekatan sosiologi dalam memahami agama merupakan objek formal dalam diskursus sosiologi agama, yang mana objek materialnya meliputi manusia sebagai makhluk sosial bagian dari masyarakat dan agama sebagai salah satu unsur penting dalam membentuk realitas sosial. Dalam buku Haryanto,¹⁰ dijabarkan bahwa secara garis besar metode atau pendekatan dalam sosiologi agama dapat dikategorikan menjadi dua tipe, yaitu pendekatan yang digunakan pada level analisis makro dan pendekatan pada level analisis mikro.

Memang pada level analisis makro, metode atau pendekatan yang digunakan meliputi evolusionistik,¹¹ fungsionalisme,¹² konflik,¹³ dan kultural¹⁴ serta sosiologi pilihan rasional.¹⁵ Sesuai dengan level analisisnya, fenomena agama yang

¹⁰Sindung Haryanto, *Sosiologi...*, hal. 44-54.

¹¹Pendekatan ini melihat agama sebagai institusi sosial yang mengalami perkembangan secara evolusioner (bertahap) dan perubahan tersebut berdampak pada perubahan struktur masyarakat secara keseluruhan. Pendekatan ini pertama kali digunakan oleh Auguste Comte.

¹²Pendekatan fungsional diinisiasi oleh Durkheim yang menekankan pada fungsi agama dalam masyarakat. Agama sebagaimana institusi sosial lain mempunyai fungsi bagi masyarakat terutama dalam meningkatkan kohesi dan integrasi sosial.

¹³Pendekatan konflik dalam sosiologi agama dengan tokoh utamanya Marx sebenarnya juga menekankan pada fungsi agama dalam masyarakat. Hanya saja Marx menekankan fungsi negatif suatu agama.

¹⁴Pendekatan kultural dalam sosiologi agama dikembangkan sosiolog Prancis, Pierre Bourdieu, dengan konsepnya yang terkenal, yakni "religious capital". Bourdieu menggunakan alat analisis kultural dan simbolis dalam menjelaskan agama sebagai bentuk legitimasi simbolis.

¹⁵Pendekatan ini muncul kali pertama di Universitas Chicago. Pendekatan pilihan rasional melihat fenomena keberagamaan masyarakat sama halnya dengan komoditas ekonomi lainnya, yakni memiliki sisi

dilihat ialah fenomena agama pada tingkat makro atau agama dalam dimensi sosialnya yang mencakup kelompok/masyarakat secara keseluruhan. Data yang diperlukan dalam menganalisis fenomena agama juga data makro atau agregat. Cakupan penelitiannya dapat bersifat sinkronis (perbandingan kondisi antara dua kelompok/masyarakat) maupun diakronis (perbandingan kondisi suatu kelompok/masyarakat antarwaktu). Penelitian diakronis menganalisis evolusi/ perubahan sesuatu dari waktu ke waktu, yang memungkinkan peneliti menilai perubahan itu terjadi antarwaktu dari suatu masyarakat.

Pada level analisis mikro, metode atau pendekatan yang digunakan meliputi interpretatif,¹⁶ fenomenologi,¹⁷ dan interaksionisme simbolis.¹⁸ Fenomena agama yang dilihat pada level analisis mikro ini ialah fenomena pada tingkat individual

penawaran (*supply-side*) dan sisi permintaan (*demand-side*). Namun demikian, tekanan sosiologi pilihan rasional dalam hal ini ialah pada sisi penawaran (*supply-side*)

¹⁶Pendekatan interpretatif dalam sosiologi agama merupakan pendekatan yang dikembangkan oleh Max Weber. Weber menekankan bahwa penelitian sosial membutuhkan pemahaman analitik dan penjelasan kausal terhadap fenomena sosial.

¹⁷Fenomenologi agama merupakan suatu pendekatan metodologik terhadap studi agama dipengaruhi oleh filsafat fenomenologi Edmund Husserl (1859– 1938). Pendekatan fenomenologi merupakan komplemen terhadap sejarah agama.

¹⁸Teori interaksionisme simbolis bersumber dari karya-karya Charles Horton Cooley dan George Herbert Mead. Pendekatan interaksionisme simbolis melihat bahwa agama terdiri atas seperangkat simbol yang digunakan masyarakat untuk mempertahankan dan menjelaskan kehidupan. Teori interaksionisme simbolis dalam agama memfokuskan pada proses bagaimana seseorang menjadi religius. Perbedaan kepercayaan agama muncul dalam konteks masyarakat dan kesejarahannya yang berbeda karena konteks sosiokultural itulah yang membingkai kepercayaan agama. Dengan demikian, teori interaksionisme simbolis dapat menjelaskan agama dan kepercayaan yang sama dapat menghasilkan interpretasi yang berbeda karena konteks sosial budaya antarorang berbeda. Dalam perspektif ini, teks kitab suci, misalnya, dilihat sebagai sesuatu yang dapat diinterpretasikan secara berbeda.

atau dimensi individual atau agama dalam dimensi individualnya. Data yang diperlukan dalam menganalisis agama ialah data yang berskala individual. Pendekatan-pendekatan pada level analisis mikro ini tergolong baru dalam kajian sosiologi agama seiring tumbuhnya kesadaran bahwa sosiologi dapat memasuki “ruang-ruang privat” agama yang selama ini menjadi ranah dominasi psikologi. Sosiologi agama pada level mikro pada umumnya tidak melakukan inferensi dan prediksi seperti halnya pada pendekatan makro, tetapi melakukan pendeskripsian secara mendalam terhadap fenomena agama pada tingkat individual.

C. DIMENSI RELIGIUS

Sebagai seorang tokoh besar yang diketahui dalam sosiologi agama, arah intelektual Durkheim sering kali mencerminkan agenda-agenda interpretif masa kini, perkembangan dan penerimaan atas sosiologi Durkheimian sesungguhnya merupakan aktualitas yang layak dipahami secara intrinsik itu sendiri, berikut konsekuensi-konsekuensinya. Menurut Besnard, keterlibatan Durkheim dengan *other* dan dengan perhatiannya pada tempat dan waktu menjadikan sosiologi agamanya memiliki bentuk yang unik. Ada tiga elemen yang menonjol dalam pembentukan sosiologi agamanya Durkheim: ciri-ciri religius yang membentuk nasionalisme sipil Perancis; konteks intelektual tempat Durkheim mengembangkan dan mempertahankan gagasan-gagasannya; dan para kolega yang, bersama-sama Durkheim, membangun sebuah *equipe* kolektif bagi kajian ilmiah tentang dunia sosial. Yang terlebih penting adalah isu-isu intelektual dan politis yang menjadikan Durkheim sebagai ahli waris dan pendukung pandangan sekuler dan rasionalis tentang kehidupan sipil Perancis yang mau tidak mau disadarkan kuat-kuat oleh batas-batas individualisme rasionalis.¹⁹

¹⁹Bryan S. Turner (Ed.), *Sosiologi...*

Bahkan agama dan politik erat berjaln berkelindan di Perancis abad XIX. Kemunculan Katolik Roma belum pernah benar-benar diyakini sepenuhnya dan tidak pula berciri monokratis. Berdasarkan sejarahnya, monarki telah bersaing dengan kepausan dan kardinal untuk merebut hegemoni, dan menyusul Reformasi, Perancis mengalami keguncangan terus-menerus yang sesekali memuncak menjadi perang sipil, sewaktu minoritas Protestan yang kuat berjuang keras untuk merebut supremasi atau kelangsungan hidup, yang bergantung pada kedhaliman dinasti dan perjuangan monarki melawan kecenderungan sentrifugal dari para bangsawan dan wilayah. Keguncangan ini hanya mereda, sebagian, bersamaan dengan pembunuhan atau pengusiran mayoritas populasi Huguenot, dan konsolidasi, di bawah perintah Louis XIV, monarki absolut. Karisma pemerintahan Sun King bergantung pada peforma teatrical dan ritual legitimasi secara terus menerus dengan aura religius yang khas,²⁰ keduanya bersekutu sekaligus bersitegang dengan bentuk-bentuk dan kebijakan gereja. Oleh karena itulah, Revolusi merupakan pukulan ganda, terhadap gereja dan juga, parahnya, terhadap pemujaan semu religius atas pribadi Raja sebagai penjelmaan Perancis. Namun, Revolusi itu sendiri tidak tegas-tegas anti agama. Tugasnya bukanlah menghapus Kekristenan atau Kedaulatan, namun lebih untuk memberikan kandungan baru bagi bentuk-bentuknya yang sudah rusak, yang dijelmakan ke dalam kedaulatan Rakyat dan penyembahan pada singgahsana akal, yang dibangun di Notre Dame.²¹

Sebagaimana diketahui bahwa, warisan ambigu Revolusi memicu keguncangan dahsyat dalam politik pasca-revolusi. Durkheim menyatakan,²² satu abad kemudian, bahwa “masa kritis

²⁰E. Muir, *Ritual in Early Modern Europe*, (Edisi Kedua), (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), hal. 281-282.

²¹Bryan S. Turner (Ed.), *Sosiologi...*

²²Emile Durkheim, “The Intellectual Elite and Democracy”, dalam R.N. Bellah (Peny.), *Emile Durkheim on Morality and Society*, (Chicago: University of

bermula dengan runtuhnya *ancien regime* yang ternyata belum tamat riwayatnya.” Antiklerikalisme total pun bersaing dengan kebangkitan-tandingan Katolik yang berupaya mengabdikan seluruh bangsa kepada sang Hati Kudus.²³ Namun rasionalisme sekuler sekalipun ternyata menciptakan lahan subur bagi cabang-cabang semu-agama semisal gereja kemanusiaannya Comte yang berumur pendek, sebuah upaya yang sungguh-sungguh namun gagal untuk memahami hubungan timbal balik antara agama, politik dan sains.²⁴ Politik Durkheim itu sendiei diselaraskan dengan republikanisme sekuler, dan sebagai konsekuensinya antiklerikalisme dan rasionalisme; belum pernah lebih eksplisit daripada dukungannya pada Dreyfusards.²⁵

Inilah posisi alami yang diambil oleh seorang dengan asal-usul Yahudi, karena posisi tersebut teruntut bagi komunitas Protestan yang kecil namun berpengaruh secara intelektual. Namun dukungan Durkheim akan sekularisme dan rasionalisme berciri sistematis dan matang. Segenap sosiologinya bisa dipandang sebagai perluasan dari upaya yang ditempuh oleh para pendidik dan tokoh publik di bawah bendera *morale laique* untuk menemukan sebuah moralitas sekuler yang bisa dipertahankan secara intelektual, dengan membendung klaim-klaim Kristem bahwa sitem-sistem moral non-teistik tidak akan abadi. Durkheim, lebih jauh, berupaya menghubungkan *morale* –dan juga politik– dengan *une culture specialement sicilogique* yang mampu mengubah keduanya. Namun upaya ini melibatkan kajian

Chicago Press, 1973b), hal. 60.

²³Lihat R. Jonas, *France and the Cult of the Sacred Heart: An Epic Tale for Modern Times*, (Berkeley: University of California Press, 2000).

²⁴Lihat Wernick, *Auguste Comte and the Religion of Humanity: The Post-theistic Program of French Social Theory*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

²⁵Lihat C.A. Goldberg, “Introduction to Emile Durkheim’s “Anti-Semitism and Social Crisis”, dalam *Sociological Theory* 26 (4), (2008): 299-323.

tentang aspek-aspek komunal, emosional dan simbolik agama,²⁶ dan sebagai konsekuensinya, pengkajian tentang ciri-ciri serupa dalam kehidupan sipil dan ekonomi yang bersanding secara goyah dengan kepercayaan pada rasionalisme individualistik dan sekuler. Dalam memperkenalkan-ulang para pembacanya dengan aspek-aspek religius dan emosional sosialitas, dengan asal-usul religius sains, dan dengan aspek-aspek kolektif dan bertubuh dari individualisme, Durkheim memancing kecurigaan di kalangan orang-orang yang dalam kondisi sebaliknya merupakan sekutu alami; bukan hanya kaum antiklerikal (anti-kependetaan) sekuler dengan kecenderungan rasional-utilitarian, namun juga kaum Yahudi dan Protestan liberal yang mencari-cari tradisi warisan mereka dengan versi yang lebih intelektual, etis dan tidak ritual. Langkah ini menjurus kepada perselisihan tajam pada 1907 dengan Gaston Richard, seorang Protestan dan kolaborator untuk *Anne Sociologique*, seputar karakterisasi Protestanisme Durkheim, seputar peran individu dalam kehidupan beragama, dan seputar apa yang dipandang Richard sebagai peleburan ketuhanan dan sosialitas oleh Durkheim.²⁷

Sebagaimana Durkheim secara khas mendefinisikan aspek wajib agama sebagai penanaman perintah-perintah sosial, dengan menyatakan bahwa bahkan sia-sia komunalisme dan takhayul sekalipun demikian memalukannya bagi kaum modernis liberal yang mendayagunakan akal mereka, meskipun akal yang tidak dikenal dalam pengertian rasional oleh para partisipan. Namun, dalam melontarkan klaim-klaim semacam itu, Durkheim menggali sumber-sumber yang tersedia baginya dari sejarah politik Perancis: kajiannya tentang agama, bahkan ketika melibatkan etnografi masyarakat yang terletak jauh dari Perancis kontemporer sekalipun, memiliki warna Eropa. *The Elementary*

²⁶M. Rosati, "Inhabiting non-man's land: Durkheim and Modernity", dalam *Journal of Classical Sociology*, 8 (2), (2008), hal. 243-247.

²⁷Bryan S. Turner (Ed.), *Sosiologi...*

Forms of Religious Life bukan hanya merupakan suatu upaya ke arah teori agama namun sebuah perspektif, “dari kejauhan”, tentang sebuah masyarakat yang aspek kolektif, ekstatik dan afektif agamanya telah melemah, dan yang aura kesakralannya telah terkikis oleh hiruk-pikuk kehidupan ekonomi dan birokratis modern.²⁸

Dalam hal ini *The Elementary Forms*, terdapat Marcel Mauss yang hadir bersama Durkheim: konsep kegairahan kolektif berasal dari kajian Mauss dan Beuchat tentang kebudayaan Inuit (1979). Mauss banyak berkontribusi bagi diskursus antropologis yang tengah berkembang tentang agama, dengan mengidentifikasi elemen-elemen ritual dan religius yang sedang bekerja dalam pergaulan timbal-balik dan pertukaran hadiah/kurnia, dalam pengembangan konsep manusia dan jiwa, dalam pengorbanan dan terutama dalam magis. Tidak seperti Durkheim, Mauss menyatakan bahwa agama dan magis pernah membangun sebuah kesatuan primordial dan bahwa keduanya memperlihatkan ciri-ciri kolektif. “Pembangkitan masyarakat” merupakan sebab sekaligus akibat dari magis; di samping itu, meskipun magis (menurut kaca mata pengamat antropologis) melibatkan beragam gagasan yang tidak sejalan yang disatupadukan, magis ternyata membangun, bagi para partisipan, sebuah keseluruhan yang lebih dari sekedar bagian-bagiannya. Mauss menekankan pergantian antara keseluruhan dengan bagian, totalitas dengan partikularitas di dalam ruang dan waktu sebagai ciri-ciri utama kehidupan sosial dan kosmologi keagamaan. Mauss juga lebih mengutamakan gagasan “kekuatan” yang terkandung dalam *mana* yang terkandung dalam konsep totem, meskipun nuansa makna semacam itu lebih menunjukkan pengkajian ulang atau perluasan pendekatan Durkheim daripada perpisahan dengannya, seperti yang ditunjukkan oleh perujukan Durkheim sendiri pada kekuatan yang sakral. Muncul pernyataan

²⁸Bryan S. Turner (Ed.), *Sosiologi...*

bahwa kendatipun adanya penekanan Mauss pada apa yang disebutnya “fakta sosial total” (sebuah fenomena sosial yang khas dengan percabangan di banyak bidang kehidupan sosial), antropologinya menempuh aliran yang lebih individualis, sehingga menonjolkan kepentingan atau kewajiban khusus para partisipan dalam pemberian hadiah dan pengorbanan. Di samping itu, kecondongan kuat Durkheim pada bentuk-bentuk sistematis analisis dan penjelasan sosial sesungguhnya asing bagi kecenderungan pribadi Mauss. Namun ia tidak pernah menolak kedudukan hubungan timbal balik dan pengorbanan, sebagai fenomena sosial, di dalam totalitas sosial, dan kajiannya tentang karunia (*gift*) sebesar kajiannya tentang pengakuan dan hubungan timbal balik; sama besarnya tentang perluasan semesta makna-bersama dengan tentang kewajiban dan kepentingan. Di samping itu, esai tentang karunia sesungguhnya didorong oleh niat politik yang sama dengan niat politiknya Durkheim untuk mengidentifikasi, dari sudut pandang “dari kejauhan,” sesuatu yang sungguh tercerai-berai dalam modernitas Eropa. Dalam pengertian tersebut, pendapat yang menyatakan bahwa Mauss hanya bermaksud untuk membedakan “masyarakat komoditas” dengan “masyarakat karunia/hadiah” jelas keliru.²⁹

Bahwa kematian mendadak Robert Hertz hanya meninggalkan tanda-tanda potensinya sebagai seorang pakar teori agama, namun harus diakui bahwa ia adalah seorang tokoh penting dalam warisan Durkheimian. Reputasinya berpijak pada beberapa karya pendek, tak satupun diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris sebelum 1960: sebuah kajian tentang sekte St. Besse (1985) yang memasukkan –sungguh tidak lazim bagi generasi pertama Durkheimian– observasi pribadi; dua kajian tentang kematian dan tangan kanan, secara berurutan (1985), dan cuplikan-cuplikan tesis yang belum selesai tentang dosa dan pengampunan (1994). Hertz menghubungkan yang sakral dengan

²⁹Bryan S. Turner (Ed.), *Sosiologi...*

kepedulian pada pencemaran lingkungan, dengan menyatakan bahwa ritual-ritual sosial tidak hanya berupaya untuk membedakan yang sakral dengan yang profan, atau yang sakral kanan dengan sakral kiri, namun juga mengupas masuknya kekacauan ke dalam struktur kategoris kehidupan sosial. Kajian ini mendahului pengaitan Mary Duglas antara “kotoran” dengan kekacauan, dan keterpakuannya pada kategori-kategori biner yang mendahului karya Levi-Strauss.³⁰

D. PERBEDAAN YANG BERKELINDAN ANTARA SOSIOLOGI AGAMA DAN PSIKOLOGI AGAMA

1. Pengertian Psikologi Agama

Psikologi Agama terdiri dari dua kata Psikologi dan Agama. *Psyche* artinya jiwa *logos* artinya ilmu. Secara bahasa psikologi agama diartikan Ilmu Jiwa Agama. Dalam buku Jalaluddin, diuraikan bahwa psikologi secara umum diartikan sebagai ilmu yang mempelajari gejala jiwa manusia yang normal, dewasa, dan beradab.³¹ Menurut Bruno (1987) dalam Syah (1996: 8) membagi pengertian psikologi menjadi tiga bagian yang pada prinsipnya saling berkaitan, yaitu:

1. Psikologi adalah studi mengenai Ruh
2. Psikologi adalah ilmu pengetahuan mengenai kehidupan mental.
3. Psikologi adalah ilmu pengetahuan mengenai perilaku organisme.

Sebagaimana Sarwono (1976) juga mengemukakan beberapa definisi psikologi.

³⁰Bryan S. Turner (Ed.), *Sosiologi...*

³¹Jalaluddin, *Psikologi Agama*, Cet. Ke-13, (Jakarta: Rajawali Press, 2010), hal. 10.

1. Psikologi adalah ilmu yang mempelajari tingkah laku manusia dan hewan.
2. Psikologi adalah studi yang mempelajari hakikat manusia.
3. Psikologi adalah ilmu yang mempelajari respon yang diberikan oleh makhluk hidup terhadap lingkungannya.

Bahkan ditegaskan Sujito (1985) yang menyatakan bahwa psikologi adalah ilmu yang mempelajari atau menyelidiki pernyataan-pernyataan jiwa. Berdasarkan beberapa definisi di atas dapat dirumuskan bahwa psikologi adalah ilmu pengetahuan yang mempelajari tingkah laku individu (manusia) dalam interaksi dengan lingkungannya. Psikologi secara umum mempelajari gejala kejiwaan manusia yang berkaitan dengan pikiran (*cognisi*), perasaan (*emotion*) dan kehendak (*conasi*). Psikologi secara umum dapat diartikan sebagai ilmu yang menjelaskan berbagai gejala, seperti jiwa manusia yang normal, dewasa, dan beradab.³²

Menurut Robert H. Thouless, Psikologi saat ini dipergunakan secara umum untuk ilmu tentang tingkah laku dan pengalaman manusia. Definisi psikologi secara umum yaitu meneliti dan mempelajari kejiwaan yang ada di belakangnya, karena jiwa bersifat abstrak. Segala aspek tingkah laku manusia secara terbuka dan tertutup dia sebagai individu maupun hubungan dengan lingkungannya menjadi wilayah psikologi.³³ Ilmu ini juga menyelidiki penghayatan dan perbuatan yang dilakukan oleh manusia ditinjau dari fungsinya sebagai subjek. Aspek jiwa seseorang menjadi sasaran utama dalam melihat segala

³²Jalaluddin, *Psikologi Agama*, (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 1998), hal. 77.

³³Muhubbin Syah, *Psikologi Pendidikan Dengan Pendekatan Baru*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001), hal. 10.

keterkaitan perbuatan dan dalam jiwa seseorang, dalam hal ini psikologi juga dapat diartikan sebagai ilmu jiwa.³⁴

Menurut KBBI (Kamus Besar Bahasa Indonesia), agama adalah sistem atau prinsip kepercayaan kepada Tuhan. atau juga disebut dengan nama dewa atau nama lainnyadenagan ajaran kebatinan dan kewajiban-kewajiban yang bertalian dengan kepercayaan tersebut.

Agama adalah suatu ciri kehidupan sosial manusia yang universal dalam arti bahwa semua masyarakat mempunyai cara-cara berpikir dan pola-pola perilaku yang memenuhi syarat untuk disebut “agama” (religious). Terdapat banyak tema agama termasuk dalam superstruktur: agama terdiri atas tipe-tipe simbol, citra, kepercayaan dan nilai-nilai spesifik dengan mana makhluk manusia menginterpretasikan eksistensi mereka. Akan tetapi, agama juga mengandung komponen ritual dan nilai yang harus disesuaikan melalui reinterperetasi dan implemementasi dalam kehidupan bersama, untuk kemudian diwujudkan dalam pergaulan social, maka agama dalam struktur social memang masih sangat dibutuhkan untuk kehidupan bersama dimasa sekarang dan akan datang.³⁵

Bahwa agama berasal dari bahasa Sanskrit, yang mempunyai arti: tidak pergi, tidak kocar-kacir, tetap di tempat dan diwarisi turun-temurun dalam kehidupan manusia.³⁶ Ada

³⁴Baharuddin & Mulyono, *Psikologi Agama dalam Perspektif Islam*, (Malang: UIN Malang Press, 2008), hal. 21. Lihat pula dalam Robert Thouless, *Pengantar Psikologi Agama*, Terj. Machnun Husein, (Jakarta: Rajawali Press, 1992).

³⁵Nurdin H. Kistanto, *Harmoni Kehidupan beragama, Etika Pergaulan Sosial-Relijius dalam Masyarakat Majemuk*, (Yogyakarta-Indonesia 2005).

³⁶Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta UI Pers. Hal 9

pula pendapat yang mengatakan bahwa agama itu berarti teks atau kitab suci dan atau tuntunan. Atau dengan singkat dapat dikatakan bahwa agama itu ajarannya bersifat tetap dan diwariskan secara turun-temurun, mempunyai kitab suci dan berfungsi sebagai tuntunan hidup bagi penganutnya.

Disebutkan bahwa “Din” dalam bahasa *Semit* berarti undang-undang atau hukum. Dalam bahasa Arab kata ini mengandung arti menguasai menundukkan, patuh, utang, balasan, kebiasaan. Agama memang membawa peraturan-peraturan yang merupakan hukum yang harus dipatuhi, menguasai dan menundukkan untuk patuh kepada aturan Tuhan dengan menjalankan ajaran-ajarannya sebagai suatu kewajiban, merasa berhutang bagi yang meninggalkan kewajiban yang telah biasa dilakukannya, memberi balasan baik bagi yang mematuhi dan balasan tidak baik bagi yang melanggarnya.³⁷

Sebagai penjelasan, kata “religi” berasal dari bahasa Latin, mempunyai arti mengumpulkan, membaca dan mengikat. Agama memang merupakan kumpulan cara-cara mengabdikan kepada Tuhan dan kumpulan aturan-aturan lainnya yang dikumpulkan dalam kitab suci yang harus dibaca, dan di samping itu, agama juga mengandung arti ikatan-ikatan yang harus dipegang dan dipatuhi manusia, ikatan antara manusia dengan kekuatan yang lebih tinggi atau ikatan antara manusia dengan Tuhan-nya.³⁸ Sedangkan komponen-komponen atau unsur - unsur penting yang ada atau yang harus ada dalam agama adalah: 1) Kekuatan gaib. 2) Keyakinan manusia 3) Respons yang bersifat emosional dari manusia. 4) Paham adanya yang kudus (*sacred*) dan suci dalam bentuk kekuatan gaib.³⁹ Maka agama dapat diartikan sebagai jalan

³⁷Yusuf Al-Qardawi, *Al-Islam Wa As-Siyasah*. Hal. 8. Dar Asyasyuruq, 2007.

³⁸Harun Nasution, *Ibid*, hal.10

³⁹Ishomuddin, *Pengantar Sosiologi Agama*, PT.Ghalia Indonesia, 2002, hal. 13.

yang harus dilalui dan merupakan kebutuhan dasar manusia untuk dapat berhubungan dengan kekuatan gaib dan supranatural melalui aktivitas penyembuhan dan pemujaan agar hidup bahagia dan sejahtera.

Dapat dikatakan bahwa psikologi sebagai ilmu terapan (*applied science*) berkembang sejalan dengan kegunaannya. Psikologi agama adalah salah satu cabang ilmu psikologi yang masih muda. Dalam memberikan definisi tentang psikologi agama, para ahli mengalami kesulitan, karena psikologi agama menggunakan dua kata, yaitu psikologi dan agama, yang keduanya mempunyai pengertian yang berbeda.

Demikian juga menurut Dzakiyah Daradjat, psikologi Agama merupakan ilmu yang mempelajari pola kehidupan beragama seseorang dengan tujuan untuk mengetahui seberapa jauh pengaruh keyakinan dari suatu ajaran agama itu dapat membentuk tingkah laku kehidupan pada umumnya, serta bentuk pengaruh penghayatan batin seseorang terhadap ayat-ayat suci. Sikap dan tingkah laku tersebut tidak dapat dipisah dengan aspek keyakinan, sebab keyakinan menjadi bagian dalam membentuk kepribadian seseorang.⁴⁰

Penjelasan menurut Drever, psikologi agama adalah studi mengenai aspek psikologis dari agama, mengenai peran religius dari budi. Suatu cabang psikologi yang menyelidiki sebab-sebab dari ciri-ciri psikologis dari sikap-sikap religius dan berbagai fenomena dalam individu yang muncul dari atau menyertai sikap dan pengalaman tersebut.⁴¹

⁴⁰Heny Narendrany Hidayati & Andri Yudiantoro, Psikologi Agama, (Jakarta: UIN Jakarta Press, Cet. 1 2007), hal. 1.

⁴¹James Drever, *A Dictionary of Psychology*, (Baltimore: Penguin Books, Inc., 1968), hal. 246.

Dalam paparan di atas, dapat disimpulkan bahwa pengertian psikologi agama adalah ilmu yang mempelajari gejala-gejala kejiwaan manusia yang berkaitan dengan pikiran, perasaan dan kehendak yang bersifat abstrak yang menyangkut masalah yang berhubungan dengan kehidupan batin, manusia yang mempengaruhi perbuatan-perbuatan manusia dan menimbulkan cara hidup manusia atau ajaran-ajaran yang diwahyukan Tuhan kepada manusia melalui seorang rasul.

Hal tersebut memperjelas psikologi agama yang merupakan cabang dari disiplin ilmu psikologi yang fokus penelitiannya menelaah tentang bagaimana pola kehidupan beragama seseorang dan juga seberapa besar dampak dari keyakinan beragama itu dapat mempengaruhi seseorang dalam bersikap atau bertingkah laku. Psikologi agama juga menitikberatkan pada kajian mengenai bagaimana suatu ajaran agama dapat berpengaruh terhadap cara berfikir dan bersikap yang tidak bisa dipisahkan dari unsur keyakinannya yang menjadi spirit dalam mengkonstruksi kepribadian seseorang.⁴²

2. Sejarah Perkembangan Psikologi Agama

Dapat dimengerti bahwa, untuk mengetahui secara pasti kapan agama diteliti secara psikologi memang agak sulit, sebab dalam agama itu sendiri telah terkandung di dalamnya pengaruh agama terhadap jiwa. Bahkan dalam kitab-kitab suci setiap agama banyak menerangkan tentang proses jiwa atau keadaan jiwa seseorang karena pengaruh agama.⁴³

⁴²Sururi, *Ilmu Jiwa Agama*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), hal. 6.

⁴³Zakiah Daradjat, *Ilmu Jiwa Agama*, Cet. XIII, (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), hal. 11 Keterangan lebih lanjut tentang awal kajian Psikologi Agama, lihat Walter Houston Clark, *The Psychology of Religion*, (New York: The Mac Milan Company, 1958), hal. 6.

Pengertian psikologi agama sebelum abad 19 telah ada dalam karya-karya ilmuwan muslim. Dapat disebut sebagai contoh adalah tulisan Muhammad Ishaq ibn Yasar, pada abad 7 M, yang berjudul *al-Sujar wa al-Maghazi*, memuat berbagai fragmen dari biografi Nabi Muhammad SAW, atau risalah *Hayy ibn Yaqzan fi Asrar al-Hikmah al-Misyriyyat* yang ditulis oleh Ibn Thufail (1106 - 1185 M) yang membahas tentang proses keagamaan seseorang. Karya agung yang dapat ditampilkan adalah *Ihya' Ulum al-Din* dan *al-Munqid min al-Dhalal* yang ditulis oleh Abu Hamid Muhammad al-Ghazali (1059 - 1111 M) yang memuat permasalahan-permasalahan yang berkaitan dengan materi kajian psikologi agama. Meski demikian, penelitian secara modern baru dilakukan pada abad ke 19.

Dalam sejarah Psikologi Agama sebagai salah satu bidang Psikologi yang mempelajari dinamika psikologis fenomena-fenomena keagamaan memang mengalami fluktuasi (Beit-hallahmi, 1977). Bidang ini sebenarnya sudah mulai muncul pada akhir abad ke 19 dan permulaan abad ke 20, bersamaan dengan lahirnya Psikologi modern sendiri.

a) Psikologi Agama Pada Abad Ke-19⁴⁴

Hal serupa menurut sejarah perkembangan ilmu Psikologi, munculnya psikologi agama sebagai salah satu cabang dari ilmu Psikologi didahului dengan lahirnya ilmu Psikologi itu sendiri. Sementara itu lahirnya ilmu Psikologi sebagai suatu ilmu yang mandiri terjadi pada abad ke-19, yaitu pada tahun 1879 yang ditandai dengan berdirinya laboratorium Psikologi yang pertama di dunia. Laboratorium psikologi tersebut didirikan oleh Whiliam Wundt (1832-1920) dari Universitas Leipzig, Jerman.

⁴⁴Eneng Muslihah, *Modul Psikologi Agama*, (Serang: FTK IAIN SMH Banten, 2013), hal. 13-16.

Sebagaimana Wundt mendirikan laboratorium psikologi untuk merancang dan memanfaatkan metode eksperimental yang disesuaikan untuk studi tentang berbagai perilaku manusia. Dan setelah laboratorium psikologi dinyatakan berhasil melakukan penelitian eksperimental tentang berbagai perilaku manusia, maka segera menyusul pendirian laboratorium serupa diberbagai negara. Pada akhir abad ke-19 ilmu psikologi dinyatakan sebagai ilmu yang mandiri dan siap berkembang bersama dengan bidang keilmuan yang lainnya.

Dapat dimengerti bahwa di dunia Barat ketika ilmu Psikologi terus berkembang dan semakin mendapatkan pengakuan dari berbagai kalangan ilmuwan dan masyarakat dunia, agama tidak mendapatkan perhatian secara khusus sebagai suatu cabang ilmu yang dapat dikaji secara ilmiah. Lemahnya perhatian para ilmuwan terhadap kajian agama disebabkan oleh adanya pembatasan dari kaum agamawan tentang perbedaan wilayah kajian ilmu dan agama. Selain itu, kebanyakan orang masih memandang agama sebagai sesuatu yang dapat mengatasi masalah atau berada diatas teknik psikologi. Tepatnya, agama dipandang sebagai bidang suci yang tabu untuk dikaji secara ilmiah. Untuk itu, menurut mereka penjelasan dan penyelesaian tentang agama seharusnya dicari dari sumber-sumber *adikodrati* (kitab suci). Kondisi semacam ini menyebabkan psikologi agama tidak berkembang, atau bahkan tidak dikenal sama sekali.

Dalam berbagai pemahaman bahwa Psikologi Agama di dunia Timur (Islam) telah dikenal sebelum dunia barat mengkajinya. Hal ini, bisa dilihat dari beberapa buah karya para ilmuan Islam yang membahas tentang dinamika kegamaan dan psikologis seseorang. Seperti buah karya Ibnu Tufail (1110-1185 M) dan juga Al-Ghazali (1059-1111 M) dalam tulisan-tulisannya telah membahas tentang Psikologi yang dibahas di dunia Barat. Buku *Hay Ibn Yazan* karya Ibnu Tufail membahas masalah proses pertumbuhan dan perasaan agama dari seorang anak yang

dilahirkan di pulau terpencil. Demikian juga Imam Al-Ghazali dalam karyanya yang berjudul *Al-Munqiz Mina Al-Dholal* (penyelamat dari kesesatan) yang banyak membahas tentang dimensi psikologis dan keagamaan seseorang.

Pada waktu yang sama, kebebasan pemikiran di dunia Timur (Islam) lebih berkembang daripada di dunia Barat, namun dalam perkembangannya kemudian dunia Islam mengalami kemunduran. Hal ini disebabkan karena sulitnya mencari kitab-kitab klasik setelah Daulah Islamiyah di Baghdad dikalahkan dan kitab-kitab klasiknya banyak yang dimusnahkan. Selain itu, para pemikir Islam banyak yang disibukkan dengan urusan politik dan pembebasan diri dari belenggu penjajahan. Setelah negara-negara Islam banyak yang merdeka, baru kemudian diketahui bahwa buku-buku (kitab-kitab) klasik yang ditulis para pemikir Islam telah berpindah ke dunia Barat.

b) Psikologi Agama Pada Abad Ke-20

Dalam penelitian ilmiah moderen dalam bidang Psikologi Agama dimulai dari kajian para antropolog dan sosiolog, seperti Stanley Hall. Selain itu, disekitar pergantian abad ke-19 dengan abad ke-20 terbit dua buah buku yang menjembatani jurang antara psikologi dan agama, serta banyak menjawab perbedaan antara keduanya. Buku pertama, adalah buku yang ditulis oleh Edwin Diller Starbuck dengan judul *The Psychology og Religion* diterbitkan tahun 1899 dan dianggap oleh dunia Barat sebagai buku pertama yang membahas tentang Psikologi Agama. Sedangkan buku kedua, adalah buku yang ditulis oleh William James dengan judul *The Varieties of Religious Experience* yang diterbitkan pada tahun 1902. Dari sisi metode, buku ini banyak mendapatkan kritik karena kurang mendalam dan terlalu memfokuskan pada pengalaman-pengalaman keagamaan yang bersifat luar biasa dengan mengabaikan pengalaman-pengalaman keagamaan yang bersifat biasa. Namun demikian kedua buku

tersebut memiliki andil yang besar dalam pengembangan ilmu Psikologi Agama sebagai suatu cabang ilmu Psikologi yang mandiri. Pada dasa warsa awal abad ke-20 para penulis yang merujuk pada buku Starbuck dan James menyatakan bahwa saat itulah istilah “Psikologi Agama” mulai digunakan dan setelah Psikologi agama dinyatakan sebagai ilmu yang mandiri, banyak penulis dan peneliti yang mengkajinya.

Sebagaimana dijelaskan di dunia Timur (Islam), Dr. Abdul Mun'im Abdul Aziz Al-Malighy misalnya pada tahun 1955 menulis buku dengan judul *Tatawwur al-Syu'ur al-Diny 'Inda Tifl Wa Al-Murahi* yang diterbitkan Dar Al-Ma'arif Cairo, membahas masalah perkembangan rasa agama pada anak-anak dan remaja. Bahkan beliau juga menulis buku tentang Psikologi dengan judul *Al-Numuwa Al-Nafsy*, diterbitkan oleh Maktabah Mesir- Cairo pada tahun 1957. Selain itu, ada sejumlah buku tentang Psikologi Agama yang dihasilkan oleh ilmuwan muslim, antara lain:

- 1) Afif Abdul Fatah, menulis buku berjudul *Ruuh al-Diin al-Islamy* diterbitkan tahun 1956.
- 2) Musthafa Fahmy, menyusun buku dengan judul *Al-Shihah al-Nafsiyah* yang diterbitkan pada tahun 1963.

Dalam sejumlah tulisan para ilmuwan muslim di atas, buku yang dianggap paling relevan dengan kajian Psikologi Agama adalah buku *Tatawwur al-Syu'ur al-Diny 'Inda Tifl Wa Al-Murahi* yang ditulis oleh Dr. Abdul Mun'im Aziz Al-Malighy dan dianggap sebagai langkah awal di dunia Timur (Islam).

3. Ruang Lingkup dan Kegunaan Psikologi Agama

Psikologi agama memiliki ruang lingkup kajian yang memandang bahwa kesadaran beragama merupakan bagian atau segi agama yang merasuk dalam pikiran seseorang, menjadi mental dari aktifitas agama. Ini dapat dimaksud dengan pengamalan beragama seseorang. Pengalaman semacam ini

merupakan unsur perasaan dalam kesadaran beragama, yaitu suatu perasaan yang nantinya akan menghantarkan pada keyakinan yang dihasilkan melalui pelaksanaan ajaran agama. Prof. Dr. Zakiah Daradjat berpendapat bahwa ruang lingkup yang menjadi lapangan kajian dari Psikologi agama itu berkenaan dengan:

- a. Meneliti seberapa besar pengaruh penghayatan seseorang terhadap ayat-ayat suci yang mempengaruhi batinnya. Hal itu masuk dalam pengalaman beragama dan kesadaran beragama.
- b. Mempelajari perasaan dan kesadaran seseorang terhadap suatu kepercayaan tentang konsep pahala dan dosa, serta surga dan neraka yang sangat memberipengari terhadap tingkah laku dalam kehidupan sehari-hari.
- c. Meneliti dan menganalisis pengaruh keyakinan adanya hidup sesudah mati bagi setiap orang.
- d. Memperhatikan perasaan dan pengalaman seseorang secara individual terhadap Tuhannya.
- e. Berbagai macam emosi yang terjadi di luar kesadaran seseorang yang ikut dalam kehidupan beragama orang pada umumnya. Seperti halnya rasa pasrah, tenang, sabar dan menyerah.

Hal ini psikologi agama sebagai salah satu cabang dari psikologi juga merupakan ilmu terapan. Psikologi agama sejalan dengan ruang lingkup pembahasannya telah banyak memberi sumbangan dalam memecahkan persoalan kehidupan manusia dalam kaitannya dengan agama yang mereka anut. Kemudian, bagaimana rasa keagamaan itu tumbuh dan berkembang pada diri seseorang dalam tingkat usia tertentu; bagaimana perasaan keagamaan itu dapat mempengaruhi ketentraman batinnya, dan berbagai konflik yang terjadi dalam diri seseorang hingga ia menjadi lebih taat menjalankan ajaran agamanya atau meninggalkan ajaran itu sama sekali.

Dari hasil kajian psikologi agama dapat dimanfaatkan dalam berbagai bidang sosial, ekonomi, pendidikan, dan lain-lain. Namun secara lebih spesifik ada tiga manfaat dalam mengkaji psikologi agama, yaitu:⁴⁵

1. Manfaat secara teoritis, yaitu: (1) mengkaji tentang perilaku-perilaku jiwa keagamaan; (2) mengakomodasi dan mengembangkan pemikiran-pemikiran perilaku keagamaan.
2. Manfaat secara praktis, yaitu: dapat memahami perilaku-perilaku keagamaan yang didukung oleh motif-motif tertentu. Sehingga kita dapat membimbing orang yang berperilaku keagamaan tersebut.
3. Manfaat secara normatif, yaitu: dapat melihat perilaku keagamaan secara proporsional, yang mendorong masyarakat dapat hidup saling menghormati antar pemeluk agama sehingga tercipta kerukunan antar umat beragama dan antar umat seagama.

Ada pula, manfaat lain melakukan pengkajian psikologi agama bagi para tokoh agama, mubaligh, dan juru dakwah maupun guru agama adalah: (1) dapat mengetahui bahwa berbagai perilaku keagamaan tidak semuanya didasarkan pada keyakinan kepada Tuhan Yang Maha Esa, tetapi juga didorong oleh motif yang ada pada diri masing-masing individu. (2) motif setiap orang bisa berbedabeda, dimana bisa jadi dengan motif yang sama namun perilaku keagamaannya berbeda atau dengan perilaku keagamaan yang sama namun motifnya berbeda. (3) mampu memahami bahwa perubahan perilaku keagamaan seseorang dipengaruhi oleh faktor internal dan eksternal dirinya. (4) mampu membimbing perilaku keagamaan seseorang secara efektif dan efisien.

⁴⁵Eneng Muslihah, *Modul...*, hal. 8-9.

4. Psikologi Agama dalam Islam

Dapat diketahui bahwa psikologi merupakan suatu cabang ilmu pengetahuan yang terbilang masih baru dan diakui pada akhir abad ke-18 M. Hal ini berawal ketika Wilhelm Wundt (1832-1920)⁴⁶ memiliki ketertarikan pada bidang fisiologi. Wundt kemudian melakukan pendekatan eksperimental dalam pendekatan studi psikologi.⁴⁷ Psikologi ini terus mengalami perkembangan. Keadaan inilah yang kemudian mengantarkan lahirnya psikologi Islam.

Sebagaimana diungkapkan oleh Abdul Mujib dan Yusuf,⁴⁸ psikologi Islam lahir sebagai reaksi dari kemajuan diskursus psikologi barat kontemporer. Reaksi tersebut semakin memuncak setelah hasil psikologi barat kontemporer yang bersifat antroposentris dan netral etik dijadikan sebagai “pisau analisis” dalam memahami fenomena psikologis masyarakat Islam yang teosentris dan sarat etik. Dengan demikian hal ini mengakibatkan benturan-benturan tersendiri yang akhirnya mengharuskan ilmuwan-ilmuwan muslim juga berkibrah dalam bidang psikologi yang nantinya lebih dikenal dengan nama Psikologi Islam atau psikologi agama.

⁴⁶Wilhelm Wundt dilahirkan di Neckarau, Baden, Jerman. Ia berasal dari keluarga intelektual yang dipandang sebagai pendiri psikologi secara ilmiah. Wundt menamatkan studi kesajaranaannya dan memperoleh gelar Doctor di bidang kedokteran dan tertarik pada penelitian-penelitian fisiologis. Ia memperoleh posisi sebagai professor dan mengajar di Universitas Leipzig dan mendirikan Psychological Institute pada tahun 1879. Inilah yang tandai sebagai awal mula berdirinya Psikologi sebagai sebuah disiplin ilmu pengetahuan. Lihat Bahril Hidayati, “Psikologi Islam”, Fakultas Psikologi Universitas Negeri Sultan Syarif Pekanbaru-Riau, 2014, hal. 7.

⁴⁷James F. Brennan, *History And System of Psychology*, Terj. Nurmala Sari Fajar, *Sejarah dan Sistem Psikologi* (Jakarta: Raja Wali Pers, 2006), hal. 231.

⁴⁸Abdul Mujib dan Yusuf Mudzakir, *Nuansa-Nuansa Psikologi Islam*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2002), hal. 12.

Sebagaimana definisi dari psikologi Islam, beberapa tokoh berbeda pendapat. Menurut Ancok dan Suroso, psikologi Islam merupakan ilmu yang membahas tentang manusia, terutama terkait kepribadian manusia, yang berisi filsafat, teori, metodologi, dan pendekatan permasalahan dengan didasari sumber-sumber formal Islam, akal, indera, dan intuisi. Bastaman mendefinisikan Psikologi Islam dengan corak psikologi berdasarkan citra manusia menurut ajaran Islam, yang mempelajari keunikan dan pola perilaku manusia sebagai ungkapan pengalaman interaksi dengan diri sendiri, lingkungan sekitar, dan alam kerohanian, dengan tujuan meningkatkan kesehatan mental dan kualitas keberagamaan. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa psikologi Islam merupakan pandangan Islam terhadap ilmu psikologi modern dengan berbagai aspek. Psikologi Islam adalah usaha untuk membangun sebuah teori dari khazanah kepustakaan Islam, baik dari Al-Quran, Hadits, maupun kitab-kitab klasik yang ditulis oleh ulama-ulama Islam populer sehingga memberikan warna pada dunia psikologi yang saat ini terus berkembang pesat.

Pengkajian Psikologi agama di dunia Timur (Islam) telah dikenal sebelum dunia barat mengkajinya. Hal ini dapat dibuktikan melalui beberapa karya fenomenal ilmuwan muslim yang mengkaji terkait dinamika keagamaan dan psikologi seseorang, di antaranya adalah karya Ibnu Thufail (1110-1185) dan al-Ghazali (1059-1111). Karya yang berjudul *Hayn Ibn Yazan* yang ditulis oleh Ibnu Tufail membahas masalah proses pertumbuhan dan perasaan agama dari seorang anak yang dilahirkan di pulau terpencil. Adapun karya Al-Ghazali yang berjudul *al-Munqiz Mina al-Dholal* (penyelamat dari kesesatan) banyak membahas tentang dimensi psikologi dan keagamaan seseorang.

Sebagaimana dalam Psikologi Islam terdapat beberapa hal yang dianggap penting, *pertama* bahwa psikologi Islam menitik

beratkan pada aspek pengaruh. Dengan demikian, ada yang menyebut bahwa psikologi Islam sebagai ilmu pengaruh, yaitu ilmu yang mempelajari sikap dan perilaku seseorang sebagai hasil pengaruh dari keyakinan atau kepercayaan agama yang dianutnya. *Kedua* bahwa psikologi Islam mengkaji proses terjadinya pengaruh suatu kepercayaan atau keyakinan dalam menumbuhkembangkan jiwa keagamaan seseorang. *Ketiga* bahwa psikologi Islam mengkaji “kondisi” keagamaan seseorang. Apabila terjadi kemantapan ataupun kegoncangan jiwa dalam keberagamaannya juga menjadi objek kajian penting dalam psikologi Islam.

Psikologi Islam sebenarnya telah muncul sejak masa Islam awal yang disebut dengan periode Klasik. Periode ini dimulai pada masa Nabi Muhammad saw. Namun pada saat itu pembahasan Psikologi Islam hanya berkisar kepada pembahasan tentang *nafs* atau jiwa, yang menghasilkan dua kelompok⁴⁹. Periode berikutnya yaitu periode modern dimulai pada tahun 1950-an di Amerika yang ditandai dengan munculnya gerakan psikologi Islam yang muncul karena adanya dorongan tuntutan nyata untuk menghadapi krisis yang dihadapi umat manusia. Pada tahun 1978, diadakan *Symposium on Psychology and Islam* di Riyadh. Hal ini menandakan adanya perkembangan dari psikologi Islam itu

⁴⁹Kelompok pertama merupakan generasi ulama awal yang membahas tentang *nafs* atau jiwa semata-mata hanya bersumber dari al-Quran dan Hadits dan berlangsung sejak zaman Nabi Muhammad saw hingga masa Daulah Bani Umayyah. Kelompok ini nantinya akan berkembang menjadi ilmu kalam dan tasawuf. Adapun salah satu tokoh yang berasal dari kelompok ini adalah Imam Ghazali. Kelompok kedua muncul pada masa pemerintahan Abbasiyah. Kelompok ini tidak hanya menjadikan al-Quran dan Hadits sebagai landasan dari jiwa, melainkan juga menggunakan filsafat Yunani sebagai landasan dari pembahasan terkait jiwa. Hal ini merupakan dampak dari maraknya gerakan penerjemahan yang dilakukan pada masa itu. Lihat Erma Yudianti, “Pengantar Psikologi Islam”, dalam, JIA, Nomor 2/Th. XIV, Desember 2013, hal. 176-177.

sendiri. Di Indonesia, psikologi Islam juga mengalami perkembangan⁵⁰.

5. Pentingnya Agama dalam Kehidupan Masyarakat

Secara istilah, kata masyarakat berasal dari bahasa Arab yaitu dari kata *syarikah* yang berarti bersekutu. Sidi Gazalba menulis pendapat Lintong bahwa masyarakat adalah kelompok manusia yang telah hidup cukup lama dan bekerjasama, sehingga mereka itu dapat mengorganisasikan dirinya dan berfikir mengenai dirinya sebagai kesatuan sosial yang mempunyai batas-batas tertentu. Selanjutnya, Gazalba menegaskan bahwa: Masyarakat dapat dita'rifkan dengan kelompok manusia di dalam mana hidup terjaring kebudayaan Islam yang diamalkan oleh kelompok itu.⁵¹

Koentjaraningrat mengemukakan definisi tentang masyarakat adalah: Kesatuan hidup manusia yang berinteraksi menurut suatu sistem adat istiadat tertentu yang bersifat kontinyu dan yang terikat oleh suatu rasa identitas bersama.⁵² Kemudian Kaelani menjelaskan bahwa; masyarakat Islam adalah kelompok manusia yang kehidupannya dalam hubungan manusia berdasarkan kebudayaan Islam.⁵³ Artinya, masyarakat adalah suatu sistem dari kebiasaan atau tata cara, wewenang dan

⁵⁰Perkembangan psikologi Islam di Indonesia ditandai dengan bermunculannya jurnal-jurnal psikologi Islam, seperti Jurnal Pemikiran Psikologi Islam KALAM di Universitas Gadjah Mada dan Simposium Nasional Psikologi Islami di Universitas Muhammadiyah Surakarta pada tahun 1996. Selain jurnal, buku-buku yang berkaitan dengan pemikiran psikologi Islam juga gencar diterbitkan. Lihat Erma Yudiani, "Pengantar..."

⁵¹Sidi Gazalba, *Asas Kebudayaan Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), hal. 263.

⁵²Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, (Jakarta: Aksara Baru, Cet. V, 1985), hal. 260.

⁵³Keilani HD, *Islam dan Aspek-aspek Kemasyarakatan*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1992), hal. 9.

kerjasama berbagai kelompok dan golongan, yang menunjukkan jalinan hubungan sosial yang selalu berubah dan menghasilkan kebudayaan. Dalam konteks masyarakat Islam, pola kehidupan dan kebudayaan dalam suatu masyarakat berdasarkan pada nilai-nilai keislaman.

Sebagaimana disebutkan, dalam psikologis, agama lahir sebagai refleksi jiwa manusia yang lemah dalam menghadapi tantangan hidup ini, sementara agama menyediakan sistem penyembahan kepada kekuatan yang lebih agung dari pada manusia, yang dianggap mengatur dan menguasai jalannya alam semesta. Dengan demikian dapat dipahami bahwa agama merupakan suatu pengakuan manusia terhadap suatu kekuatan yang lebih tinggi dan berkuasa daripada dirinya sendiri yang menguasai alam semesta sebagai pedoman dalam hidup dan kehidupan di dunia dan di akhirat.

Istilah lain juga menerangkan bahwa fakta, nilai-nilai, dan hubungan kekerabatan dalam masyarakat bukan sekedar nilai dan sistem yang bercampur aduk, tetapi memiliki tingkatan-tingkatan (*hierarchis*). Selanjutnya nilai dan sistem itu dalam implikasinya membentuk sikap, tingkah laku dan tradisi, sebagaimana ditulis O' dea bahwa "Dalam masyarakat yang sudah mapan, agama merupakan salah satu struktur institusional penting melengkapi keseluruhan sistem sosial".⁵⁴ Sehingga agama dijadikan masyarakat sebagai ukuran dalam berbuat, bersikap dan tingkah laku individu.

Sebagaimana diuraikan oleh Hamali,⁵⁵ manusia memiliki sifat eksploratif dan potensial. Sebagai makhluk eksploratif, dalam

⁵⁴Thomas F. Ode'a, *Sosiologi Agama Suatu Pengenalan Awal*, (Jakarta: Rajawali, 1985), hal. 1.

⁵⁵Syaiful Hamali, "Eksistensi Psikologi Agama dalam Pengembangan Masyarakat Islam", dalam *Jurnal TAPIS*, Vol. VIII, No. 1, (Januari-Juni 2012), hal. 73-74.

jiwa manusia terdapat kemampuan dasar untuk mengembangkan dirinya baik secara fisik maupun psikis. Dan sebagai makhluk potensial, hal tersebut disebabkan dalam diri manusia terdapat atau tersimpan sejumlah kemampuan bawaan yang dapat dikembangkan dalam hidupnya.

Dalam kehidupan keagamaan integrasi antara sifat eksploratif dan potensial dalam jiwa manusia menimbulkan emosi atau perasaan pada diri manusia sebagai sumber tingkah laku mereka. Justru itu keberadaan agama bagi manusia merupakan sesuatu yang sangat penting untuk mengembangkan kedua unsur yang terdapat dalam diri individu. Dalam psikologi, keberadaan agama merupakan tanggapan manusia terhadap Tuhan sebagai pencipta alam semesta atau sebagai "suatu realitas mutlak".

Dengan agama, manusia dapat menyadari hakekat keberadaannya di dunia. Di samping itu, agama juga menawarkan keselamatan dan ketenangan hidup bagi mereka yang mengimaninya, sebaliknya akan menghukum orang yang mengingkarinya.

BAGIAN LIMA: BANGSA ARAB JAHILIAH

A. DIMENSI SEJARAH BANGSA ARAB JAHILIAH

Para ahli sejarah banyak yang mengalihkan perhatian untuk menyelidiki asal-usul bangsa Arab, suku-suku dan cabang-cabangnya, sehingga ada yang mengatakan berasal dari keturunan Nabi Ibrahim, bahkan sampai kepada Nabi Adam as, namun ada ahli lain yang masih meragukannya.

Adapun yang masyhur menurut ahli *tarikh* (sejarawan) bahwa bangsa Arab terbagi dalam dua bagian (kelompok) besar, yaitu: *al-Arab al-Baidah* (bangsa Arab yang sudah lenyap), seperti kaum 'Ad dan Tsamud; dan *al-Arabu al-Baqiyah* (bangsa Arab yang masih ada). Bangsa Arab ini terbagi kepada dua bagian pula, yaitu:

1. Al-Qathaniyah, yaitu (bangsa Arab) yang mendiami negeri Yaman dan sekitarnya. Mereka itu dinisbahkan kepada "Qathan" atau Yaqthan bin 'Amir sampai dengan Arfah Syad hingga Sam (bin Nuh).
2. Al-Isma'iliyah atau al-Adhaniyah, yaitu (bangsa) yang mendiami Hijaz, Najed dan di bagian tengah Jazirah Arab. Mereka ini dinisbahkan kepada Ismail bin Ibrahim al-Khalil dari pihak isterinya Hajar. Mereka ini dinamakan juga dengan golongan "mudariyah" dan "ma'adiyah".¹

Sedangkan Syeed Ameer Ali menukulkan bahwa, bagi orang Arab sendiri membagikan bangsa-bangsa yang telah mendiami semenanjung (Jazirah Arab) dalam tiga bagian besar, yaitu:

¹Jarji Zaidan, *Tarikh al-Tamaddun al-Islamy*, (Mesir: Matabi' As-Siyasah, 1968).

1. Arab al-Baidah, orang-orang Arab yang tidak ada lagi, di dalamnya termasuk koloni-koloni Ham yang telah mendahului orang Sam dalam koloni ini, demikian juga penduduk bangsa Aram di Syiria, Finisia dan lain-lain.
2. Arab al-'Ariba atau Muta'arriba, orang Arab asli, bangsa Sam tulen, yaitu menurut tradisi turunan Kahthan atau Jaktan, yang dalam kemajuannya ke arah Selatan membinasakan penghuni bumi. Tempat asal mereka adalah daerah yang dari itu juga dalam bani Ibrahim, yang disebut dengan dua orang leluhur langsung dari Jaktan: Arphaxed "batas khalde" dan Eber, "orang dari seberang (sungai)" yaitu: Babilon atau distrik yang sekarang disebut Irak Arabi, di tepi kanan sungai Furat.
3. Arab al-Musta'riba, atau "orang Arab yang mencocokkan diri", bangsa Ibrahim, yang masuk ke semenanjung sebagai imigran yang ingin damai atau kolonil militer dan yang kawin, serta menetap di antara orang Arab Jaktan.²

Di antara Arab al-'Ariba, suku-suku yang perlu disebut ialah: Bani 'Ad, 'Amalika, Bani Tsamud dan Bani Yadis. Bani 'Ad yang asal bangsa Ham, adalah penempat pertama di semenanjung Arabia dan mereka itu terutama tinggal disebut dengan "Ashabu al-Ramal", berbatasan dengan Yaman, Handramaut dan Oman.

Demikian pula Haji Munawar Khalil mengungkapkan bahwa bangsa Arab *al-'Ariba* itu disebut juga dengan Arab al-Baidah. Maka itulah bangsa Arab yang mula-mula sekali atau yang asli; mereka itu keturunan dari Iram bin Sam bin Nuh, yang terdiri dari sembilan bangsa, yaitu 'Ad, Tsamud, Amin, Amiel, Thasam, Jadies, 'Imlieq, Jurhum 'Ula dan Wabaar.

Bangsa Arab tersebut di atas adalah umat yang tertua, sesudah kaum Nabi Nuh, dan mereka tinggal di negeri Babylon. Peristiwa ini terjadi kira-kira tiga ribu tahun sebelum masehi

²Syeed Ameer Ali, *Api Islam*, Alih Bahasa H. B. Yasin, Cet. III, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), hal. 74.

(3000 tahun SM)³ dari Babilon mereka pindah ke Jazirah Arab, sesudah mereka terdesak oleh keturunan Ham. Kemudian tiap-tiap golongan dari mereka, setelah diam di Jazirah Arab, mendirikan beberapa kerajaan dan benteng-benteng di segenap Jazirah Arab, sampai pada masa mereka dikalahkan oleh bangsa Arab keturunan dari Ya'rib bin Qathan yang bertempat tinggal di tanah Arab juga dan berpusat di Yamamah.

Mereka ini disebut juga Arab al-Baidah, yakni bangsa Arab yang telah musnah dari muka bumi ini dan tidak didapati lagi, hanya tinggal bekas-bekasnya. Seperti kaum 'Ad dan Tsamud, atau selainnya. Namun, menurut sejarawan bahwa dahulu kaum 'Ad berdiam di tanah Ahqaf, sedangkan kafilah Tsamud berdiam di tanah Hijr dan Wadil Qura.⁴

Bangsa Arab al-'Ariba atau Muta'arriba adalah keturunan dari Jurhum bin Qathan, putra 'Abir atau Aibar yang berdiam di tanah Hijaz; mereka terkenal pula dengan sebutan Arab al-Yamaniah, karena tumpah darah mereka adalah Yaman.

Bangsa Arab al-Muta'arriba itu keturunan dari Saba' pada abad ke VIII – VI SM. Kemudian sesudah Masehi dilanjutkan oleh putranya Himyar dan Kuhlan, yaitu pada tahun 343 Masehi.⁵ Saba' itu nama sesungguhnya adalah Abdusy Syamsin bin Yasyyub bin Ya'rib bin Qathan, yang keturunan-keturunannya memegang kekuasaan dengan nama kerajaan Sabaiyah. Mereka itulah yang menjatuhkan kerajaan-kerajaan lain dan mendirikan kerajaan di seluruh Jazirah Arab.

³Ibrahim Lubis, *Agama Islam: Suatu Pengantar*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1982), hal. 100

⁴Moenawar Khalil, *Kelengkapan Tarikh Nabi Muhammad Saw.*, Jilid Ia, (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), hal. 40.

⁵Syeed Ameer Ali, *Api...*, hal. 79.

Adapun bangsa Arab al-Musta'riba, itulah orang yang ditetapkan sebagai bangsa Arab. Mereka itu yang kemudian terkenal dengan Arab Ismailiyah, yang menurunkan 'Adnan; dan 'Adnan itulah yang menurunkan pribadi Nabi Muhammad Saw.

Adapun asal mula mereka itu ialah keturunan dari Nabi Ismail putera Nabi Ibrahim yang berasal dari negeri Kan'an dan pindah ke negeri Makkah. Nabi Ibrahim berpindah ke Makkah di masa Ismail masih bayi,⁶ adalah bersama isteri dan puteranya Ismail. Setelah Ismail dewasa, beliau diperisterikan dengan seorang puteri; Halah binti Harist bin Amr al-Jurhumi, anak dari kepala kabilah keturunan Jurhum.

Selanjutnya Nabi Ismail mempunyai beberapa orang putra, dan dari putera-putera beliau itu menurunkan beberapa keturunan. Kemudian mereka mengembara ke berbagai tempat, sebagian ada yang tinggal di desa-desa dan ada pula yang tinggal di kota-kota seperti Makkah, Madinah, Jeddah dan lain-lain sebagainya. Mereka itu terkenal dengan Arab Ismailiyah. Kemudian keturunan Ismail inilah yang menurunkan 'Adnan, dan keturunan dari 'Adnan yang kemudian terkenal dengan sebutan Arab Adnanniyah. Mereka itulah yang disebut "Arab al-Baqiyah" artinya bangsa Arab yang masih didapati sampai pada masa sekarang, dan sebagian dari keturunan Adnan inilah akan lahir suku Quraisy, dan dari suku ini pula lahirnya Nabi besar Muhammad Saw.⁷

Berdasarkan keterangan di atas, dapatlah dimengerti bahwa bangsa Arab adalah berasal dari bangsa Sami, dimana sejak zaman purba, Jazirah Arab itu didiami oleh puak-puak mereka, yaitu suku-suku yang dipercayai keturunan dari Sam anak Nabi

⁶K.H. Ma'shum, *Kisah Teladan 25 Nabi/Rasul*, (tt: Bintang Pelajar, tt.), hal. 53.

⁷Moenawar Khalil, *Kelengkapan...*, hal. 41-42.

Nuh. Mereka itu datang ke tanah Arab dalam tiga periode, mulai abad ke VI SM dan abad ke V sesudah Masehi.⁸

Periode pertama, al-Arabu al-Baidah. Mereka itu penduduk tanah Arab yang tertua, namun seluruhnya telah lenyap. Mereka itu terdiri dari kaum 'Ad, Tsamud, al-Maliqah, Thasam dan lain-lain.

Periode kedua, Arabu al-Muta'arriba (Arab sejati) disebut juga keturunan Qathan, yang pernah mendirikan negara-negara makmur, dengan memiliki kebudayaan yang tinggi.

Golongan ketiga ialah al-Arab al-Musta'ariba. Mereka ini adalah keturunan dari Nabi Ismail bin Ibrahim as yang bercampur baur dengan suku Jurhum. Keturunan Ismail ini dinamakan suku Adnan dan dari suku ini melahirkan suku Quraisy sebagai suku Nabi Muhammad Saw.

Adapun masyarakat Arab Jahiliyah juga merupakan bagian dari Arab al-Musta'ariba atau keturunan Ibrahim yang pada mulanya menganut agama Hanief, kemudian menyimpang dari dasar-dasar kepercayaan yang benar itu sebagaimana diungkapkan oleh Zainal Arifin Abbas, bahwa masyarakat Jahiliyah, asalnya dari kaum Nabi Ibrahim as yang menganut agama Hanief.⁹ Mulai dikenal sebutan ini sejak dari masa vakumnya kerasulan setelah Nabi Isa as, akhirnya hingga menjelang kerasulan Nabi Muhammad Saw.¹⁰

Kemudian mereka itu hidup dalam kancah kebodohan, sehingga keyakinan dan kepercayaan mereka telah bercampur baur dengan pemujaan kepada berhala-berhala dan benda-benda

⁸Syeed Ameer Ali, *Api...*, hal. 25.

⁹Zainal Arifin Abbas (dkk), *Pelajaran Agama*, Jilid I, Cet. VII, (Bandung: Hasmar, 1975), hal. 109.

¹⁰Hassan Shadily (dkk), *Ensiklopedi Indonesia III*, (Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1982), hal. 1526.

lainnya, bahkan sampai mengkultuskan dan menyembah manusia, seperti yang dilakukan oleh kaum Babylon terhadap raja-rajanya. Begitu juga yang dilakukan oleh masyarakat Jahiliyah terhadap Amar bin Lahyin pemegang kunci Ka'bah, dimana mereka sangat menghormatinya dan menyembahnya sama dengan menyembah Tuhan.¹¹

Hal ini sudah merupakan tradisi mereka yang diterimanya secara ikut-ikutan dari nenek moyang mereka tanpa penyelidikan terlebih dahulu, masa itu manusia tidak lagi mengenal hakikat kebenaran, tidak seorang Nabi pun yang hidup di waktu itu, dan ajaran-ajaran Nabi-Nabi yang terdahulu telah diselewengkan dan tidak diikuti orang lagi, masa itu disebut zaman fitrah, yaitu masa tenggang yang berada antara dua Rasul,¹² yakni antara Nabi Isa As dan Nabi Muhammad Saw.

B. SUKU-SUKU BANGSA ARAB JAHILIYAH

Sebenarnya dalam pembahasan mengenai asal-usul Bangsa Arab telah disinggung mengenai suku-sukunya, namun untuk lebih jelas maka penulis akan mengemukakan kembali dalam kesempatan ini.

Bangsa-bangsa yang mendiami Jazirah Arab, baik Arab *al-Baidah* (Bangsa Arab yang telah lenyap) sebagai bangsa tertua yang mendiami kepulauan ini, maupun al-Arab *al-Baqiyah* (Bangsa Arab yang masih ada sampai sekarang).

Sebagaimana telah disebutkan bahwa Bangsa Arab berasal dari Bangsa Semit atau suku-suku yang terdiri dari keturunan

¹¹Keith Wilkes, *Agama dan Ilmu Pengetahuan*, Cet. III, (Jakarta: Sinar Harapan, 1982), hal. 81.

¹²Muhammad Farid Wajdi, *Da'iratu al-Ma'arif*, Jilid IV, (Mesir: Mathba'ah Dairah Ma'arif, 1923), hal. 122.

Sam bin Nuh. Mereka itulah yang mula-mula datang dan mendiami semenanjung Arabia. Adapun suku-sukunya ialah:

1. Suku 'Ad, yang mendiami sebelah Timur negeri Yaman
2. Suku Tsamud, yang mendiami daerah-daerah yang terletak antara kota Madinah dan Syiria
3. Suku Thasam dan Suku Jadijis, yang mendiami daerah Yamamah
4. Suku Handramaut, yang mendiami sebelah Timur Yaman di pinggir Samudera Indonesia
5. Suku Jurhum pertama
6. Suku 'Amaliqah, merupakan suku terbesar yang mendiami Yaman, Hijaz, Mesopotamia, Syria, dan Mesir¹³

Kemudian setelah lenyap suku-suku tersebut di atas, maka muncullah keturunan Qathan yang mendirikan kerajaan-kerajaan besar, seperti Ma'iniyain dan Saba' di Yaman yang sangat makmur. Lama sesudah itu, lahir pula keturunan Ismailiyah di sekitar Mekkah yang berasimilasi dengan suku Jurhum. Dari sini, timbul pula suku-suku lain seperti suku Adnan, selanjutnya menurunkan pula suku Quraisy.

Selanjutnya apabila dilihat seluruh daerah yang ada di Jazirah Arab, maka di setiap daerah itu terdapat beberapa suku. Di Hijaz terdapat suku-suku Quraisy, Hawazin, Kinanah, Aslam. Semuanya berdiam di Mekkah dan sekitarnya. Suku Tsaqif di Thaif, suku Ghifariy, Uzrah dan lain-lain. Di Ghassana, yaitu daerah yang terletak di Utara Mekkah termasuk Syria, sekarang dengan suku-suku bangsa yang mendiaminya: Bani Kalb, Jutsam dan sebagian Taghlib. Sedangkan di daerah Kerajaan Manazirah, suku-suku yang terkenal adalah Bani Taghlib, Bani Bakar dan Abdul Qais. Di Jalandy atau Oman, terdapat satu suku yaitu Bani Asad. Sedangkan di Yaman, daerah di bahagian ujung Jazirah Arab, suku-sukunya yang terkenal adalah Azad, Asy'ari, Harist, Madly,

¹³Zainal Arifin Abbas (dkk), *Pelajaran...*, hal. 106.

Muraad dan Hamadan. Di daerah Yamamah (bagian tengah tanah Arab), sukunya hanya satu yaitu Bani Hanifah.

Di daerah Kindah sebagai daerah yang paling luas di Jazirah Arab, terdapat suku-suku yang besar, yaitu Asad, Thyi, Ghathafana dan suku Kindah, di bagian Utara, sedangkan suku Aslam, Hawazin dan Bajilah di sebelah Selatan, dekat Yaman. Suku Hijri dan Hajar di sebelah Timur, sedangkan Bani Sulaim dan Tamim berada di tengah-tengah Jazirah Arab. Adapaun daerah Handramaut terdapat dua suku bangsa Arab, yaitu suku Handramaut dan Muhrah.¹⁴

Demikianlah suku-suku yang terdapat di Jazirah Arab sejak dari masa yang lampau hingga masa sekarang, dari suku-suku tersebut terus terjadi perkembangan dan bertambah banyak, sehingga menjadi bangsa yang besar.

Suku-suku dari Bangsa Arab itu merupakan suatu kesatuan, dimana di atasnya dibina segala tata kemasyarakatan. Namun, di antara suku-suku itu saling berselisih, di samping itu ada juga persekutuan antara satu suku dengan suku lainnya untuk melakukan penyerangan dan untuk usaha pertahanan atau maksud-maksud lain. Akan tetapi, lama-kelamaan suku-suku yang bergabung mulai melupakan nama asal dan kepribadiannya, lalu mereka bergabung di bawah satu nama saja yaitu nama suku yang terkuat.

C. PERKEMBANGAN BANGSA ARAB JAHILIYAH

Seperti telah disebutkan bahwa Bangsa Arab terdiri dari beberapa suku yang mendiami beberapa daerah yang ada dalam Jazirah Arab. Dari suku-suku itu terus berkembang dan memencar ke berbagai tempat sehingga membentuk bangsa yang besar,

¹⁴*Ibid.*, hal. 105-106.

malah melahirkan beberapa kerajaan atau negara yang makmur dan berperadaban.

Menurut ahli sejarah, bangsa Arab terbagi kepada tiga bagian, menurut fase perkembangannya, masing-masing yaitu Arab al-Baidah, meliputi bangsa 'Ad, Tsamud, Tsam; Arab al-Musta'ariba, sedangkan Arab al- Musta'ariba (bangsa Arab yang ada sampai sekarang) adalah golongan Ismailiyah atau Adnaniyah dengan cabang-cabangnya.

Para sejarawan menerangkan bahwa Qathan adalah Bapak yang menurunkan golongan Yaman, yang kemudian bercabang menjadi dua suku besar, yaitu Kahlan dan Himyar. Suku Kahlan kemudian berkembang menjadi beberapa suku lagi, di antaranya:

1. Thajji'. Suku ini mendiami dua pegunungan yang terkenal yakni pegunungan Aja dan Salma yang sekarang dinamakan pegunungan Syammar, mereka sudah bertempat tinggal di sana semenjak beberapa abad sebelum Islam. Karena demikian tersohnya suku ini, sehingga bangsa Persi dan Suryani menamakan seluruh bangsa Arab dengan Thajji'.
2. Hamdan dan Madzhij. Kebanyakan dari suku ini masih menempati Yaman. Bani Harist yang tinggal di sebelah Tenggara Thaif berasal dari suku Madzhij ini, juga suku Badielah yang besar jasanya dalam penaklukan Irak di masa Umar ra.
3. Amilah dan Juzam. Dahulu mereka tinggal di padang Syam, dan dari padanya datang (lahir) suku Lochman yang kemudian mendirikan kerajaan Hirah di lembah sungai Furat, juga dari padanya menurun suku Kindah yang kemudian berkuasa di Handramaut dan kekuasaannya meluas hingga menguasai Bani Asad di Yamamah.
4. Azed. Suatu suku yang kuat yang mampu menguasai Oman. Dari mereka datang (timbul) suku Ghazasinah, yang kemudian mendirikan kerajaan di sebelah Timur, dari suku ini juga lahir

suku Ghuzu'ah yang menguasai Mekkah sebelum datang suku Quraisy, dan dari mereka pula datang suku (kabilah) Aus dan Khazraj.¹⁵

Sedangkan Suku Himyar melahirkan beberapa suku pula, beberapa di antaranya adalah:

1. Suku Qudha'ah, yang menempati sebelah Utara Hijaz
2. Suku Tanuch, dahulu menempati sebelah Utara negeri Syam
3. Suku Kalb, merek aini menempati padang Sahara Syam
4. Juhainah dan 'Uzarah; suatu suku yang menempati lembah Idham di Hijaz, orang-orang ini terkenal dengan kehalusan perasaan dan keikhlasannya dalam bercinta.¹⁶

Selanjutnya para ahli nasab juga membagi golongan (keturunan) Adnan menjadi dua cabang besar, yaitu suku Rabi'ah dan Mudlar. Suku Rabi'ah akan terus berkembang dan menimbulkan suku-suku lain, yang termasyhur di antaranya:

1. Suku Asad; mereka ini menempati sebelah Utara lembah Rimmah
2. Suku Wail, yang bercabang menjadi suku Bakr dan Taghlab, dan bani Hanifah yang bertempat di Yammah berasal dari suku Bakr bin Wail.¹⁷

Adapun suku Mudlar kemudian berkembang terus dan melahirkan cabang-cabangnya yang banyak, yang termasyhur di antaranya ialah:

1. Qais Silan. Dari suku ini datanglah marga-marga Hawazim dan Sulaim yang menempati bagian Barat Nejed. Demikian pula

¹⁵Ahmad Amin, *Fadjar Islam*, Alihbahasa Zaini Dahlan, Cet. II, (Jakarta: Bulan Bintang, 1968), hal. 21.

¹⁶*Ibid.*, hal. 23.

¹⁷*Ibid.*, hal. 24.

puak Ghatafan yang melahirkan dua kabilah lagi yang terkenal yakni 'Ash dan Zubyan.

2. Tamim, suku ini menempati padang Basrah
3. Harail, suku ini yang mendiami pegunungan dekat kota Makkah
4. Kinanah, suku ini menempati bagian Selatan Hijaz, dari suku ini datang suku Quraisy yang berpengaruh atas segala keturunan Kinanah, dan merupakan golongan dominan yang paling berperan hingga saat ini di Jazirah Arab.¹⁸

Suku Quraisy sebenarnya adalah penisbahan kepada Quraisy bin Makhlad bin Ghalib bin Fihri, karena dialah yang mempunyai seperangkat kafilah yang membawa perniagaan dari kota Makkah ke tempat-tempat lainnya, sehingga kafilah ini dikenal dan dikatakan dengan kafilah Quraisy.¹⁹ Kemudian, keturunan mereka terus berkembang biak, sehingga tempat kediaman mereka yang pertama menjadi padat, maka sebagian mereka terpaksa berpisah dan pergi mengembara mencari tempat kediaman baru.

Berdasarkan keterangan di atas, dapatlah dimengerti, bahwa bangsa Arab dan masyarakat Jahiliyah keawat suku-sukunya dari masa ke masa terus berkembang biak menyebar ke seluruh pelosok Jazirah (semenanjung) Arabia, sejak dari masa Jahiliyah sampai datangnya agama Islam, bahkan telah terpecah ke beberapa bagian penjuru dunia dalam mengembangkan agama dan mencari kehidupan yang lebih layak.

D. PENGHIDUPAN BANGSA ARAB JAHILIYAH

Pada masa Jahiliyah bangsa Arab yang mendiami Jazirah Arabia menjadi dua golongan, yakni golongan penduduk kota dan golongan penduduk desa. Akan tetapi penduduk yang terbesar jumlahnya adalah golongan yang berada di desa-desa, yakni Arab

¹⁸*Ibid.*

¹⁹*Ibid.*, hal. 73.

Badui. Golongan inilah yang memelihara binatang-binatang ternak, terutama unta, kambing, biri-biri, kibasa dan lain-lain. Hewan selaian untuk dimakan dagingnya, juga dijual, dan harganya itu digunakan untuk menutupi kebutuhan sehari-hari. Sedangkan unta, selain untuk keperluan di atas, juga dapat dipergunakan untuk keperluan mengembara atau sebagai kendaraan melalui lautan padang pasir dalam mencari penghidupan dimana ada mata pencaharian. Adapun bangsa Arab yang ada di kota kebanyakan berpencahariannya dengan jalan berniaga ke luar negerinya, masing-masing untuk mencukupi penghidupannya.²⁰

Sesuai dengan keadaan udara di Jazirah Arab yang begitu panas, tetapi baik bagi kesehatan badan para penduduk. Para penduduk pada umumnya kuat-kuat dan sehat-sehat sepadan dengan keadaan alamnya. Di sana, hujan turun sangat sedikit atau terlambat datangnya. Apabila hal ini terjadi, maka penduduk akan mendapat kesulitan air. Maka dari itu, kebanyakan dari mereka berpindah-pindah mencari hujan, telaga dan mata air.

Keadaan alam dan iklim daerah Jazirah Arab yang demikian, menimbulkan sifat yang baik bagi penduduknya, seperti rajin, giat, gesit, ringan kaki dan mudah bergerak terutama golongan Badui, yang hidup mereka tidak hanya tergantung pada pertanian, tetapi penghidupan mereka yang teramat penting adalah berternak kambing dan unta. Bulunya mereka tenun untuk pakaian, dagingnya mereka makan dan air susunya mereka jadikan minuman. Demikian kehidupan bangsa Arab pada masa Jahiliyah sampai beberapa abad lamanya. Akan tetapi pada masa-masa selanjutnya akan terus berubah menjadi membaik dan terjamin.

Berdasarkan keterangan di atas dapatlah dipertegas bahwa Bangsa Arab di masa Jahiliyah yang hidup di daerah-

²⁰*Ibid.*, hal. 43.

daerah yang subur, maka penghidupan mereka berasal dari bidang peternakan dan pertanianlah sebagai sumber utamanya. Sedangkan orang-orang yang tinggal di daerah-daerah tandus seperti orang Badui, mereka selalu mengembara mendapatkan padang-padang rumput, guna memberi makan ternak mereka.

Orang-orang yang hidup di kota-kota seperti Mekkah dan Madinah, penghidupannya adalah berniaga dan melakukan keterampilan-keterampilan seperti pandai besi, pandai emas, pandai senjata, dan lain-lain.

E. CIRI-CIRI KHAS BANGSA ARAB JAHILIYAH

Yang dimaksud dengan ciri-ciri khas Bangsa Arab Jahiliyah dalam sub bagian ini adalah sifat-sifat, kebiasaan dan kepribadiannya.

Sebagaimana iklim dan suhu udara Jazirah Arab sangat panas, maka orang Arab pada umumnya berdarah panas dan cenderung pendendam. Mereka suka berperang dengan sesamanya, walaupun oleh perkara-perkara yang sepele, tetapi begitu pula mereka suka berdamai.

Sifat lain bagi Bangsa Arab yaitu suka meminum minuman memabukkan, berjudi, membungakan uang, dan lain sebagainya. Banyak orang merdeka menjadi budak, karena perlu membayar hutangnya. Hutang itu selalu menjadi berlipat ganda, ketika orang yang bersangkutan tidak mampu membayar tepat pada waktunya.

Di samping sifat-sifat yang tidak baik tersebut, terdapat pula sifat-sifat mereka yang mengandung kebaikan. Diantaranya Bangsa Arab umumnya gemar menghormati tamu, melindungi orang-orang yang datang meminta pertolongan kepada mereka. Kalau mereka sudah melindungi, maka tidak akan ada lagi yang menggangukannya sebelum ia dan keluarganya mati, maka orang yang dilindungi itu tidak akan terganggu apa-apa oleh yang

hendak mengganggunya dan juga mereka menghormati tetangga.²¹ Adapun kebiasaan-kebiasaan dan kepribadiannya adalah sebagai berikut.

1. Minum Minuman Keras

Minum tuak atau arak merupakan salah satu dari adat kebiasaan Bangsa Arab pada masa itu. Hampir rata-rata di antara mereka adalah peminum. Lantaran dari kegemaran mereka kepada minuman yang memabukkan, maka tidak sedikit macamnya minuman itu yang diproduksi oleh mereka.

Di antara salah satu cara mereka minum minuman tersebut ialah dengan bersama-sama dalam suatu pertemuan, yang di dalamnya juga disertai dengan perjudian. Dalam perjudian tersebut, siapa yang menang taruhan, akan segera memotong unta dari taruhan judinya. Demikian sampai beberapa puluh unta yang dipotong dalam sekali main atau minum. Apabila telah selesai berjudi, maka unta-unta yang telah dipotong dibagi-bagikan dagingnya kepada para fakir miskin, dan juga dimakan bersama-sama dan beramai-ramai, sambil dihibur oleh perempuan-perempuan penyanyi.²²

2. Perjudian

Judi atau bermain judi, adalah termasuk salah satu permainan yang sangat disukai oleh umumnya bangsa Arab di kala itu. Cara berjudi yang biasa dilakukan mereka di antaranya ialah bertaruh, dengan cara sebagai lotere seperti lotere unta telah disediakan sepuluh bilah kayu yang kecil-kecil, masing-masing dengan ditentukan mata dan diberi namanya:

- a. Al-Fadz
- b. Al-Tau um

²¹Zainal Arifin Abbas (dkk), *Pelajaran...*, hal. 111-112.

²²Moenawar Khalil, *Kelengkapan...*, hal. 53-54.

- c. Al-Raqib
- d. Al-Halis
- e. Al-Nafis
- f. Al-Musabbal
- g. Al-Mu'alla
- h. Al-Manih
- i. Al-Safih
- j. Al-Waghad

Di antara sepuluh undian ini, tujuh undian yang mendapat prysnya, sedangkan tiga lagi kosong tidak mendapat apa-apa. Bagi pihak yang menang mereka memotong seekor unta, dengan membagikan menurut bagian mereka masing-masing, akan tetapi nomor undian yang terakhir, yaitu nomor 8, 9, dan 10 kosong tidak mendapat apa-apa.²³

Kemudian, tiap-tiap orang yang telah mendapat undian yang berisikan bagian tertentu, mengambil bagiannya masing-masing, lalu orang-orang yang kebetulan mendapat undian yang kosong, mereka itulah yang harus membayar harga unta yang telah disembelih tadi. Dalam perjudian ini, terkadang sampai berpuluh-puluh unta yang mendapat kemenangan bagi mereka yang memperoleh bagiannya dan kemudian dibagikan pula pada fakir miskin. Di kalangan mereka, yang diutamakan adalah kebanggaan dan merasa mendapat kemuliaan. Judi seperti ini sangat digemari oleh mereka, orang-orang yang tidak ikut serta dalam perjudian tersebut dipandang rendah dan dianggap sebagai orang yang kikir oleh masyarakat, sehingga siapapun yang menikah dengan mereka (orang-orang yang tidak berjudi) juga dianggap sebagai orang yang paling hina.

3. Pelacuran

²³*Ibid.*

Pelacuran atau perzinahan di antara lelaki dan perempuan oleh bangsa Arab pada masa itu, adalah suatu perbuatan yang biasa, tidak menjadikan kerendahan derajat orang-orang yang mengerjakannya. Para perempuan lacur dengan terang-terangan membuka kedai pelacuran, dengan memasang bendera di depan rumahnya sebagai tanda tempat pelacuran tersebut.

Bagi orang-orang kaya (para hartawan) dibuat suatu tempat khusus, untuk menjual kehormatan hamba sahaya mereka kepada para lelaki, lalu hasil yang didapatkan oleh hamba sahaya akan diberikan pada tuannya masing-masing. Demikian pula dengan cara lain seperti seorang perempuan menyerahkan dirinya secara suka rela kepada seorang lelaki yang kuat atau gagah dan hartawan untuk dicampurinya dengan tujuan agar keturuannya nanti mempunyai keberanian sama halnya dengan kegagahan bapaknya.²⁴

Dengan demikian bahwa pelacuran adalah menunjukkan seolah-olah menjadi suatu kemegahan, dan pekerjaan secemar itu dianggap hal biasa. Lain halnya kaum lelaki mereka satu kelompok sampai sepuluh orang mencampuri seorang perempuan, layaknya isteri bersama. Apabila perempuan itu hamil, serta melahirkan anak dari hasil campuran beramai-ramai tersebut, maka anak itu diserahkan kepada laki-laki yang diinginkannya dan laki-laki tersebut harus menerima panggilan sebagai bapak dari anak tersebut.

Dari beberapa cara yang tertera di atas umumnya yang dikerjakan masyarakat Arab pada masa Jahiliyah.

4. Pencurian dan Perampokan

Memang soal mencuri dan merampok bukan saja menjadi problem pada masyarakat Arab zaman Jahiliyah, akan tetapi di

²⁴*Ibid.*, hal. 55-56.

masa sekarang pun hal ini terdapat di mana-mana, baik negara maju, berkembang maupun negara Islam. Demikian halnya pada masa Jahiliyah, pencurian dan perampokan adalah pekerjaan yang dianggap biasa, bukan seorang atau satu kabilah saja, tetapi telah umum dikerjakan oleh masyarakat Jahiliyah, yang mana juga dilakukan oleh golongan perempuan.

Perbuatan mencuri atau merampok itu biasa terjadi dari satu suku kepada suku lain, barang yang dirampok itu bukan saja harta benda, tetapi orang yang mempunyai harta pun menjadi target untuk ditawan. Tawanan tersebut dijadikan budak berlian, dan hamba sahaya perempuan dijual kepada orang lain.

Keadaan mencuri bagi bangsa Arab Jahiliyah sangat memuncak, pernah juga kecurian barang-barang yang amat berharga yang terletak di dalam Ka'bah, rumah suci yang dimuliakan oleh bangsa Arab di kala itu.²⁵

5. Kekejaman

Tentang kekejaman yang dilakukan oleh bangsa Arab pada masa Jahiliyah dapat dikatakan sampai melewati batas dengan tanpa prikemanusiaan. Kejam dan ganas yang amat sangat, baik kepada sesama manusia maupun kepada binatang. Menurut riwayat, bahwa di antara mereka itu amat kejam terhadap anak-anaknya sendiri yang perempuan, dengan mengubur hidup-hidup tanpa rasa kasih sayang secara kemanusiaan dan ada pula yang ditaruh di dalam peti, lalu diluncurkan dari tempat tinggi dan dilempari ke sungai-sungai.

Di antara mereka ada pula yang suka menyiksa musuhnya, dengan mengikatkan musuh itu kepada ekor kuda, lalu kuda itu dipukul dengan kuat agar kuda tersebut berlari dengan kencang, sehingga musuh yang tadi diikatkan ke ekor kuda pun mati.

²⁵*Ibid.*

Adakalanya musuh yang kalah, lalu disayati kulitnya, dipoting hidung, telinga dan bagian tubuh lainnya.

Adapula di kalangan masyarakat Jahiliyah menyiksa musuhnya dengan tidak memberikannya makanan dan minuman sampai musuh tersebut mati.²⁶

Demikian juga terhadap untanya sendiri, mereka menyiksa dengan mengikat di suatu kuburan, tidak memberi makan dan minum, sehingga unta tersebut mati karena lelah dan kehausan.

6. Kekotoran dalam Hal Makan dan Minum

Dalam urusan makan dan minum bagi masyarakat Jahiliyah pada masa itu, tidak mengenal baik buruknya, barang terlarang atau tidaknya, segala macam binatang boleh dimakan, sampai kepada binatang yang mati sendiri (bangkai) pun menjadi santapan mereka. Oleh karena itu, tidak ada yang dianggap kotor dan tidak ada rasa jijik, jika bertemu dengan binatang yang masih hidup dagingnya akan disayat, dibakar dan lalu dimakan. Sama halnya dengan binatang yang mati dipukul ataupun dicekik. Di antara mereka ada yang suka meminum darah binatang yang dibekukan. Hal itu menurut riwayat orang yang pertama sekali menghalalkan makan daging bangkai binatang ialah, Amr bin Lahyin, sehingga bangsa Arab pada masa Jahiliyah sangat kotor dalam urusan makan dan minum.²⁷

7. Tidak Memiliki Sopan Santun

Pada masa Jahiliyah, bangsa Arab umumnya tidak mempunyai kesopanan. Di waktu mengerjakan thawaf di musim Haji, baik laki-laki maupun perempuan, mereka dalam keadaan

²⁶*Ibid.*, hal. 57.

²⁷*Ibid.*

telanjang. Demikian pula di saat-saat mandi, yang sudah menjadi adat kebiasaan mereka.

Keadaan bangsa Arab masa itu hampir rata-rata tidak mempunyai kesopanan dan melanggar tata kesusilaan.²⁸

8. Pertengkaran dan Perkelahian

Menurut sebuah riwayat, pertengkaran dan perkelahian masyarakat Jahiliyah dapat menimbulkan peperangan yang disebabkan pertengkaran mulut, perkelahian dan perselisihan dalam perkara-perkara kecil, seperti perkelahian antar suku, kabilah, dan seseorang di antara mereka. Hal itu dapat terjadi pertumpahan darah dan peperangan yang dahsyat, misalnya Perang Dahis, memakan waktu empat puluh tahun lamanya; Perang Basus, antara suku Kulaib bin Wail dengan seorang perempuan yang memiliki unta, akhirnya terjadilah peperangan yang hebat, Kulaib bin Wail mati terbunuh dalam peperangan tersebut.

Adapula mengenai perkara unta, kuda, kambing dan lantaran orang perempuan dari hina menghinakan. Dalam riwayat sejarah, terjadi peperangan saudara di kalangan bangsa Arab di Jazirah Arab masa Jahiliyah (sebelum Isam), ada sejumlah 132 kali banyaknya, pada masa antara 40-50 tahun sebelum Islam.²⁹

Demikian riwayat singkat sifat-sifat, kelakuan dan kebiasaan bangsa Arab pada masa Jahiliyah yang dapat penulis uraikan. Seperti halnya tentang riwayat kelakuan, perbuatan dan kejahatan mereka pada kaum wanita dan anak-anak perempuan, yang terkenal amat ganas dan buas.

F. KEPERCAYAAN MASYARAKAT JAHILIYAH

²⁸*Ibid.*, hal. 58.

²⁹*Ibid.*, hal. 59.

1. Mempercayai/Menyembah Malaikat

Sebahagian di antara masyarakat Jahiliyah, ada yang menuhankan kepada Malaikat. Mereka menganggap bahwa para Malaikat itu sebagai wakil Tuhan, untuk memberikan segala sesuatu yang dikehendaki oleh manusia, oleh sebab itu mereka dalam menyembah kepada Tuhan juga mempercayai kepada Malaikat, bahkan ada di antara mereka yang menganggap bahwa para Malaikat itu putrera-putera dari Tuhan.³⁰

Allah Swt. berfirman:

إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسْمُونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْإِنْسِي

Sesungguhnya orang-orang yang tiada beriman kepada kehidupan akhirat, mereka benar-benar menamakan Malaikat itu dengan nama perempuan. (Al-Najm (53): 27)³¹

2. Mempercayai Jin-Jin, Ruh, dan Hantu

Selanjutnya, di antara mereka ada yang memandang Jin, ruh-ruh para leluhur yang telah meninggal dunia itu berhubungan langsung dengan para Malaikat, karena Malaikat itu mempunyai hubungan keturunan kepada Tuhan. Dengan sebab itu, mereka mempercayai jin, ruh dan hantu-hantu. Ada juga di antara mereka yang menghormati beberapa tempat yang dipandang sebagai tempat jin, yang terkenal waktu itu seperti "Darahim". Mereka selalu mengadakan korban di tempat tersebut, agar mereka

³⁰*Ibid.*, hal. 46.

³¹Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, (Jakarta: t.tt, 1982/1983), hal. 873.

terhindar dari bencana yang didatangkan oleh makhluk gaib tersebut.

Dari ketakhayulan mereka kepada makhluk-makhluk itu, seperti hantu hantu jalanan yang berkeliaran di padang pasir, yang kerjanya suka mengganggu orang-orang dalam perjalanan disebut hantu "*Ghaul, Shu'alat* (hantu perempuan), *Aamir* (hantu yang suka bergaul dengan manusia), *Ruh* (hantu yang suka mengganggu anak-anak), *Syaitan* (hantu yang sedikit jahat), *Ifriet* (hantu yang lebih jahat)."³²

Selanjutnya, kepercayaan mereka pada tukang-tukang sihir, dan kahin-kahin. Para kahin ini dipandang oleh mereka sebagai ahli tilik yang dapat membuat tangkal-tangkal atau jimat untuk menolak malapetaka, dan memberitakan kejadian yang akan datang, tempat menanyakan satu-satu sebab kesusahan yang telah datang dan yang akan datang, yang dapat memberikan petunjuk-petunjuk untuk mengharapkan hal-hal yang diinginkan dan memutuskan perkara-perkara yang terjadi di antara orang-orang yang berkelahi.

Menurut riwayat, kepercayaan mereka terhadap kahin adalah salah satu yang sangat penting, oleh sebab kahin itu ada mempunyai sahabat yaitu syaithan atau jin, yang dapat memberikan segala sesuatu kepada mereka. Kahin bukan saja orang laki-laki, tetapi banyak pula dari kalangan perempuan. Dengan kepercayaan kepada kahin-kahin tukang sihir itu, maka banyaklah terbit takhyul dan kufarat dalam kalangan mereka, karena mereka berkeyakinan, apa saja yang dikatakan dan diberitakan kahin-kahin itu dianggap benar.

Di antaranya, penulis menguraikan dari takhyul bangsa Arab pada masa itu:

³²Moenawar Khalil, *Kelengkapan...*, hal. 47.

- a. Mereka berkeyakinan, bahwa barang siapa mencela berhala “Laata” atau “Uzza”, ia akan mendapat penyakit Sufak.
- b. Apabila seseorang telah mati, maka ruhnya itu menjadi seekor burung yang disebut “Hammah”
- c. Mereka melarang keras membunuh ular, karena apabila ular itu mati, nanti hantu ular itu akan datang membalas
- d. Dalam perut manusia ada seekor ular, dan ular itulah yang menggigit dalam perut sewaktu orang merasa lapar
- e. Kalau orang sesat di jalan, maka kain yang dipakainya, harus dibalikkan pemakaiannya, agar tidak kembali tersesat
- f. Mereka biasa memakai cincin dari besi dan tembaga dengan kepercayaan akan menambah kekuatan
- g. Kalau mereka hendak berpergian jauh, hendaklah diikat satu simpulan kepada salah satu pohon kayu, dan kalau mereka kembali maka simpulan itu dilihat dulu. Jika terlihat terbuka, itu menunjukkan bahwa isterinya telah berlaku serong selama ditinggalkan berpergian
- h. Kalau kebetulan musim kemarau, maka diikatkanlah rumput-rumput kepada ekor-ekor kambing, lalu dibakarnya. Dengan demikian, mereka percaya penuh bahwa hujan akan turun
- i. Kalau mereka hendak berjalan, lebih dahulu mereka melihat ke arah burung terbang, bila terbangnya ke kanan, itu pertanda perjalanannya baik; jika terbangnya ke kiri, mak aitu menunjukkan kesialan yang akan jatuh menimpanya.³³

Mengenai hal ini, Akramah mengatakan:

Kami pernah duduk bersama Ibnu Abbas, (pada suatu hari), maka tiba-tiba terbanglah seekor burung sambil memekik, lalu salah seorang dari kelompok itu berkata: semoga baik, semoga baik! Lantas Ibnu Abbas juga berkata: tidak ada kebaikan dan kejahatan.³⁴

³³*Ibid.*, hal. 51.

³⁴Muhammad bin Abdul Wahab, *Kitab al-Tauhid*, (Beirut: Dar al-

3. Kepercayaan Terhadap Bintang-Bintang

Sebahagian di antara bangsa Arab Jahiliyah ada yang mempercayai bintang-bintang, matahari dan bulan. Mereka menganggap bahwa kesemuanya itu diberikan kekuasaan penuh oleh Tuhan untuk mengatur alam yang luas ini, dan bintang itu menyembah Tuhan pula. Sebab itu sepantasnya bintang dihormati dan dipercayai. Demikianlah kepercayaan mereka terhadap bintang-bintang.³⁵

4. Mempercayai Berhala-Berhala

Masyarakat Jahiliyah pada umumnya menyembah berhala, kepada berhala itulah mereka meminta pertolongan, mengorbankan hewan, bahkan anak mereka sendiri, seperti Abdul Muthalib yang bernazar hendak mengurbankan anaknya Abdullah.

Adapula dengan cara "Azlaam", yaitu dengan beberapa bilah kayu dihadapan berhala-berhala untuk dipergunakan menengok keuntungan dan kemalangan seseorang yang akan berpergian, yang pada tiap-tiap kayu itu ada tanda "ya" atau "tidak". Menurut keterangan lain azlaam ialah kayu yang diperbuat masyerupai anak panah, tetapi tidak sepenuhnya serupa, bagi azlaam tidak diberi berbulu dan tidak bermata, hanya bentuk saja yang serupa anak panah, lainnya tidak.³⁶

Adapun cara lain yang mereka lakukan untuk memuliakan berhala-berhala adalah dengan melepaskan hewan-hewan mereka atas nama berhala, jika disembelih hewan tersebut, darahnya disapukan kepada berhala-berhala. Ada juga beberapa macam binatang (unta) yang paling dihormati oleh mereka diberi

'Arabiyah, t.t), hal. 53.

³⁵Moenawar Khalil, *Kelengkapan...*, hal. 47.

³⁶*Ibid.*, hal. 48.

nama ialah Bahierah, yaitu unta betina yang air susunya disediakan khusus untuk berhala; Shaibah, yaitu unta betina yang dimerdekakan untuk berhala; Washielah, yaitu unta betina beranak betina pada pertama kalinya dan kedua kalinya, dan unta Haam, yaitu unta jantan yang sudah melakukan perkawinan beberapa kali menurut adat yang telah biasa dilakukan oleh mereka. Bahkan unta-unta tersebut disamakan dengan berhala mereka. Sebahagian dari bangsa Arab zaman Jahiliyah ketika itu ada yang mempercayai (menyembah) berhala-berhala atau arca-arca yang dibuat dari logam bumi atau kayu dan batu.

Sepanjang riwayat, sebab adanya sebahagian di antara mereka yang menyembah berhala atau arca, pada mulanya mereka terlalu memuliakan Masjidil Haram, Ka'bah dan tiap kali menziarahi ke tanah suci Mekkah untuk menjalankan syari'at Nabi Ibrahim dan Nabi Ismail. Akan tetapi lama kelamaan mereka membawa pulang batu-batu tersebut, dan adapula yang membuat gambar-gambar patung, berhala dan arca-arca dari tepung seperti halnya berhala-berhala yang ada di tanah suci, setelah itu lama kelamaan mereka berhenti mengelilingi batu-batu itu (mengerjakan thawaf di Ka'bah). Kemudian, mereka menjadi lebih tertarik untuk menyembah batu atau berhala tersebut yang kemudian lupa akan ajaran Nabi Ibrahim dan Ismail yang benar.³⁷

Menurut pendapat lain bahwa yang menyebabkan masyarakat Jahiliyah mempercayai (menyembah) berhala adalah dikarenakan 'Amr bin Lahyin dari suku Bani Khuza'ah yang telah berhasil membuat dan merebut kekuasaan untuk memelihara Ka'bah dan menguasai kota Mekkah dari tangan Jurhum. Amr bin Lahyin pergi ke luar daerah (Balqa'), di sana dilihatlah masyarakat negeri itu menyembah berhala, lalu Amr bin Lahyin terpengaruh dengan keadaan mereka itu,

³⁷*Ibid.*, hal. 48-54.

maka ketika hendak pulang dari sana, dibawa pulanglah satu berhala besar yang namanya "Hubal".³⁸

G. TUHAN DAN WUJUD-NYA

Bila kembali membuka lembaran kitab-kitab *tarikh* (sejarah), akan diketahui bahwa bangsa Arab di sekitar Jazirah (semenanjung) Arabia pada masa Jahiliyah sebelum adanya Nabi Muhammad Saw., mereka sudah mengerti akan ke-Esa-an Tuhan, sudah mengenal akan ketuhanan Allah. Tegasnya, mereka sudah menganut paham monotheisme, atau mereka pada umumnya sudah menganut agama yang menuhankan Allah (tauhid). Karena pada umumnya, mereka sudah kerap kali kedatangan dakwah para Rasul utusan Allah yang menyampaikan kepada mereka untuk menyembah (beribadah) kepada Tuhan yang Maha Esa semata, jangan sampai mempersekutukan Dia dengan selain-Nya. Peristiwa ini terjadi sejak abad ke 12 sesudah masa Nabi Adam as.³⁹

Menurut riwayat bahwa di antara para utusan Allah, yang datang berdakwah kepada bangsa Arab sejak masa-masa yang silam cukup banyak, teristimewa sekali ialah Nabi Ibrahim as dan anaknya Ismail as sedangkan sebelum keduanya ini memang telah lebih dahulu datang para Rasul yang lain seperti Hud, Shalih dan lain-lain sebagainya.

Nabi Ibrahim as telah pindah ke negeri Mekkah dengan isteri dan anaknya Ismail. Setelah Nabi Ibrahim as berdiam di sana dan memperbaiki rumah suci (Ka'bah), beliaupun menyampaikan dakwahnya kepada segenap penduduk di sekitar Hijaz sampai hari wafatnya. Setelah beliau wafat maka Nabi Ismail melanjutkan

³⁸*Ibid.*, hal. 46-49.

³⁹Bey Arifin, *Rangkaian Cerita dalam al-Qur'an*, (Surabaya: al-Ma'arif, 1971), hal. 40-41.

tugas ayahnya, menjadi utusan Allah kepada segenap penduduk di tanah Arab, dan seruan Nabi Ismail ketika itu diterima baik oleh bangsa Arab pada umumnya. Mereka mengikuti agama Nabi Ibrahim as yang mentauhidkan dan menyembah Tuhan yang Maha Esa.⁴⁰

Akan tetapi setelah beberapa puluh tahun kemudian agama Nabi Ibrahim dan Ismail yang suci itu diputar balikkah, diubah, ditambah dan dikurangi oleh para pengikut agama itu sendiri, sehingga akhirnya agama monotheisme itu tinggal nama saja, tidak ada pengikutnya lagi kecuali segelintir orang saja yang tetap setia menganut dan mempercayainya sampai menjelang lahirnya Nabi Muhammad Saw.⁴¹

Di antara tokoh-tokoh aliran Hanafiyah, yang dapat dijumpai adalah sebagai berikut:

1. Qis bin Sa'idah al-Iyadi
2. Zaid bin Amr bin Nufail
3. Umayyah bin Abu Solt
4. Abu Qeis Sharmah bin Abu Nas
5. Khalid bin Sinan
6. Waraqah bin Naufal
7. Ubaidillah bin Jahsy
8. Usman bin Huwairist
9. Amr bin'Abasah al-Salmi
10. Amir bin Torb
11. Aktsam bin Shoifi bin Ribah
12. Syaibahtul Hamdi bin Hisyam (Abdul Muthalib).⁴²

⁴⁰Moenawar Khalil, *Kelengkapan Tarikh Nabi Muhammad Saw*, Jilid Ia, (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), hal. 41-42.

⁴¹*Ibid.*, hal. 42.

⁴²Moh. Nabbhan Husein, "Aliran Hanafiyah Sebelum Islam", dari *Majalah Suara Mesjid*, No. 42, 1 Juli 1986, (Jakarta: Yayasan al-Hilal, 1986), hal. 31.

Mereka berusaha memperjuangkan nilai-nilai kebenaran sebagaimana yang diajarkan oleh Nabi Ibrahim as dengan meneliti kitab-kitab suci yang masih asli baik dalah Turat, Zabur, atau Injil serta dokumen-dokumen sejarah lainnya.

Bahkan sebagian sahabat senior seperti Abu Bakar, Umar, Khadijah, dan putra-putra Abdul Muthalib, pada mulanya mereka adalah pengikut aliran Hanafiyah malah Nabi Muhammad Saw. pun sebelum menjadi Nabi termasuk penganut pandangan ini, dengan ciri-cirinya:

1. Tidak menyembah patung berhala
2. Tidak melakukan perbuatan zina
3. Tidak memberikan sesajian kepada berhala-berhala
4. Menjalankan ibadah Haji dan Umrah.⁴³

Di kalangan para penguasa Mekkah ajaran Hanafiyah mengenai pendiriannya seperti terlihat dalam ungkapan-ungkapan pemuka mereka sebagaimana tersebut di bawah ini:

Qais bin Sa'idah pernah mengatakan pendiriannya dalam salah satu pidatonya di 'Ukaz sebagai berikut:

أيها الناس، اجتمعوا واسمعوا وعوا، وإذا وعيتم فانتعوا، إنه من عاش مات، ومن مات فات، وكل ما هو أت
أت... أقسم بالله للاحاث ولائنا، إن الله ديناً أحب من دينكم الذى أنتم عليه. مالى أرى الناس يذهبون
ولا يرجعون؟ أرضوا بالمقام فقاموا؟ أم تركوا فناموا؟ كلاً ورب الكعبة ليعودن ماباد، ولئن ذهب ليعودن يوماً كلاً
بل هوأله واحد. ليس بمولود ولاوالد، أعاد وأبدى. وإليه المأب غداً.⁴⁴

Wahai manusia, berkumpullah, dengarkan dan perhatikan. Jika kamu telah memperhatikan, maka selanjutnya camkan dalam hatimu; siapa yang hidup, pastilah mati. Siapa yang telah mati, berarti berlalu. Apa yang akan datang, pastilah

⁴³*Ibid.*, hal. 32.

⁴⁴*Ibid.*, hal. 33.

tiba... Aku bersumpah dengan nama Allah, tidak untuk percuma dan tidak untuk mencari dosa; Bahwa sesungguhnya Allah mempunyai satu agama yang lebih disukai ketimbang agama yang kamu anuti sekarang... Aku melihat manusia pergi (mati) dan mereka tidak kembali lagi. Aku bertanya-tanya lalu mereka menetap di sana? Ataukah mereka dibiarkan begitu saja, lalu mereka tertidur? Tidak begitu adanya. Demi Tuham pemilik Ka'bah ini: sesungguhnya apa yang telah binasa itu pasti akan kembali. Dan orang yang telah mati itu pasti akan kembali (bangkit) di suatu hari. Memang begitulah, Dia (Allah) itulah Tuhan yang Esa. Tiadalah Ia diperanakkan dan tidak pula memperanakkan. Dialah yang mengembalikan dan melahirkan menyatakan, dan kepada-Nya pula semua akan kembali esok hari.

Selanjutnya Zaid bin 'Amr bin Nufail, ia berpidato:

يامعشر قريش! والذى نفس زيدبن عمرو بيده: ما أصبح منكم أحد على دين إبراهيم غيرى

Wahai kaum Quraisy, Demi Allah yang nyawa Zaid ada di tangan-Nya; tak seorang pun di antara kalian menganuti agama Ibrahim as selain aku.

اللهم لو أنى أعلم أى الوجوه أحب إليك عبدتك ولكنى لا أعلمه

Ya Allah, seandainya aku tahu jalan yang lebih Engkau sukai bagi ibadahku kepada-Mu, niscayalah aku laksanakan ibadah itu. Tapi sayang aku tidak mengetahu.

Ibnu Sa'ad meriwayatkan dari Abi Malikah dari Hajar bin Abu Ihab, ia mengatakan:

رأيت زيد بن عمرو وهو يراقب الشمس. فإذا زالت إستقبل الكعبة فصلُّ ركعة بسجدة⁴⁵

Aku melihat Zaid bin 'Amr mengamati jalannya matahari. Tatkala matahari terbenam, ia menghadap Ka'bah lalu mengerjakan shalat satu rakaat dengan dua kali sujud.

Setelah itu beliau berkata:

هذه قبلة إبراهيم وإسماعيل، لا أعبد حجرا ولا أصلى له، ولا أكل ما ذبح له، ولا أستقسم الأضلام.⁴⁶

(Ka'bah) inilah kiblat Nabi Ibrahim dan Ismail. Aku tidak mau menyembah batu, dan aku tidak bersembah yang kepadanya. Aku haramkan memakan korban yang disajikan kepada berhala, dan aku tidak melakukan ramalan atau undian nasib.

Dari penjelasan di atas dapat dipahami bahwa Tuhan dan wujud-Nya, dalam pandangan masyarakat Jahiliyah, adalah diyakini dan diakuinya, khususnya bagi golongan Hanafiyah pengikut Nabi Ibrahim dan Nabi Ismail. Maka pengikut ini hanya sebahagian kecil dari masyarakat Jahiliyah yang mana mereka terikat dengan ajaran-ajaran agama Nabi Ibrahim dan Ismail puteranya.

Dari itu, Tuhan dan ke-Esa-an-Nya suatu pengakuan mereka yang sudah ada dengan sendirinya dalam hati sanubari setiap manusia, sebab sudah ditanamkan oleh Allah sebelum kita dilahirkan ke muka bumi ini, bahwa mereka mengakui Tuhan itu Maha Esa, wujud diri-Nya tanpa memerlukan orang lain.

Jadi keyakinan mereka terhadap adanya Allah yang menciptakan langit dan bumi, dan ke-Esa-an-Nya seperti

⁴⁵*Ibid.*, hal. 34.

⁴⁶*Ibid.*

terangkum dalam syair-syair Jahily sebagaimana Zaid bin Naufal mensinyalirkan dalam syairnya, yaitu:

أربا واحدا أم ألف رب ادين إذا تقسمت الأمور عزلت اللات والعزى جميعا كذلك يفعل الجلد الصبور.⁴⁷

Apakah Tuhan itu satu atukah seribu Tuhan? Apakah itu agama bila perkara terbagi-bagi? Aku akan menyingkirkan Lata dan 'Uzza seluruhnya sebagaimana yang membersihkan (mengerjakan, pembersihan kulit).

Begitu juga Umayyah bin Abi al-Salt, yang mengatakan dalam syairnya:

كل دين يوم القيامة عندالله الادين الحنيفة بور

Semua agama di hari kiamat adalah tidak diterima di sisi Allah terkecuali agama Hanief (tauhid)

Selanjutnya dalam syairnya yang lain ia mensinyalirkan bahwa:

هو الله بارى الخلق واليخلق كلهم امءله صلوعا جميعا واعبد.. ان الأنام ربما يا الله كلهم. هو السليط نوق الأرض مستطر.⁴⁸

Dia-lah Allah yang menciptakan semua makhluk seluruhnya patuh kepada-Nya dan aku menyembah-Nya. Sesungguhnya seluruh manusia adalah pemeliharaan Allah. Dia adalah berkuasa di atas permukaan bumi.

Bila kita perhatikan dalam syair-syair Jahily di atas, jelaslah bahwa pada mulanya bangsa Arab Jahiliyah mengakui dan meyakini adanya Allah Swt. sebagai Tuhan yang Maha Esa yang

⁴⁷Moenawar Khalil, *Kelengkapan...*, hal. 45-46.

⁴⁸Harun Nasution, *Filsafat Agama*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hal.

menciptakan alam semesta ini. Ajaran ini berasal dari ajaran agama Hanief yang dikembangkan oleh Nabi Ibrahim dan puteranya Ismail as.

Demikian segelintir manusia yang mendapat petunjuk dan ilham dari Allah Swt., akan senantiasa berpendirian teguh kepada Tuhan yang Maha Esa, tidak berserikat dengan-Nya oleh sesuatu apapun.

selanjutnya, kepercayaan masyarakat Jahiliyah ini mengalami perkembangan, dari ajaran (akidah) monotheisme murni berubah menjadi politeisme (musyrikin). Sebab dalam beribadah dan menyembah Allah tidak lagi secara langsung ditujukan semata-mata kepada-Nya, akan tetapi mereka mengadakan berbagai perantara, dengan tujuan untuk menghampirkan diri mereka itu kepada Tuhan. Perantara itu adalah berupa patung-patung dewa atau berhala-berhala. Ini merupakan alat penghubung menyembah Allah dan mendekatkan diri kepada-Nya. Sebagaimana diterangkan dalam firman Allah Swt.:

مانعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى

Tidaklah kami menyembah mereka itu (berhala-berhala), melainkan adalah supaya mereka mendekatkan kami kepada Allah, sehingga menjadi dekat.⁴⁹

Ibrahim Surty menjelaskan bahwa orang Arab pada zaman Jahiliyah menganut paham politeisme, membuat dewa-dewa dan dewi-dewi yang dianutnya, mereka membuat patung-patung berdasarkan khayalan dan kesukaan masing-masing dan biasa ditempatkan di dalam Ka'bah. Bagi yang tidak sempat pergi ke Mekkah, biasanya mereka punya patung di kota mereka sendiri,

⁴⁹Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, (Jakarta, 1982/1983), hal. 745.

akhirnya Ka'bah menjadi tempat kediaman sekitar 360 patung atau dewa.⁵⁰ Sebagaimana telah disebutkan dalam bab dua bahwa sepanjang riwayat dapat diketahui tentang sebab-sebab bangsa Arab Jahiliyah menyembah berhala, kebanyakan dari mereka terlalu memuliakan Masjidil Haram dan Ka'bah setiap kali mereka menziarahi tanah suci Mekkah untuk mengerjakan ibadah Haji menurut syari'at Nabi Ibrahim, mereka kembali dengan membawa batu-batu yang ada di sana ke negeri mereka masing-masing.

Kemudian batu-batu itu di mana saja mereka berhenti lalu ditaruhnya di tempat yang istimewa, lalu batu-batu itu dikelilingi oleh mereka sebagaimana biasa mereka thawaf mengelilingi Ka'bah. Mereka mengerjakan yang demikian dengan tujuan hendak mengambil berkah dengannya. Namun kemudian, lama kelamaan tertariklah mereka itu menyembah berhala dan batu-batu itu, dan mereka melupakan pimpinan agama yang sebenarnya pada saat itu yaitu Nabi Ibrahim dan Nabi Ismail.⁵¹

'Amr bin Lubayyi (ada yang menyebutkan 'Amr bin Lahyein), seorang dari Banu Khuza'ah yang telah dapat merebut kekuasaan atas Ka'bah dan kota Mekkah dari tangan orang Jurhum, ia pergi ke Balqa' (daerah Palestina). Di sana ia melihat penduduknya menyembah berhala, arca-arca dan sebagainya. Karena itu ia tertarik hatinya dan terpengaruh oleh keadaan mereka. Akhirnya ia mengikuti kelakuan mereka tersebut. Oleh karena itu, ketika dirinya pulang dari sana dibawanya satu berhala besar yang bernama "Hubal".⁵² Sesampainya di Mekkah,

⁵⁰M. Ibrahim H. I. Surty, *al-Qur'an Membasmi Syirik*, Alih bahasa Abdur Rahman Ahmed, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1987), hal. 39.

⁵¹Moenawar Khalil, *Kelengkapan...*, hal. 47-48.

⁵²Berhala Hubal itu dibuat dari batu akik merah, bentuknya seperti manusia, tangannya yang sebelah kanan telah patah, kemudian setelah menjadi berhala kaum Quraisy lalu mereka membuatkan tangan dari emas sebagai ganti bagian yang telah patah tersebut. Menurut riwayat lain, Hubal itu diletakkan

berhala itu diletakkannya di sisi Ka'bah, kemudian dipuja dan disembahnya. Ketika itu ia berseru kepada segenap penduduk di Hijaz untuk menyembah berhala yang besar itu. Terutama kepada orang-orang yang sedang mengerjakan Haji dari segenap penjuru tanah Arab. Maka seruannya itu pun berpengaruh, dan lambat laun banyaklah di antara penduduk yang ikut menyembah berhala.

Patung Hubal adalah salah satu patung besar orang Quraisy di dekat sumur al-Akhsab yang terletak di pusat kota Makkah. Orang pada zaman itu diminta menyembah kepadanya dan kapan saja, bilamana seseorang pulang dari perjalanan, ia diminta untuk mengunjunginya. Karena dewa yang ada atau pada patung ini dipandang sebagai dewa yang menurunkan rezeki bagi manusia.

Al-Lata ialah patung yang terletak di kota Thaif. Nama al-Lata berasal dari kata Allahah, Allat adalah nama Tuhan jenis feminin.

Al-Uzza, berasal dari kata *'izzah* yang berarti salah satu dewi pemimpin orang Quraisy. Tempatnya di Huras, tepatnya di lembah sungai Nakhlah, antara kota Makkah dan Thaif.

Al-Manat, berasal dari kata *maniyah* yang berarti nasib, yaitu dewi yang menentukan nasib manusia. Pada masa Jahiliyah, orang-orang yang menyembah dewa ini adalah dari kabilah Khuza'ah, Aus, dan Khazraj di Madinah. Orang-orang berziarah kepadanya dan juga memberi korban serta permohonan kepadanya.⁵³

didalam Ka'bah dan dijadikan berhala yang paling besar di dalam dan di luar Ka'bah.

⁵³M. Ibrahim H. I. Surty, *al-Qur'an...*, hal. 39-40.

Di antara patung-patung yang banyak, maka tiga inilah yang dipandang lebih mulia dan berkuasa dari yang lainnya. Sehingga apabila mereka melakukan thawaf mengelilingi Ka'bah, orang-orang Arab Jahiliyah membaca:

والآت والعزى ومناة الثالثة الأخرى فاتخذ الغرانيق العلى وإشفاعتهن لترنجي

Al-Lata, Uzza, Manata dan selain tiga itu mereka mendapat pujian yang tinggi, sesungguhnya bantuan mereka sangat diharapkan.⁵⁴

Selain dari itu, ada juga patung-patung lain, antara lain "Wadd", yaitu patung yang berbentuk manusia. Secara khusus patung ini disembah oleh kabilah banu Kalb, terletak dekat Dumatue Jandal. Suwa' patung yang terletak di Ruhat dekat kota Yunku' dan disembah oleh orang-orang dari suku Hudhayl. Yaghut, adalah patung dalam bentuk singa yang terletak di kota Yursh antara Yaman dan Hijaz. Disembah oleh suku Banu Anam, suatu cabang dari kabilah Tayun, Madly dan Quraisy. Ya'uq, adalah patung dalam bentuk kuda, yang disembah oleh orang Khayman, suatu cabang dari suku Hamdan. Adapun "Nasr" adalah patung dalam bentuk burung Hering, yang disembah oleh suku Dhul-Kali. Patung ini terletak di kota Balkha.⁵⁵

Mengenai patung-patung tersebut, terangkum dalam Firman Allah Swt.:

وقالوا لاتدرن الهتكم ولا تدرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا (نوح : ٢٣)

Dan mereka berkata: jangan sekali-kelai kamu meninggalkan (penyembahan) Tuhan-Tuhan kamu dan

⁵⁴Harun Nasution, *Filsafat...*, hal. 39-40.

⁵⁵M. Ibrahim H. I. Surty, *al-Qur'an...*, hal. 40.

jangan pula sekali-kali kamu meninggalkan (penyembahan) Wadd, Suwa, Yaghuts, Yau'q dan Nasr.⁵⁶

Dalam ayat yang lain:

أفرءيتم الات والعزى. ومان ة الثالثة الأخرى (النجم: ١٩-٢٠)

Maka apakah patut kamu (hai orang-orang musyrik) menganggap al-Latta dan al-Uzza, dan Manat yang ketiga yang paling terkemudian (sebagian anak perempuan Allah).⁵⁷

Sebenarnya lima patung itu adalah manusia biasa yang sangat taqwa, yang pernah hidup di zaman Nabi Nuh as setelah meninggal dunia, dibuatlah simbol-simbol dalam bentuk mereka dan diberi nama-nama mereka yang asli. Setelah beberapa lama, orang mulai menyangka, karena orang-orang itu sangat taat kepada Allah dan doa-doa mereka selalu dikabulkan oleh Allah Swt., maka pantaslah mereka dijadikan perantara dalam menyembah simbol-simbol itu.

Demikianlah asal mulanya penyembahan terhadap berhala di Tanah Arab, terutama di Mekkah pada masa Jahiliyah sepeninggalan Nabi Ibrahim dan Ismail as dan selanjutnya lama kelamaan berhala itu bertambah banyak, sehingga terpaksa diletakkan di sekeliling Ka'bah.

Berdasarkan keterangan di atas dapatlah diketahui bahwa orang-orang Arab Jahiliyah mempercayai bahwa Tuhan memang ada dan Maha Esa, Dia-lah yang menciptakan alam semesta ini. Namun dalam penyembahan dan pengabdian kepada-Nya, Tuhan itu digambarkan dalam bentuk dewa, karena itu mereka

⁵⁶Departemen Agama RI, *Al-Qur'an...*, hal. 980.

⁵⁷*Ibid.*, hal. 872.

menyambah patung-patung/ berhala dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah Swt.

H. BUKTI-BUKTI WUJUD TUHAN

Untuk memperjelas bukti-bukti wujud Tuhan, dalam paham Bangsa Arab Jahiliyah sebelum kedatangan Islam, ada baiknya kita menyorot unsur-unsur yang mendorong mereka melakukan penyembahan dan peribadatan kepada Tuhan dengan menggunakan berhala-berhala dan benda-benda lainnya.

Sebenarnya manusia merasa bahwa ada kekuatan tersembunyi yang tidak dapat dikenal dan diketahuinya. Kekuatan itu ialah kekuatan yang menyebabkan bergerak dan berlakunya alam ini, menurut gerak dan perjalanan yang teratur dan harmonis. Perasaan ini tertanam dalam jiwa manusia, tidak akan dapat dibuang, dikikis dan lenyapkan, karena telah menjadi sifat pembawaan manusia sehingga ada di antara filosof berkata:

Sesungguhnya pengertian manusia terhadap Allah itu adalah mudah sama sekali, setiap orang pun mengerti dan mengetahui adanya Allah. Dan pengetahuan manusia terhadap Allah itu ialah dengan jalan adanya perasaan yang dipunyai oleh tiap-tiap manusia, itulah dia mantiq dan qiyas (logika dan membanding-bandingkan).⁵⁸

Perasaan yang pertama inilah yang mendorong bangsa Arab Jahiliyah mengabdikan kepada Allah dan mengakui Allah juaah yang menjadikan langit dan bumi, dan memberi rezeki kepada hamba-hamba-Nya. Sebagaimana tersebut dalam ayat-ayat al-Qur'an sebagai berikut, Surah Yunus ayat 31.

⁵⁸M. Thaif Thahir Abdul Mu'in, *Ilmu Kalam*, Cet. III, (Jakarta: Wijaya, 1975), hal. 56.

قُلْ مَنْ يُزِقُّكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ

Katakanlah: “Siapakah yang memberi rezki kepadamu dari langit dan bumi, atau siapakah yang kuasa (menciptakan) pendengaran dan penglihatan, dan siapakah yang mengeluarkan yang hidup dari yang mati dan mengeluarkan yang mati dari yang hidup dan siapakah yang mengatur segala urusan?” Maka mereka akan menjawab: “Allah”. Maka katakanlah: “Mengapa kamu tidak bertakwa (kepada-Nya)?”⁵⁹

Demikian juga dalam ayat lain, yaitu surah al-Ankabut ayat 61, Allah Swt. menceritakan pengakuan mereka:

وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ

Dan sesungguhnya jika kamu tanyakan kepada mereka: “Siapakah yang menjadikan langit dan bumi dan menundukkan matahari dan bulan?” Tentu mereka akan menjawab: “Allah”, maka betapakah mereka (dapat) dipalingkan (dari jalan yang benar).⁶⁰

Perasaan ketuhanan semacam ini merupakan perasaan yang benar karena sesuai dengan tuntutan fitrah manusia, yang bertumbuh dalam kalangan bangsa Arab golongan Hunafa’ (hanief). Mereka beranggapan bahwa jalan mengenal Allah itu harus melalui perantara yang berupa manusia, akan tetapi derajatnya tentang kesucian, kemaksuman dan lain-lain lebih tinggi daripada alam rohani. Mereka itu adalah para Nabi dan Rasul-rasul Allah yang mulia.

⁵⁹Departemen Agama RI, *Al-Qur’an...*, hal. 311.

⁶⁰*Ibid.*, hal. 637.

Dengan ketinggian rohaniyahnyalah ia membina wahyu dari Allah dan dengan kemanusiaannya ia menyampaikan wahyu-wahyu itu kepada manusia. Besar kemungkinan, inilah yang diisyaratkan dalam al-Qur'an.

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ

Katakanlah: Sesungguhnya aku ini manusia biasa seperti kamu, yang diwahyukan kepadaku: "Bahwa sesungguhnya Tuhan kamu itu adalah Tuhan yang Esa".⁶¹

Golongan Hunafa' (hanief) pada masa Jahiliyah sebenarnya merupakan golongan yang terbesar yang mengikuti agama Nabi Ibrahim, bahkan agama yang dibawa oleh Nabi-nabi sesudahnya dan paralel dengan apa yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw., karena rukunnya yang terpenting adalah tentang ketauhidan (pengesaan Allah).

Mengenai pembuktian wujud Tuhan pada golongan ini sebenarnya sama sebagaimana yang dilakukan oleh Nabi Ibrahim, yakni di samping berpedoman kepada petunjuk dari wahyu Allah sendiri, juga melalui dalil kosmologi dan penalaran terhadap benda-benda angkasa.

Dalam hal ini al-Qur'an menceritakan sebagai berikut:

وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ. فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْإِفْلِينَ. فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ. فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ

Dan demikianlah Kami perlihatkan kepada Ibrahim tanda-tanda keagungan (Kami yang terdapat) di langit dan bumi,

⁶¹*Ibid.*, hal. 773.

dan (Kami memperlihatkannya) agar Ibrahim itu termasuk orang-orang yang yakin. Ketika malam telah menjadi gelap, dia melihat sebuah bintang (lalu) dia berkata: "Inilah Tuhanku" Tetapi tatkala bintang itu tenggelam dia berkata: "Saya tidak suka kepada yang tenggelam". "Kemudian tatkala dia melihat bulan terbit dia berkata: "Inilah Tuhanku". Tetapi setelah bulan itu terbenam dia berkata: "Sesungguhnya jika Tuhanku tidak memberi petunjuk kepadaku, pastilah aku termasuk orang-orang yang sesat." "Kemudian tatkala dia melihat matahari terbit, dia berkata: "Inilah Tuhanku, ini yang lebih besar", maka tatkala matahari itu telah terbenam, dia berkata: "Hai kaumku, sesungguhnya aku berlepas diri dari apa yang kamu persekutukan."⁶²

Dari ayat di atas, tahulah kita bahwa Nabi Ibrahim dalam menyelidiki wujud Tuhan lewat pengamatan terhadap benda-benda angkasa. Setelah diselidiki, nyatalah bahwa yang diduganya sebagai Tuhan itu bukanlah Tuhan yang sebenarnya, karena benda-benda angkasa itu semuanya lenyap tidak kekal, selanjutnya Nabi Ibrahim berkesimpulan bahwa semua benda itu adalah makhluk (diciptakan), bergerak dan berubah-ubah, karena itu mesti ada penciptanya yang Maha Bijaksana, Esa dan Kuasa yang kekal tidak berubah selama-lamanya, yaitu Allah Swt.

Pembuktian ini diakui oleh orang-orang Jahiliyah, yang menganut agama Hanief yaitu orang-orang yang masih mempercayai kerasulan Ibrahim as.

Akan tetapi sebahagian besar lainnya orang-orang Jahiliyah yang didorong oleh perasaan yang tidak tepat yang diperdaya oleh panca indera terhadap suatu kekuatan yang ada di dalam alam ini yang menguasai alam semesta. Seperti menganggap keistimewaan itu pada sapi, matahari, sungai nil dan

⁶²*Ibid.*, hal. 199.

sebagainya. Perasaan inilah yang mendorong mereka ke arah pengertian yang salah tentang ketuhanan. Mereka menganggap bahwa bintang-bintang atau berhala itu mempunyai kekuatan istimewa dan dapat memberi pertolongan kepada mereka, ataupun sebagai perantara mereka kepada Allah Swt.

Mereka itu disebut dengan golongan Shabi'ah. Menurut mereka bahwa jalan untuk mengenal wujud Allah harus mempunyai perantara yang lebih suci dan lebih dekat dengan Tuhan, yaitu berupa alam-alam rohani seperti Jin, Malaikat dan sebagainya. Karena itu mereka ini menyembah berhala-berhala, batu, bintang-bintang dan lain-lain bahwa dianggapnya sebagai Tuhan. Berdasarkan itu makawujud Tuhan mereka gambarkan dalam bentuk dewa yang mereka ingini. Karena, dalam berhala-berhala itu berdiam sebagai dewa atau Tuhan.

Berdasarkan keterangan-keterangan di atas dapatlah dipahami bahwa dalam masyarakat Jahiliyah terdapat dua versi dalam hal kepercayaan terhadap Tuhan, yaitu ada yang mempercayai bahwa Tuhan Maha Esa, Maha Kuasa dan yang menciptakan alam semesta. Mereka ini terdiri dari golongan Hanief, pengikut syari'at Ibrahim as. Wujud Tuhan itu dibuktikan lewat wahyu, yang disampaikan kepada Nabi-Nabi dan lewat perenungan terhadap benda-benda angkasa serta kejadian-kejadian alam semesta ini.

Golongan lain adalah golongan shabi'ah yang mengaku adanya Tuhan, tetapi digambarkan dalam bentuk-bentuk yang bermacam-macam dan menempati tempat-tempat tertentu, adakala pada beda-benda angkasa, kayu-kayu, batu-batu, sungai-sungai, malah menempati patung-patung dan arca-arca yang dibuat oleh mereka sendiri, karena itu mereka menyembah berhala-berhala, atau selainnya. Golongan ini dipengaruhi paham Animisme dan Dinamisme yang sudah berkembang di kalangan masyarakat Jahiliyah masa itu.

I. SIFAT-SIFAT TUHAN

Sebagaimana telah disebutkan bahwa pada mulanya orang Arab Jahiliyah menganut paham monotheisme, yakni mempercayai bahwa Allah itu Maha Esa, tunggal tidak terdiri dari dari unsur atau bagian-bagian, tidak terdiri dari oknum, dan tidak beranak, dan tidak diperanakkan. Dia Esa zat-Nya, sifat-Nya dan Esa pula af'al-Nya.

Pendirian ini berdasarkan syari'at yang diajarkan oleh Nabi Ibrahim dan Ismail yang diikuti oleh golongan Hanafiyah. Mereka ini sebenarnya menentang orang-orang yang menyembah berhala, sebagaimana Ibrahim mencegah ayah dan kaumnya melakukan hal yang demikian. Hal ini dikisahkan Allah dalam kitab suci-Nya:

واتل عليهم نبأ إبراهيم إذ قال لأبيه وقومه ماتعبدون قالو نعبد أصدنا فما فظنل لها عاكفين قالوا هل يسمعونكم إذ تدعون أو ينفعونكم أو يضرون قالوا بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون (الشعراء: ٦٨-٧٥)

Dan bacalah kepada mereka kisah Ibrahim. Ketika ia berkata pada bapaknya dan kaumnya: Apakah yang kamu sembah? Mereka menjawab: Kami menyembah berhala dan kami senantiasa tekun menyembahnya. Berkata Ibrahim: Apakah berhala-berhala itu mendengar (doa)mu sewaktu kamu (berdoa) kepadanya? Atau dapatkah mereka memberi manfaat kepadamu atau memberi mudharat? Mereka menjawab: bukan karena itu sebenarnya kami mendapati nenek moyang kami berbuat demikian.⁶³

Selanjutnya Ibrahim menegaskan pendiriannya:

فإنهم عدولى إلا رب العالمين، الذى خلقنى فهو يهدين. والذى هو يطعمنى ويسقين. وإذا مرضت فهو يشفين. (الشعراء: ٧٧-٨٢) والذى أطمع أن يغفر لى خطيئتى يوم الدين

⁶³*Ibid.*, hal. 578-579.

Maka sesungguhnya apa yang kamu sembah itu adalah musuhku, kecuali Tuhan semesta alam (yaitu Tuhan yang telah menciptakan aku) maka Dia-lah yang menunjuki aku. Dan Tuhanku yang Dia memberi makan dan minum kepadaku. Dan bila aku sakit, Dia-lah yang menyembuhkan aku, dan yang akan mematikan aku, kemudian yang akan menghidupkan kembali. Dan yang amat kuinginkan akan mengampuni kesalahanku pada hari kiamat.⁶⁴

Justru itu, Ibrahim adalah orang yang benar yakin tentang wujud Tuhan dan ia menjauhkan diri dari perbuatan musyrik.

إن إبراهيم كان أمة قانتا لله حنيفا ولم يك منالمشركين (النحل: ١٢٠)

Sesungguhnya Ibrahim adalah seorang Imam yang dapat dijadikan teladan lagi patuh kepada Allah dan Hanief. Dan sekali-kali bukanlah dia termasuk orang-prang yang mempersekutukan Tuhan.⁶⁵

Berdasarkan itu maka “mereka secara penuh percaya dan yakin bahwa Tuhan itu ada dan Maha Esa. Dia yang menciptakan segenap makhluk, yang mengurus, yang mengatur, dan memberi segala sesuatu yang dibutuhkan oleh segenap makhluknya.”⁶⁶

Oleh karena itu, maka dalam ajaran agama Hanief yang dianut oleh sebahagian masyarakat Jahiliyah, mengakui adanya sifat-sifat istimewa pada Zat Tuhan. Sifat-sifat itu seperti wujud, Maha Esa, Maha Kuasa, al-Khaliq (pencipta), al-Razzaq (pemberi rezeki), pengatur dan pengurus seluruh alam semesta ini. Dia yang menyembuhkan (al-Syafi), pemberi hidayah (al-Hadi), dan sifat-sifat lain seperti tersimpul dalam asmaul husna.

⁶⁴*Ibid.*, hal. 579-580.

⁶⁵*Ibid.*, hal. 420.

⁶⁶Moenawar Khalil, *Kelengkapan...*, hal. 46.

Adapun bagi mereka-mereka yang tidak mengikuti atau telah menyeleweng dari ajaran Nabi Ibrahim, yang menggambarkan wujud Tuhan dalam bentuk dewa-dewa yang mereka kehendaki, tidak mengakui sifat ketunggalan (ke-Esaan) Tuhan, karena dalam praktek sehari-hari menjurus kepada politeisme (musyrik) dengan penyembahan kepada berhala-berhala, walaupun sebagai perantara saja antara dia dengan Tuhan yang sesungguhnya.

Namun demikian, mereka mengakui juga sifat a'f'al bagi Tuhan seperti pencipta, pemelihara, pemberi rezki, dan lain-lain. Sebagaimana diceritakan Allah dalam firman-Nya:

وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ

Dan sesungguhnya jika kamu tanyakan kepada mereka: “Siapakah yang menjadikan langit dan bumi dan menundukkan matahari dan bulan?” Tentu mereka akan menjawab: “Allah”, maka betapakah mereka (dapat) dipalingkan (dari jalan yang benar).⁶⁷

Sebagai bukti bahwa mereka tidak mengakui adanya sifat Esa bagi Allah, bahwa masyarakat Jahiliyah yakni: orang Quraisy, Juhmiyah, Banu Salamah, Khuza'ah, dan Banu Malay percaya kepada malaikat. Menganggap malaikat adalah anak-anak perempuan Allah, mereka menyembah pula malaikat dalam bentuk dewa-dewa, dan patung-patung itu bentuk perempuan.⁶⁸ Pengakuan seperti ini dibantah oleh Allah dalam al-Qur'an Surah al-Najm ayat 67:

إن الذين لا يؤمنون بالآخرة لیسمعون الملائكة تسهية الأنثى

⁶⁷Departemen Agama RI, *Al-Qur'an...*, hal. 637.

⁶⁸M. Ibrahim H. I. Surty, *al-Qur'an...*, hal. 42.

Sesungguhnya orang-orang yang tiada beriman kepada kehidupan akhirat, mereka benar-benar menamakan Malaikat itu dengan nama (anak) perempuan (Allah).⁶⁹

Selanjutnya mereka mengakui bahwa dewa-dewa itu mempunyai tugas memberi keturunan, tugas menjauhkan penyakit menular, menurunkan hujan, memberi kemenangan dalam peperangan, dan lain-lain.⁷⁰

Berdasarkan uraian-uraian di atas dapatlah dimengerti bahwa orang-orang Arab Jahiliyah terutama golongan Shabi'in musyrikin, mengakui juga adanya sifat pencipta bagi Tuhan. Namun sifat-sifat itu terdapat pada diri dewa-dewa, justru itu dewa-dewa sesembahan mereka setara dengan Tuhan.

J. HUBUNGAN TUHAN DENGAN MAKHLUK

Sebagaimana telah diutarakan dalam pembahasan yang lalu bahwa bila diperhatikan dari segi kepercayaan dan keyakinan kepada Tuhan, maka masyarakat Arab pada masa pra agama Islam adalah terdiri dari dua golongan besar, yaitu aliran Hanafiyah dan aliran Shabi'iyah.

Aliran Hanafiyah adalah aliran yang telah lama sekali, merupakan penisbahan kepada tokoh besar pembawanya yang bergelar Hanief, yaitu Nabi Ibrahim as yang kemudian setelah Islam datang bergelar dengan *al-Khalil*. Dinamakan aliran ini sesuai dengan tujuannya, yaitu untuk meneruskan kembali ajaran Nabi Ibrahim secara lengkap meliputi akidah/keimanan, syari'ah dan akhlak. Dalam hal akidah mereka mengikuti ajaran Nabi Ibrahim as, yaitu monotheisme (mentauhidkan) dan menyembah Tuhan yang Maha Esa. Mereka penuh percaya dan yakin, bahwa

⁶⁹Departemen Agama RI, *Al-Qur'an...*, hal. 873.

⁷⁰M. Ibrahim H. I. Surty, *al-Qur'an...*, hal. 42.

Tuhan itu ada, Maha Esa. Dia yang menciptakan segenap makhluk, yang mengurus, mengatur dan memberi segala sesuatu yang dihajatkan oleh segenap makhluknya.

Berdasarkan itu, maka menurut mereka hubungan Tuhan dengan manusia atau selainnya adalah hubungan langsung antara *Khaliq* (pencipta) dengan Makhluk (yang diciptakan). Tuhanlah yang menciptakan segala sesuatu secara langsung sesuai dengan sunnahnya. Sehingga apabila Ia menghendaki menciptakan sesuatu, maka terjadilah ia tanpa ada bantuan perantara dalam perbuatannya. Dia pula yang memberi rezeki, menghidupkan dan mematikan, mengatur hidup dan kehidupan semua makhluk.

Selanjutnya, hubungan makhluk dengan Tuhan juga sebagai hubungan langsung tanpa perantara. Hal ini dikongkritkan lewat ibadah-ibadah doa dan penyembahan kepada-Nya. Penyembahan dan peribadatan harus ditujukan semata-mata kepada Allah secara langsung, tanpa membuat wasilah-wasilah sebagai pendekat kepada-Nya, karena Tuhan memang sangat dekat dengan makhluk-Nya terutama sekali manusia. Pelaksanaan ibadah, amalan-amalan kebajikan dan pengabdian diri kepada Tuhan ynag Maha Esa, merupakan manifestasi adanya keterikatan makhluk dengan khaliknya, dan hal akan mendatangkan kecintaan dan keridhaan Tuhan kepadanya. Dengan demikian akan terbinalah hubungan timbal balik yang langgeng dan kontiniu antara pencipta dengan makhluk-Nya. Demikian gambaran Tuhan dengan makhluk dalam aliran Hanafiyah, pendirian ini didukung kembali setelah datangnya agama Islam.

Golongan kedua adalah golongan Shabi'iyah, yaitu lebih populer dengan sebutan Jahiliyah. Menurut Abu A'la al-Maududy, bahwa golongan Jahiliyah itu dapat dikategorikan kepada tiga kelompok, yaitu Jahiliyah Mahdhah, Jahiliyah Ruhbaniyah, dan

Jahiliyah Syirik.⁷¹ Jahiliyah Mahdah menafikan Khalik (pencipta), golongan ini diidentikkan dengan golongan Dahriyah (atheis).

Menurut mereka, segala yang ada di atas alam, adalah jadi sendirinya, tanpa menjadikan. Tumbuh dan lenyap, hidup dan mati karena kehendak alam semesta. Sebagaimana diisyaratkan dalam al-Qur'an dalam surah al-Jasiyah: :

...ماهى إلاحياتنا الدنيا نموت ونحيا ومايهلكنا إلا الدهر

...tidak lain hanyalah kehidupan di dunia saja, kita mati dan kita hidup dan tidak ada yang akan membinasakan kita selain masa. (QS. Al-Jasiyah: 24)⁷²

Sementara Jahiliyah Rohbaniyah ialah memperbudak manusia dan mempertuhankannya.⁷³ Mengkultuskan orang alim, pendeta-pendeta dan orang-orang yang punya kelebihan dan kharismatik di kalangan mereka, sehingga penghormatan terhadap mereka kadang-kadang sampai ke tingkat menganggap mereka sebagai Tuhan dan meminta sesuatu hajat langsung kepadanya. Seperti yang dilakukan orang-orang Nasrani terhadap Isa as.

Mengenai keyakinan Jahiliyah ini telah diisyaratkan oleh Allah dalam al-Qur'an surah al-Taubah ayat 31:

اتَّخَذُوا أَوْلِيَاءَهُمْ وَهُمْ أَوْلِيَاءُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحِ ابْنِ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ

Mereka menjadikan orang-orang alimnya dan rahib-rahib mereka sebagai tuhan selain Allah dan (juga mereka

⁷¹Moh. Nabbhan Husein, "Aliran Hanifiyah Sebelum Islam", dalam *Majalah Suara Mesjidi*, No. 142, (Jakarta: Yayasan al-Hilal, 1986), hal. 29.

⁷²Departemen Agama RI, *Al-Qur'an...*, hal. 818.

⁷³Moh. Nabbhan Husein, "Aliran...

mempertuhankan) Al Masih putera Maryam, padahal mereka hanya disuruh menyembah Tuhan yang Esa, tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) selain Dia. Maha suci Allah dari apa yang mereka persekutukan.⁷⁴

Dipahami dari itu, maka dalam golongan Jahiliyah Robhaniyah, meskipun mereka mengakui bahwa yang menciptakan alam semesta dan makhluk ini adalah Tuhan, namun hubungan Tuhan dengan makhluk bukanlah sebagai hubungan langsung antara yang menyembah dengan yang disembah. Seolah-olah sebagai hubungan hirarki antara bawahan dengan atasan yang bila ingin meminta sesuatu kepadanya, harus lebih dahulu melalui bagian-bagian yang ditetapkan untuk membidangi hal tersebut, karena mereka menjadikan/menekuni seperti orang-orang alim, pendeta-pendeta dan ulama-ulamanya sebagai wasilah dalam menyembah, berdoa dan memohon sesuatu kepada Tuhan. Bahkan kadangkala mereka menganggap pendeta itu sebagai Tuhan, mencintainya sebagaimana mencintai Tuhan. Maka dari itu mereka juga disebut golongan musyrikin, sebagaimana diisyaratkan dalam al-Qur'an surah al-Baqarah ayat 165:

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُجْبُونَهُمْ كَحَبِّ اللَّهِ

Dan di antara manusia ada orang-orang yang menyembah tandingan-tandingan selain Allah; mereka mencintainya sebagaimana mereka mencintai Allah... (QS. Al-Baqarah: 165)⁷⁵

Adapun Jahiliyah Syirik, ialah menyekutukan (Khaliq) Tuhan dengan makhluknya. Inilah bagian yang terbesar dari masyarakat Arab Jahiliyah.

⁷⁴Departemen Agama RI, *Al-Qur'an...*, hal. 283.

⁷⁵*Ibid.*, hal. 41.

Dalam bidang akidah umumnya mereka menganut paham syirik yang diformulasikan dalam konsep “tsaluts” (serba tiga). Hal ini terbukti dengan nama-nama berhala yang mereka sembah.

Lata merupakan pasangan Allah. Kalau Allah dianggap sebagai Tuhan yang berjenis laki-laki, maka al-Lata dianggap sebagai Tuhan yang berjenis perempuan. Uzza adalah pasangan dari Aziz. Aziz adalah Tuhan laki-laki, sedangkan Uzza dianggap sebagai Tuhan perempuan. Manat merupakan pasangan Mannan (Maha Pemberi Anugerah). Namun, nama-nama berhala itu mereka anggap sebagai nama Malaikat, pelayan Allah, perantara yang dapat menyampaikan segala maksud kepada Tuhan.⁷⁶

Meskipun berhala-berhala diformulasikan sebagai tandingan/pasangan Tuhan, dalam jenis perempuan, namun kebanyakan dari mereka langsung menyembahnya, kepada berhala-berhala itu pula mereka meminta pertolongan, mengurbankan hewan-hewan ternak mereka, untuk mengharap keridhaan-Nya. Mengundi nasib atau untuk mengetahui untung baik dan kemalangan.⁷⁷

Bahkan sebagian di antara mereka ada yang menyembah dan menuhankan Malaikat. Malaikat itu dianggap sebagai wakil Tuhan untuk memberikan sesuatu yang dibutuhkan oleh manusia, atau mencabut kembali pemberian itu. Ada pula yang menganggap Malaikat sebagai puteri-puteri Allah. Begitu juga ada yang beranggapan bahwa Jin-jin dan Ruh-ruh leluhur mempunyai perhubungan langsung dengan para Malaikat, oleh karena itu di antara mereka ada yang menuhankan Jin-jin atau Ruh-ruh tersebut, sehingga mereka memuliakan tempat-tempat angker yang diduga sebagai sarang Jin.⁷⁸

⁷⁶Moh. Nabbhan Husein, “Aliran..”, hal. 30-31.

⁷⁷Moenawar Khalil, *Kelengkapan...*, hal. 52.

⁷⁸*Ibid.*, hal. 46-47.

Selanjutnya sebagian lain ada yang menyembah bintang-bintang, bulan, dan matahari, karena menurut mereka benda-benda angkasa itu diberi kekuasaan penuh oleh Tuhan untuk mengatur alam yang luas ini. Sebab itu bintang-bintang dihormati, disembah, dan bintang-bintang itu pun menyembah kepada Tuhan.⁷⁹

Dari uraian-uraian tersebut di atas dapatlah ditegaskan bahwa golongan Jahiliyah ini jelas sekali kemusyrikannya dalam mempersekutukan Allah dengan segala sesuatu, seperti membuat tandingan Tuhan dengan jenis perempuan yang digambarkan dalam bentuk dewa-dewa, menganggap Malaikat sebagai wakil Tuhan dan anak-Nya, serta menganggap benda-benda angkasa mempunyai kekuatan untuk mengatur alam ini seperti Tuhan.

Berdasarkan keterangan ini, maka menurut mereka Tuhan dengan makhluk ini tidak ada hubungan langsung baik dalam hal menciptakan maupun pengaturan alam, karena Tuhan telah mewakilkan kepada Malaikat-Malaikat atau benda-benda angkasa untuk mengurus dan mengaturnya. Begitu juga hubungan makhluk dengan Khaliqnya, terutama dalam hal beribadah dan menyembah khusus melalui perantara, yang dapat mendekatkan mereka kepada-Nya, baik lewat patung-patung, Malaikat dan benda-benda angkasa yang lainnya. Kesemua inilah yang diyakini sebagai penghubung antara Tuhan dengan makhluknya.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa pada umumnya masyarakat Jahiliyah adalah musyrikin. Hubungan Tuhan dengan makhluk dan sebaliknya adalah hubungan pencipta dengan yang diciptakan, namun dalam penyembahan, untuk mencapai keridhaan Tuhan dilakukan lewat perantara, dan di antara perantara-peranta itu dapat mendekatkan diri kepada-Nya.

⁷⁹*Ibid.*, hal. 47.

BAGIAN ENAM: REALITAS DALAM ISLAM BERDASARKAN FAKTA-FAKTA SEJARAH

Yahudi, Kristen, dan Islam merupakan agama monoteistik, dimana wahyu tuhan sangat penting bagi agama-agama tersebut. Malaikat Jibril membutuhkan waktu kira-kira 23 tahun untuk mewahyukan Al-Qur'an kepada Nabi Muhammad Saw, yang menerima 5 ayat pertama pada usia 40 tahun. Para pengikut pertama (*as-sabiqun al-awwalun*) agama ini baru mulai menghafalkan Al-Qur'an, yang ternyata dipandang oleh Quraysh (yang merupakan suku Muhammad) suku terkuat di Makkah, sebagai ancaman bagi tradisi kesukuan yang ada. Pandangan negatif ini mengakibatkan bertahun-tahun penyiksaan yang memaksa umat agama yang baru terbentuk ini berpindah pada 622 M (dikenal dengan Hijrah), yang juga menandai setelah kematian Nabi Muhammad, hadits, yang pada mulanya diriwayatkan secara lisan, mulai berkembang biak secara tak terkendali. Tidaklah sulit untuk dibayangkan bahwa sebagian umat Islam merekayasa, atau bahkan membuat-buat, hadits untuk membenarkan perilaku mereka sendiri atau meringankan aturan-aturan Al-Qur'an. Memang fakta ini tidak berlangsung lama sehingga para ulama Islam menyadari persoalan ini dan mengelompokkan hadits berdasarkan empat kategori utama yang berbeda yang didasarkan pada reliabilitas mata rantai para perawi, atau *isnad*.¹

Dapat diketahui bahwa kategori pertama meliputi hadits yang dipandang sahih atau bisa dipercaya, kedua adalah hadits yang meskipun mata rantai perawinya memperlihatkan kelemahan tertentu, masih dipandang baik atau *hasan*, ketiga adalah hadits-hadits yang dipandang lemah atau *dhaif* dan terakhir adalah hadits-hadits yang dipandang "bermasalah" atau

¹Bryan S. Turner (Ed.), *Sosiologi...*

“guncang” (yaitu palsu). Dua kumpulan hadits yang dipandang paling otoritatif adalah kumpulan haditsnya al-Bukhari (810-870) dan Muslim (meninggal 875). Oleh karena itu, ilmu hadits secara khusus bisa sangat rumit dan membutuhkan bertahun-tahun pembelajaran.²

Kandungan ayat-ayat Al-Qur’an dan hadits sangat penting dalam pembentukan apa yang disebut *syari’ah* oleh umat Islam. Sebagai contoh, dari Al-Qur’an dan haditslah lima rukun Islam (*arkan al-islam*) diturunkan. Rukun Islam adalah *syahadat*, atau kesaksian keimanan (menyaksikan keesaan Allah dan kenabian Muhammad), shalat lima kali sehari, zakat, pemberian sebagian rezeki yang bersifat wajib, berpuasa pada bulan ramadhan, dan haji yang harus ditunaikan sekali seumur hidup.

Hal itu, baik Al-Qur’an maupun hadits masih belum mencukupi untuk memecahkan seluruh persoalan/kondisi yang harus diambil keputusan hukumnya. Setelah kematian Nabi Muhammad, *ummah* telah kehilangan hakim dan pembimbing tertingginya untuk menurunkan hukum ilahi dari Al-Qur’an. Umat Islam membutuhkan sebuah mekanisme untuk mempertahankan sistem hukum mereka agar sesuai dengan kehendak Tuhan. Solusinya adalah sebuah proses yang disebut *ijtihad* (pendapat individual seorang alim) yang didasarkan pada penalaran analogis/kias yang bermula dari Al-Qur’an dan kemudian hadits. Namun, pendapat individual bisa menjurus kepada perbedaan, atau *khilaf*. Karena alasan inilah, sebuah hukum baru dipandang sah hanya apabila konsensus, *ijma’*, telah dicapai. Memang kondisi ini merangsang pembentukan banyak aliran pemikiran Islam, atau *mazhab*, yang hanya empat yang tersisa atau teruji dalam tradisi Sunni (yaitu *hanafi*, *maliki*, *syafi’i*, dan *hanbali*, yang semuanya diambil dari nama pendirinya).³

²Bryan S. Turner (Ed.), *Sosiologi...*

³Bryan S. Turner (Ed.), *Sosiologi...*

A. ISLAM DAN FUNDAMENTALISME

Di Barat terdapat sebuah opini ilmiah yang paling dominan mengenai fundamentalisme, yaitu sebagai serangkaian kepercayaan dogmatis, atau kredo, atau kepatuhan literal pada kitab suci yang dipandang mutlak benar atau mustahil salah (skripturalisme). Namun, ada sebuah alternatif pandangan lainnya, yaitu fundamentalisme adalah sebuah orientasi terhadap dunia.

Di dalam tradisi Kristen, “fundamental” didefinisikan sebagai kepercayaan pada Trinitas, ketuhanan Kristus, rusaknya kodrat manusia akibat dosa asal. Dari luar tradisi Kristen, fundamental didefinisikan sebagai “gerakan-gerakan yang berupaya kembali pada sistem nilai feodal dan ortodoks”; “penindasan individu kelompok-kelompok sosial” dan “pengerahan kekerasan sebagai ekspresi kekuasaan”; “sebuah sikap puritan... dan peneguhan otoritas patriarkis”; dan “sebuah pola militansi agama yang tegas yang menjadi alat bagi upaya ‘para pemeluk sejati’ yang mengklaim diri untuk mengambat luntarnya identitas keagamaan, meneguhkan batas-batas komunitas agama, dan menciptakan alternatif bagi institusi dan perilaku sekuler.” Kurangnya kesepakatan intelektual tentang elemen-elemen penyusun fundamentalisme ini memicu simpati sekaligus merisaukan.⁴

Sebagaimana yang dimaksud fundamentalisme adalah sebuah orientasi terhadap dunia modern, baik kognitif maupun emosional, yang memusatkan perhatian pada protes dan perubahan serta pada tema-tema tertentu, seperti pencarian kemurnian/purifikasi, perjuangan antara baik dengan buruk,

⁴Bryan S. Turner (Ed.), *Sosiologi...*

pencarian keautentikan, totalisme⁵ dan aktivisme⁶, kebutuhan akan kepastian (skripturalisme)⁷, modernisasi selektif⁸ dan akulturasi terkontrol,⁹ milenialisme¹⁰ dan pemusatan/pengunggulan masa silam yang jaya atas masa kini (pentradisian)¹¹.

Jelas bahwa setelah serangkaian peristiwa yang dipicu oleh 9/11, semakin banyak sosiolog dan antropolog berupaya menjawab pertanyaan: mengapakah kita menyaksikan peningkatan radikalisme Islam, yang juga mencakup bentuk-bentuk kekerasan ekstrim? Sayangnya kebanyakan diskusi sosiologis/antropologis tentang fundamentalisme dan radikalisme di kalangan umat Islam memperlihatkan masalah-masalah ontologis yang sama dengan diskusi sosiologis/antropologis yang menyangkut kajian-kajian “eksotis”

⁵Totalisme adalah orientasi yang memandang agama itu relevan bagi semua domain penting kebudayaan dan masyarakat, termasuk politik, keluarga, pasar, pendidikan dan hukum.

⁶Aktivisme adalah perlawanan terhadap kemapanan, baik politik maupun agama, melalui beragam bentuk protes: hukum, politik, ekonomi, koersif.

⁷Skripturalisme adalah justifikasi dan perujukan semua kepercayaan dan tindakan penting kepada kitab suci dan dalil-dalil yang diklaim mutlak benar. Kitab suci tersebut, intinya, memiliki daya tarik emosional yang kuat bagi umat yang beriman.

⁸Modernisasi selektif adalah proses penerimaan inovasi-inovasi teknologis dan sosial secara selektif yang diperkenalkan oleh dunia modern.

⁹Akulturasi terkontrol adalah proses yang dijalani seorang individu untuk menerima praktik atau kepercayaan dari kebudayaan lain atau dunia sekuler dengan syarat-syarat yang mampu meleburkannya ke dalam sistem nilainya.

¹⁰Milenialisme adalah doktrin Kristen yang menyatakan bahwa nubuat dalam kitab wahyu akan terpenuhi dengan pemerintahan bumi selama seribu tahun yang penuh dengan perdamaian universal dan kemenangan orang-orang shaleh.

¹¹Pentradisian adalah proses untuk menjadikan keterangan, peristiwa, dan gambaran kitab suci relevan dengan aktivitas masa kini.

sekaligus “Barat” tentang komunitas Muslim. Muncul beberapa perbedaan tegas antara kajian yang ditulis sebelum dengan sesudah peristiwa September 11. Dalam kajian sosiologis/antropologis pra-September 11, terutama yang dipublikasikan antara akhir 1980-an dengan pertengahan 1990-an, para pakar utamanya membahas fundamentalisme Islam sebagai satu spesies, meskipun yang paling merusak, di antara agama-agama Ibrahimik. Karena inilah, pembahasan tentang fundamentalisme Islam seringkali dibingkai di dalam pendekatan komparatif yang lebih luas terhadap fundamentalisme yang dipandang dicirikan oleh kemiripan-kemiripan serumpun.¹²

B. KEORISINALITAS ISLAM

Sering dikatakan bahwa salah satu ciri menonjol dan terpenting dari fundamentalisme adalah pencarian kemurnian. Dikatakan penting karena kaum fundamentalisme memandang dunia itu kotor dan rusak sehingga sebuah keharusan untuk menyusun strategi untuk menghindari dunia tersebut, atau sebaliknya, menghadapi dan menaklukkannya. Penghindaran melalui hijrah/kabur merupakan sebuah reaksi fundamentalis pada satu ekstrem; pemisahan –fisik, sosial atau simbolis– merupakan reaksi kedua terhadap dunia yang tercemar; sedangkan perjuangan militan untuk menundukkan dan merebut dunia semacam itu adalah reaksi yang ketiga. Tiga reaksi kaum fundamentalis yang cukup berbeda terhadap masalah yang sama ini menunjukkan bahwa kaum fundamentalis tidak terlalu diikat oleh muatan kultural tertentu, namun lebih disatukan oleh orientasi bersama mereka terhadap dunia modern; sebuah orientasi kemarahan, protes dan ketakutan.¹³

Hal ini kabur menyelamatkan diri telah lama mejadi satu strategi yang ditempuh oleh kelompok-kelompok agama

¹²Bryan S. Turner (Ed.), *Sosiologi...*

¹³Bryan S. Turner (Ed.), *Sosiologi...*

minoritas ayng mengalami penindasan, diskriminasi atau keduanya. Misalkan kaum Boers di Afrika Selatan¹⁴ menempuh perjalanan berat dan melelahkan sepanjang 1.600 km dari Provinsi Cape ke Transvaal pada 1836 untuk meloloskan diri dari pengaruh sekuler yang dahsyat yang dibawa oleh para pemukim dan pejabat Inggris yang mewakili Kekaisaran Inggris. Adapula kelompok fundamentalis Mesir, “takfir wa hijrah”, dinamakan demikian oleh media dan khalayak Mesir karena mereka menyatakan pengucilan atas mayoritas Muslim Meser, yang menurut mereka, terlibat dalam perilaku syirik dan maksiat semisal suap, perzinahan, prostitusi, percampuran laki-laki dan perempuan di publik, dan minum-minuman beralkohol. Versi Islam mereka yang murni mengikuti sunnah Nabi: mereka mencukur rambut kepala, memanjangkan jenggot, dan mengenakan jubah hitam mengikuti keteladanan Rasulullah. Gerakan ini terpecah menjadi dua kubu, salah satunya menempuh strategi konfrontasi militan terhadap pemerintah, dengan melakukan penculikan para pejabat pemerintah dan pembunuhan. Namun, kubu lainnya meninggalkan tempat tinggal mereka di kota untuk menetap di gua-gua di Mesir atas dekat dengan gurun pasir untuk lolos dari kejaran pemerintah dan tekanan untuk mematuhi. Kabur merupakan demonstrasi protes dan kadang-kadang pembangkangan. Kabur memungkinkan kelompok fundamentalis Mesir ini untuk menghindari kewajiban nasional umum semisal wajib militer dan pembayaran pajak.¹⁵

Dalam strategi kedua adalah pemisahan. Satu pola pemisahan adalah pemisahan sosial dan spasial yang radikal (namun bukan kabur). Satu cabang lain dari kelompok “takfir wa hijrah” tetap tinggal di pusat-pusat kota namun membangun

¹⁴Kaum Boers Afrikan Selatan ini merupakan kelompok yang mewakili tradisi Gereja Reformasi Belanda.

¹⁵Bryan S. Turner (Ed.), *Sosiologi...*

“keluarga-keluarga” mereka sendiri di dalam pusat –pusat tersebut, hidup bersama dengan kaum fundamentalis berpikiran sama. Mereka beribadah secara terpisah di gedung-gedung ini, menolak untuk menghadiri masjid yang diimami oleh alim ulama yang diangkat pemerintah (dan karenanya dianggap tercemar). Mereka mengajari anak-anak mereka di rumah-rumah mereka sendiri, bukannya mengirimkannya ke sekolah-sekolah umum yang dalam pandangan mereka, kurikulumnya dianggap merusak akidah dan semua guru di sekolah-sekolah umum diangkat oleh pemerintahan pusat yang korup. Mereka menolak melakukan pernikahan dengan orang-orang yang bukan anggota gerakan/jamaah agama mereka. Ketika mereka benar-benar menikah dengan masyarakat yang berbeda kelompok, mereka menolak dinikahi oleh para pejabat agama atus utama; artinya, para spesialis agama normal (alim ulama yang diangkat pemerintah) yang melayani penduduk/warga muslim mayoritas.

Contoh lainnya adalah pemisahan radikal (namun bukan kabur) dari dunia yang kotor, yakni kasus Reb Arelach *haredim* yang hidup di kompleks bergerbang Mea Shearim di Yerusalem. Orang-orang Israel menggunakan terma ini untuk menyebutkan orang-orang Yahudi yang mempertahankan keimanannya dan menjaga hukum (Taurat) tanpa melakukan kompromi apapun dengan dunia sekuler yang lazim dilakukan oleh mayoritas warga di Israel. *Heredim* menyebut diri mereka sendiri sebagai *erlicher Yidn*, orang-orang Yahudi yang saleh, bukan sebuah sekte Yudaisme, namun orang-orang Yahudi yang sesungguhnya. Seperti halnya kelompok “*takfir wa hijrah*”, mereka memandang pemerintah pusat Israel dengan penuh ketidakpercayaan dan sering kali dengan kebencian karena mereka menganggap pemerintahan tersebut sebagai pendukung “masyarakat yang pesimis” yang menyebabkan Yudaisme terancam didominasi oleh klub-klub malam, sinema, televisi, ketidaksopanan kaum perempuan (terutama busana mereka), relasi-relasi lintas jenis kelamin yang hedonistik, pelanggaran aturan-aturan makan yang

halal, dan sekularisasi pendidikan. Untuk menyingkirkan arus kebudayaan tercemar yang kuat tersebut, *heredim* menghimpun diri di dalam kompleks mereka sendiri di Yerusalem, tempat mereka menjalani cara hidup mereka yang sesuai dengan aturan-aturan yang ketat, dan tidak mengizinkan orang-orang asing (selain kelompok mereka) untuk memasuki kompleks dan membawa pengaruh yang tidak baik.¹⁶

Hal ini, pola strategi pemisahan yang ketiga bercorak intitusional dan simbolik, bukan fisik dan spasial. Misalkan melalui lembaga tertentu, yang kemudian mendakwahkan ajaran-ajaran dan aturan-aturan yang harus ditaati, yang dianggap sebagai bentuk pemeliharaan orisinilitas suatu agama, dan pembentengan diri dari pengaruh kebudayaan luar/asing.¹⁷

¹⁶Bryan S. Turner (Ed.), *Sosiologi...*

¹⁷Bryan S. Turner (Ed.), *Sosiologi...*

BAGIAN TUJUH: PAHAM SKRIPTURALISME DAN PENTRADISIAN

Fokus pada kitab suci merupakan ciri utama fundamentalisme. Kitab suci dianggap sedemikian kuat karena watak supranaturalnya, sebuah kehadiran yang gaib dan agung yang mengilhamkan rasa takut sekaligus kekaguman. Setiap masjid agung di setiap kota Muslim yang besar dihiasi dengan kaligrafi Al-qur'an. Kaligrafi Al-qur'an ini merupakan kehadiran Allah yang terdekat dengan bumi bagi umat Muslim yang beriman. Dampak emosional kitab suci dikejawantahkan dalam ibadah sehari-hari seorang Muslim yang sarat dengan ayat-ayat Al-qur'an. Dampak emosional Bibel Protestan masih tercermin dalam catatan-catatan intim yang ditulis di pinggir-pinggir ayat yang memiliki makna khusus bagi umat Kristiani yang mau merenung. Charles Hirschkind telah memberikan wawasan-wawasan baru tentang bagaimana pembacaan kitab suci menimbulkan pengaruh bagi umat beriman.

Melalui bukunya *The Ethical Soundscape* (2006), Charles Hirschkind menganalisis bagaimana kaset-kaset ceramah Islami berhasil menyampaikan pesan yang sangat emosional dan juga etis yang telah mendorong kebangkitan Islam di Mesir sedemikian rupa sehingga mampu menaklukkan kekuasaan negara untuk mengindoktrinasi warga negaranya sendiri dengan sebuah ideologi yang pada dasarnya nasionalis. Kaset-kaset ceramah ini sarat dengan ayat-ayat Al-qur'an yang dilantunkan oleh para penceramah Muslim dan didengar oleh para supir taksi dan penumpangnya sewaktu mereka menyusuri lalu lintas Kairo yang hiruk pikuk. Hirschkind menyatakan bahwa ayat-ayat Al-qur'an ini meresap melalui sensorium (hati, pikiran, telinga, otot, seluruh tubuh luar dan dalam) hingga pendengar merasakan "sebuah kepercayaan aktif" (untuk mengambil tindakan di dunia,

bukannya menunggu-nunggu hari kebangkitan) dan “sikap menerima dan bertanggung jawab yang dijiwai dengan emosi ketakutan dan kesedihan dan kerendahan hati.” Terlebih-lebih lagi, ia menyatakan bahwa aneka diskusi yang dipicu oleh ceramah-ceramah tersebut mengantar kepada sebuah proses pengkajian ulang kolektif yang melibatkan argumentasi, kritik dan perdebatan, bukannya indoktrinasi sederhana. Di samping itu, kitab suci Al-qur’an menenangkan gelora pencarian akan kepastian yang dirasakan oleh umat manusia di dunia yang semakin tak pasti ini.¹

Kitab suci adalah buku petunjuk bagi perilaku sehari-hari dan penjelasan tentang peristiwa yang berulang dan sesekali terjadi. Pentradisian adalah proses peleburan zaman promirdial, zaman kuno, dan warisan zaman keemasan dengan masa kini, sehingga menjadikannya satu kesatuan. Dengan mengidentikkan diri dengan masa silam yang jaya dan meleburkan masa lalu tersebut dengan masa kini yang baik, maka petunjuk dan penjelasan pun bisa diperoleh bagi situasi dan kondisi saat ini.²

Sebagaimana aspek pentradisian yang paling menarik dan problematis secara politik adalah pandangannya tentang waktu dan sejarah. Yang relevan hanyalah saat ini dan zaman keemasan sebelumnya. Peristiwa apapun yang terjadi di antaranya (dan orang-orang yang terlibat di dalamnya) tidak relevan. Susan Harding telah memberikan penjelasan terbaik tentang pandangan fundamentalis menyangkut waktu/sejarah dalam *The Book of Jerry Falwell*. Ketika melakukan penelitian di Lynxhburg, Virginia dan sekitarnya, pusat gerakan Mayoritas Moralnya Jerry Fawell sekaligus Liberty University, yang didirikan olehnya pada 1984, Harding menyimak secara cermat penggunaan bahasa yang dikaitkan oleh para pengkhotbah dan pengikutnya dengan

¹Bryan S. Turner (Ed.), *Sosiologi...*

²Bryan S. Turner (Ed.), *Sosiologi...*

gerakan Mayoritas Moral ini. Tiga terma secara terus-menerus diulang-ulang yang berkaitan dengan waktu/sejarah dan takdir umat manusia: peramalan/pembuatan (digunakan sebagai sinonim) dan penggenapan (*fulfillment*). Makna dari dua konsep ini dipaparkan oleh Falwell sendiri ketika membahas lokasi Liberty Baptist College di puncak gunung (belakangan menjadi Liberty University) pada 1972. Ia mengutip banyak sekali rujukan kitab suci yang meramalkan lokasi Liberty University: bahtera Nuh berlabuh di atas puncak gunung; Ibrahim mempersiapkan penyembelihan Ishak (dalam Islam: Ismail) di puncak gunung; Musa dan Yusya' bin Nun memandangi Tanah Suci dari sebuah gunung; Yesus menyampaikan Khutbah di atas bukit. Secara tersirat, Falwell secara metamorfosis menjadi Nuh, Ibrahim, Yesus, Yusya' bin Nun, dan Musa. Bahkan, peristiwa-peristiwa buruk sekalipun (pada masa kini) sudah dinubuatkan dan dipandu menuju penggenapannya yang tak terbayangkan oleh individu yang bersangkutan. Pada 1973, ketika Komisi Sekuritas dan Kurs mata uang memperkarakan Gereja Baptist Thomasnya Falwell atas tindak penggelapan dan penipuan dalam penjualan obligasi gereja dan menyatakannya bangkrut, komisi ini memaksa Falwell untuk memodernisasi dan memperluas gerejanya: menyewa akuntan profesional, memangkas anggaran biaya rutin, menyewa pakar hubungan masyarakat atau humas, dan seorang agen untuk mengoordinasi penggalangan dana. Kaum fundamentalis secara terus-menerus memandangi hidup mereka tergenapi secara pribadi berdasarkan peristiwa-peristiwa yang dinubuatkan. Pandangan tentang waktu, sejarah, dan takdir pribadi ini sungguh bertentangan dengan pandangan tentang mata rantai kausalitas yang dianut oleh sebagian besar sejarawan dan orang awam.³

³Bryan S. Turner (Ed.), *Sosiologi...*

A. PERUBAHAN TELEOLOGIS PADA ZAMAN MODERN

Fundamentalisme seringkali dianggap oleh kelompok-kelompok mayoritas sekuler sebagai sebuah ideologi yang menentang perubahan, maka yang paling mengejutkan adalah ciri-ciri modernisasi selektif dan akulturasi terkontrol. Siaran radio Kristen dan telepenginjilan merupakan dua contoh dramatis modernisasi selektif. Pada tahun yang sama Jerry Falwell menjadi seorang pengkhotbah kenamaan (1959), ia menjadi seorang telepenginjil dan pebisnis (fungsi utama telepenginjilan adalah menggalang dana bagi jemaat keagamaan). Pat Robertson mendirikan Jaringan Siaran Kristen sepanjang harinya pada 1961. Jaringan ini berkembang menjadi 5.500 sistem kabel di seluruh Amerika Serikat. Ia membangun 700 klub sambil bereksperimen dengan acara serbaneka, dialog langsung, dan format pedesaan untuk menemukan ornat paling efektif bagi telepenginjilan.

James Dobson mendirikan acara radionya, "Fokus pada Keluarga," sebuah acara setengah-jam sepanjang pekan yang menggabungkan kearifan religius dengan diskusi psikologis pada 1970-an. menjelang 1980-an, acara radionya menerima 200.000 surat per bulan dan 1.200 panggilan telepon per hari. Untuk 10.000 surat yang dianggap mengancam jiwa, acaranya merujuk para penulis surat kepada salah satu dari 19 konselor keluarga, di seluruh negeri, yang menyediakan perujukan terapis. Setiap tahun acara tersebut mengirimkan 52 juta lembar surat dan satu juta kaset.

Jelas bahwa komunikasi yang sangat besar semacam itu melibatkan pengembangan organisasi dan birokrasi sosial yang sangat kompleks sekaligus kepakaran teknologis dan ketangkasan bisnis. Namun para telepenginjil dan penyiar radio Kristen menjuruskan kepakaran teknologis yang canggih ini untuk menyampaikan pesan spesifik dan sangat selektif: kebobrokan dunia, kiamat yang akan segera tiba, keharusan akan reformasi

spiritual individual dan libertarianisme ekonomi serta tradisionalisme sosial. Libertarianisme ekonomi beranggapan bahwa interaksi ekonomi antar individu-individu yang berkepentingan-diri secara rasional di pasar akan mengantarkan kepada kemakmuran dan keharmonisan sosial; kebijakan ini disebut dengan *laissez faire*. Tradisionalisme sosial menaruh perhatian pada runtuhnya keluarga, komunitas, agama, dan moralitas tradisional dalam kehidupan Amerika akibat dukungan pemerintah atas aborsi, tindakan afirmatif, pengesahan sarana bus sekolah, kecuekan seksual, dan amandemen hak-hak kesetaraan.⁴

Senada dengan hal di atas bahwa akulturasi terkontrol adalah proses yang ditempuh oleh seorang individu dari satu kebudayaan untuk menerima praktik atau kepercayaan dari kebudayaan lainnya, namun mengintegrasikan kepercayaan atau praktik tersebut ke dalam sistem nilainya sendiri.

Di Kufur al-Ma, wilayah pedesaan di Yordania pada 1980-an, terdapat migrasi transnasional besar-besaran dalam rangka pendidikan dan pekerjaan. Sejumlah perempuan desa bekerja sebagai guru di desa-desa lain hingga jarak 30 kilometer jauhnya. Beberapa perempuan bahkan berangkat bekerja sebagai guru di Saudi Arabia dalam kontrak lima-tahun. Berdasarkan penelitian-penelitian sebelumnya, ditemukan bahwa muncul sebuah pola akulturasi terkontrol yang terbangun secara cermat yang memungkinkan mobilitas spasial sekaligus okupasional/pekerjaan. Kunci dari pola ini adalah sistem kekerabatan dan supir bus. Para guru berangkat ke sekolah dan pulang setiap hari dengan menggunakan bus. Lokasi-lokasi tempat mereka mengajar tampaknya bergantung pada jumlah perempuan-pengajar yang mengajar di desa-desa yang relatif jauh, sedangkan sebagian kecil perempuan mengajar di desa-desa yang relatif dekat.

⁴Bryan S. Turner (Ed.), *Sosiologi...*

Tibne adalah desa induk yang menjadi tempat asal mula penduduk Kufr al-Ma (dan banyak desa lainnya) seratus tahun sebelumnya. Para guru hanya mengajar di desa-desa yang merupakan desa-desa cabang dari Tibne, yaitu tempat mereka memiliki hubungan kekerabatan dan kekerabatan lama. Jika kesempatan (hubungan kekerabatan) tersebut tidak ada, maka mereka hanya mengajar di desa-desa yang supir bus-nya adalah “penduduk Tibne.” Oleh karena desa tersebut bisa cukup jauh. Pada titik/tempat ketika supir bus dari “penduduk Tibne” digantikan oleh supir bus yang lain (orang asing), maka penduduk Kufr al-Ma menolak mengizinkan putri/saudari mereka untuk berpergian.

Supir bus menjadi mahram pengganti. Ia dipercaya untuk memantau dan melindungi para guru perempuan, dan memastikan bahwa mereka berangkat dan pulang secara aman serta tidak dilecehkan dengan kata-kata atau tindakan. Nilai kesahajaan dan kemuliaan perempuan telah disesuaikan dengan mobilitas pekerjaan. Inilah yang disebut sebagai akulturasi terkontrol.⁵

B. PERISTIWA 11 SEPTEMBER 2001

Serangan teroris terhadap menara kembar WTC di New York pada 11 September 2001 memunculkan pertanyaan tentang hubungan antara terorisme dengan fundamentalisme, dan lebih luas lagi antara agama dengan kekerasan. Oleh Turner⁶ dijelaskan bahwa serangan tersebut memunculkan kembali pertanyaan tentang organisasi gerakan-gerakan teroris berikut hubungannya dengan organisasi-organisasi gerakan keagamaan.

Fundamentalisme merupakan suatu respon terhadap proses keagamaan yang lebih besar, yang dilukiskan sebagai

⁵Bryan S. Turner (Ed.), *Sosiologi...*

⁶Bryan S. Turner (Ed.), *Sosiologi...*

“perampasan kultural semua tradisi yang menyanggah pola makna terpadu di sebuah dunia yang berkomitmen pada perubahan pesat dan pluralisasi ekstrem.”

Perubahan-perubahan global dalam bentuk komunikasi, transportasi, sistem pemasaran, dan relasi-relasi sosial, bersamaan dengan gerakan massa rakyat dan informasi, telah mengrongrong pesan-pesan terpadu semua agama dunia berikut fokusnya pada poros nasional dan lokal aktivitas keagamaan. Satu rekasinya berupa pergeseran dari pencarian keselamatan di jemaat-jemaat dan kehadiran agama lokal menuju ke “religiusitas pribadi yang berorientasi pada realitas dunia ini dan pemenuhan psikologis individu. Reaksi ini bisa disebut sebagai pendekatan “lakukan-sendiri” terhadap agama. Reaksi lainnya berupa perlipatan jejaring sosioreligius transnasional. Sebuah perdebatan berkisar seputar komposisi dan bentuk jaringan semacam itu, khususnya di seputar organisasi Taliban dan al-Qaeda. Kasus Taliban di Afghanistan dalam hal ini memang menarik. Taliban merupakan sebuah gerakan fundamentalis yang cukup berbeda dengan al-Qaeda dari segi inspirasi, organisasi, dan komposisinya. Shahrani menyatakan bahwa Taliban melanjutkan tradisi panjang “kolonialisme internal” di Afghanistan ketika suku-suku berbahasa Pashtun di selatan dan tenggara mendominasi kelompok-kelompok etnis Uzbek dan Tajik di Utara. Sebuah pandangan alternatif menganggap Taliban sebagai sebuah gerakan transnasional dengan kepiawaian kritis dalam ekonomi politik tertentu: perdagangan persenjataan militer demi obat-obatan keras (candu) melewati Afghanistan antara Asia Tengah dengan Pakistan. Pandangan ketiga menganggap Taliban sebagai sebuah gerakan fundamentalis yang menyimpang, yang mengandalkan sebagian besar kekuatannya dari aura kemurnian dan karisma seorang manusia suci, Mullah Omar, yang sebagai pemimpinnya, lantaran statusnya, memiliki tampilan sebagai sosok netral yang mampu menjembatani secara efektif di antara suku, faksi dan kelompok-kelompok etnis.

Pandangan keempat menekankan penerapan Taliban atas strategi modernisasi selektif dan akulturasi terkontrol untuk mendapatkan dan mempertahankan kekuasaan melalui radio, jalan-jalan besar dan tontonan stadium yang brutal, korp-korp tank, dan senapan mesin dinaikkan ke atas Toyota. Canfield, Crews dan Tarzi menekankan komposisi Taliban yang bermacam-macam. Gerakan ini dianut oleh elemen-elemen inti dan pendukung yang berlainan yang memberikan sumber daya finansial dan material yang berbeda-beda sekaligus perspektif politik yang berlainan: para mahasiswa madrasah dan anak-anak yatim dari Pakistan; mantan komandan mujahidin anti-Soviet; pembelot dari para milisi yang melawan pasukan Rusia dan kemudian berperang satu sama lain dalam perang saudara; mantan pejabat Pashtun yang bekerja dengan kaum Komunis; para penasihat militer dan teknis Pakistan; orang-orang Pashtun yang berpencar-pencar dari Afghanistan Utara; pemerintahan Saudi Arabia; dan tidak kurang Osama bin Laden dan al-Qaeda.⁷

Jikalau Taliban adalah sebuah gerakan keagamaan yang merentang dua negara, Afghanistan dan Pakistan, maka al-Qaeda adalah gerakan transnasional yang meliputi beberapa benua dan banyak negara, misalnya Afrika Utara, Indonesia, Filipina, Irak dan wilayah barat daya Pakistan. Perdebatan juga berkisar seputar komposisi dan bentuk jaringannya dengan pandangan-pandangan yang berayun-ayun antara pihak-pihak yang menyatakan bahwa al-Qaeda utamanya dipimpin dan dididik oleh seorang kader yang memusatkan perhatian pada Pakistan dan Afghanistan dengan pihak-pihak yang menyatakan bahwa al-Qaeda merupakan sebuah jaringan kelas dunia yang terjalin longgar yang melakukan aktivitas-aktivitasnya di kawasan yang berbeda-beda secara otonomi, yang hanya mencari-cari inspirasi dari pemimpin karismatikanya, Osama bin Laden. Meskipun al-Qaeda telah mengalami banyak transformasi, apabila menerima

⁷Bryan S. Turner (Ed.), *Sosiologi...*

pandangan pertama yang dipaparkan di atas, maka lazimnya ada tiga tingkat bagi struktur sosialnya: lingkaran-dalam terpercaya (banyak yang memiliki ikatan-darah dengan Bin Laden), “para tentara” yang menjalankan misi dan serangkaian luas pendukung/simpatian yang membantu gerakan ini secara finansil, logistik dengan menyediakan ruangan atau rekomendasi pekerjaan atau secara ideologis dengan menyampaikan pesan-pesannya melalui multimedia atau kabar dari mulut ke mulut. Meskipun kosakatanya bin Laden bercorak politis dan anti-kolonial, perjuangannya bercorak keagamaan melawan “kekafiran global”. Dalam “Suratnya kepada orang-orang Amerika” yang diunggah ke internet 14 Oktober 2002, Bin Laden memunculkan dan menjawab dua pertanyaan, “Mengapakah kami memerangi dan melawan Anda?” dan “Apakah yang kami inginkan dari Anda?” sekaigus menjawab keduanya. Terkait dengan pertanyaan yang kedua, ia menuntut agar orang-orang Amerika menerima Islam dan menghentikan penindasan mereka atas rakyat lain sekaligus kebejatan moral di negara mereka sendiri. Sayyid Quthb, barangkali merupakan penulis fundamentalis paling berpengaruh abad XX, mengokohkan al-Qaeda sebagai sebuah gerakan militan dengan menjustifikasi *takfir* (pengkafiran) dan pembunuhan “ulama yang tunduk” (para pakar Muslim) dan umat Islam Sunni yang bekerja sama dengan pemerintah. Para pengikut Quthb di Irak menyebarkan pesan militannya ke umat Muslim Syiah dan suku Kurdi karena semuanya dikatakan sebagai orang-orang kafir yang menjalani kehidupan jahiliyah yang menolak shalat dan puasa mereka karena terlibat perzinahan, perselingkuhan, perjudian, minum-minuman alkohol, dan penontonan pornografi (di klub-klub malam).⁸

⁸Bryan S. Turner (Ed.), *Sosiologi...*

C. HAL IKHWAL TERORISME DALAM AGAMA DAN KEKERASAN

Terorisme yang dimaksud adalah aksi-aksi perusakan publik yang dilakukan tanpa sasaran militer yang jelas, lazimnya terhadap orang-orang sipil, yang menimbulkan perasaan takut yang luar biasa. Sangat penting untuk membedakan jenis-jenis terorisme yang berlainan (negara, kriminal, keagamaan, politis dan patologis) hanya karena motivasi dan implikasinya berlainan. Apakah kaum fundamentalis adalah orang-orang yang kejam? Berdasarkan pergerakan fundamentalis selama kurun waktu 25 tahun, bahwa hanya segelintir kecil kaum fundamentalis yang menggunakan kekerasan. Kaum fundamentalis menerapkan strategi kabur (hijrah), pemisahan radikal, pemisahan spasial, dan pemisahan institusional –tak satupun yang kejam– sekaligus konfrontasi. Sebagian besar aksi-aksi konfrontatif bersifat tidak kejam: menentang pemilihan umum, melancarkan demonstrasi, memboikot produk, layanan dan hiburan, melancarkan propaganda melalui radio dan televisi, bertindak selaku kelompok-kelompok penekan, dan menempuh jalur hukum di pengadilan. Mayoritas fundamentalis adalah orang-orang yang taat hukum, seperti halnya populasi umum di sebuah negara.⁹

Bagaimana hal yang terjadi apakah justifikasi bagi kekerasan di dalam tradisi Islam, sebuah tradisi yang melimpah kesalahan informasinya. Untuk menyederhanakan serangkaian opini yang kompleks tentang kurun sejarah yang panjang, justifikasi bagi penggunaan kekerasan oleh alim ulama Muslim memiliki tradisi minoritas dan mayoritas. Di mata sebagian besar ulama Muslim, *jihad* bulanlan perang suci, namun justru perjuangan, upaya gigih, bersikukuh ke arah tujuan pasti, bertempur untuk membela kehidupan kita atau melawan

⁹Bryan S. Turner (Ed.), *Sosiologi...*

penguasa yang menindas, atau melawan kejahatan dalam diri kita, misalnya, kekikiran dan kedengkian.¹⁰

Hal-hal yang terjadi bukan masalah yang ditakutkan. Namun tradisi ilmiah minoritas memandang *jihad* sebagai “kewajiban yang terabaikan.” Inilah judul sebuah tulisan yang disusun oleh Abd al-Salam Faraj (yang diilhami oleh Sayyid Qutb), juru bicara Jihad Islam, sebuah gerakan yang bertanggung jawab atas pembunuhan Anwar Sadat, presiden Mesir, pada 1981. Dalam tradisi ini, pendirian sebuah negara Islam mutlak perlu bagi pembangunan sebuah masyarakat Islam yang kehidupan seorang Muslim. Tiga kriteria menunjukkan lenyapnya sebuah masyarakat Islam: ketika umat Muslim diperintah oleh hukum non-Islam; ketika kekafiran dominan di masyarakat; dan ketika umat Islam mengucapkan dua kalimat syahadat, shalat dan berpuasa namun menggugurkan ibadah mereka dengan meminum alkohol, berjudi, berpakaian mengumbar aurat, dan terlibat dalam perzinahan dan perselingkuhan. Menurut tradisi ini, Islam tidak bisa ditegakkan melalui pendidikan dan ajakan pindah agama karena negara yang buruk mengontrol komunikasi massa dan karena orang-orang baik lazimnya merupakan minoritas. Para pakar ini menjustifikasi perang suci dengan dalil-dalil Al-qur’an seperti “Perangilah mereka (orang-orang kafir) hingga tidak ada lagi perselisihan dan agama sepenuhnya milik Allah” (QS. 7: 39) dan “Diwajibkan berperang atas kamu, padahal itu tidak menyenangkan bagimu. Tetapi boleh jadi kamu tidak menyenangi sesuatu, padahal itu baik bagimu, dan boleh jadi kamu menyukai sesuatu, padahal itu tidak baik bagimu. Allah mengetahui, sedangkan kamu tidak mengetahui” (QS. 2: 216).¹¹

Sebagaimana interpretasi ilmiah mayoritas tentang justifikasi agama bagi kekerasan sungguh berbeda. Para penganut

¹⁰Bryan S. Turner (Ed.), *Sosiologi...*

¹¹Bryan S. Turner (Ed.), *Sosiologi...*

pandangan mayoritas ini mengutip ayat Al-qur'an, "Tidak ada paksaan dalam agama" (al-Baqarah: 256). Dan mereka mengutip sunnah Nabi Muhammad yang didasarkan pada biografi Rasulullah yang ditulis dalam kurun waktu seratus tahun kematiannya oleh Ibn Ishaq. Sepanjang 13 tahun pertama kerasulannya, Muhammad bukanlah seorang militan ataupun penasihat politik. Ketika para pengikutnya ditindas, ia menganjurkan untuk berhijrah, mula-mula ke Ethiopia dan kemudian (622 M) ke daerah subur Madinah, 360 km ke sebelah utara. Ia disebut oleh penduduk Madinah bukan sebagai Nabi ataupun penguasa, namun lebih sebagai seorang arbitrator (*hakam*) di antara suku-suku yang bertikai, sebuah peran yang dirinya sudah dikenal di Mekkah. Antara 622 hingga 629 ia mengobarkan perang yang memamatkan melawan pasukan Mekkah yang meliputi penyergapan dengan beberapa korban jiwa. Pada 629 Muhammad muncul di depan pintu gerbang Mekkah dengan pasukan yang besar yang dengan mudahnya bisa menaklukkan kota. Orang-orang Mekkah memberi tahu dirinya bahwa mereka tidak akan mengizinkannya memasuki kota, namun apabila ia datang kembali tahun berikutnya maka mereka mengizinkannya memasuki kota dengan damai. Nabi mengajak pulang pasukannya ke Madinah, dan tahun berikutnya ia kembali, memasuki kota Mekkah dengan aman dan damai serta melaksanakan ibadah haji yang pertama di Ka'bah.¹²

Berdasarkan berbagai hal dan beberapa fakta signifikan seputar peristiwa-peristiwa tersebut, haruslah dipahami baik-baik hubungan antara agama dengan kekerasan dalam tradisi Islam. *Pertama*, Nabi Muhammad tidak menghancurkan Ka'bah, pusat penyembahan berhala kesukuan sebelumnya yang dikutuknya. Justru sebaliknya, ia membersihkan semua berhala dan menjadikannya sebagai pusat ibadah haji umat Muslim. *Kedua*, ia tidak mengizinkan pasukannya untuk membalas

¹²Bryan S. Turner (Ed.), *Sosiologi...*

dendam para pemuka Mekkah yang telah mencemooh ajarannya, menistakannya, dan menindas para pengikutnya. Justru sebaliknya, ia memberikan pengampunan umum bagi penduduk Mekkah termasuk orang-orang yang melakukan perlawanan terhadapnya. Dan *ketiga*, meskipun masuknya Nabi Muhammad ke Mekkah pada 629 dicatat sebagai “penaklukkan kota Mekkah,” penaklukkan tersebut dicapai melalui negosiasi dan kompromi, bukan aksi bersenjata. Peristiwa puncak dari karir politik Muhammad ini menegaskan dirinya lebih sebagai seorang pecinta damai, rekonsiliasi, dan kasih sayang daripada seorang militan yang mencari pembalasan dendam. Dengan demikian, pandangan mayoritas menyatakan bahwa jihad hanyalah perang dan berjuang keras untuk melakukan amal saleh di ranah keluarga (misalnya berbakti kepada kedua orang tua), politik (misalnya menentang penguasa yang menindas), dan keagamaan (misalnya melaksanakan ibadah haji), bukan perang suci melawan orang-orang kafir.¹³

Kemudian dari sini, dapat dipahami bahwa setelah peristiwa 9/11, fundamentalisme tetap menjadi sebuah gerakan transnasional yang kuat, meskipun bukan kekuatan yang dominan, secara demografis, di hampir setiap negara dewasa ini. Fundamentalisme tetap menjadi kekuatan yang tangguh karena perubahan dan ketidakpastian telah menjadi semakin cepat dan hebat, sedangkan negara sekuler masih menggenggam kekuasaan yang besar di sebagian besar dunia.

¹³Bryan S. Turner (Ed.), *Sosiologi...*

BAGIAN DELAPAN: PEMBAHASAN AGAMA DI INDONESIA

Agama menjadi salah satu ciri yang paling menonjol sebagai elemen pembentuk keanekaragaman masyarakat Indonesia.¹ Ada enam agama dunia yang tersebar di tengah-tengah masyarakat Indonesia dengan perbandingan: Islam 88,2 %, Kristen 5,9 %, Katolik 3,1 %, Hindu 1,8 %, Budha 0,8 % dan 0,2 persen "lain-lain", yang dinyatakan sebagai penganut Konghucu dan kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa.²

Untuk itu, dengan keragaman tersebut, kemudian kita akrab dengan konsep "Bineka Tunggal Ika" sebagai identitas bangsa Indonesia. Kalimat itu hakikatnya diadopsi dari Filsafat Nusantara sebagai motto pemersatu Nusantara atas adanya keragaman pada zaman Kerajaan Majapahit. Dalam sejarah pergerakan kemerdekaan, bangsa Indonesia telah mencapai titik kesepakatan trilogy kebangsaan: satu nusa, satu bangsa, dan satu bahasa yang dikenal dengan sumpah pemuda, 28 Oktober 1928. Perbedaan daerah, suku, agama, dan bahasa lokal telah diendapkan dalam kesadaran kolektif kebangsaan yang lebih luas. Ikrar yang diucapkan dengan penuh ketulusan telah menumbuhkan kesadaran kebangsaan yang ideal hingga akhirnya tercapailah kemerdekaan Indonesia. Dalam konteks dewasa ini, Indonesia menghadapi problem kemajemukan dan keragaman itu. Ada banyak agama, ada banyak ideologi, ada banyak pendekatan, ada banyak cita-cita, dan bahkan ada banyak kelompok. Maka masalahnya adalah bagaimana memecahkan

¹Pusat Studi Islam dan Masyarakat (PPIM) Universitas Iain Negeri (UIN) Jakarta, *Islam dan Kebangsaan; Temuan Survey Nasional*, Tahun 2007

²Badan Pusat Statistik (BPS) Republik Indonesia tahun 2000.

problema realitas kehidupan antara kemajemukan dan kompleksitas di satu pihak dengan persatuan di lain pihak.³

Kemudian ada dua faktor yang dapat dipertimbangkan sebagai sebab mengapa muncul integrasi semacam itu pada masa lalu dalam masyarakat Indonesia. Pertama adalah pemahaman akan gagasan nasionalisme oleh para pemimpin pergerakan sebagai satu produk ide modernitas yang terpenting pada masa pergerakan nasional melawan kaum penjajah, sebelum mereka sempat memikirkan bentuk negara; dan kedua factor agama, khususnya agama Islam. Kedudukan Islam sebagai agama mayoritas telah menjadi pengikat berbagai suku yang tersebar di kepulauan nusantara dan merupakan salah satu dasar persatuan yang penting. Dalam sejarah Indonesia agama Islam tidak hanya berfungsi sebagai *priestly religion*, sebagai penyanggsa status qua, tetapi ia juga berfungsi sebagai *propethic religion*, yang menjadi model mobilisasi massa untuk menggerakkan perubahan.

Sebagaimana pasca kemerdekaan, peran agama dalam sejarah kebangsaan Indonesia masih sangat strategis. Keberhasilan program Keluarga Berencana (KB) pada masa orde baru, transmigrasi, swasembada pangan tidak bisa dilepaskan dari pengaruh pemuka agama. Agama melekat pada multi dimensi baik, social, ekonomi, dan politik. Oleh karena itu dalam konteks Indonesia tidak dikenal adanya pemisahan struktur agama dari negara, tapi juga agama dan negara bukan menjadi lembaga yang menyatu.

A. RUANG GERAK AGAMA DALAM SEJARAH INDONESIA

Dapat diketahui, pada masa kesultanan, agama menjadi penyokong status quo kesultanan dan memelihara integrasi

³Naupal, *Agama dan Kebinekaan di Indonesia: Membaca Peran Agama Sebagai Sistem Pemertahanan Kultur dan Harmoni*, (Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia, t.tt), hal. 509.

dengan solidaritas mekanis melalui penyelenggaraan ritus. Pada tahap ini, agama di Nusantara memiliki karakteristiknya sendiri yang menyatu dan beradaptasi dengan budaya local, suatu kecenderungan kearah pembentukan tradisi yang bercorak integrative. Inilah tradisi, di mana Islam mengalami proses pempribumian secara konseptual dan struktural, atau apa yang disebut pribumisasi Islam oleh Abdurrahman Wahid.⁴

Contoh yang paling konkret adalah ketika Wali Songo (sebut misalnya Sunan kalijaga) menjadikan ajaran Islam tidak dalam bungkus Budaya Arab, tapi dalam racikan dan cita rasa budaya jawa. Artinya masyarakat diberi bingkisan budaya jawa, lewat pagelaran wayang kulit sebagai media dakwah dan pendidikan rohani dengan menjadikan tokoh pewayangan yang menjadi idola masyarakat Jawa waktu itu, seperti tokoh-tokoh dalam pewayangan Mahabarata yang dimasukkan unsur-unsur Islam.⁵ Dasar filosofi yang dikembangkan oleh para ulama adalah "*al-'adatu muhkamah*": tradisi mengandung kearifan local yang harus dilestarikan, dan bisa dijadikan rujukan kalau tidak bertentangan dengan pesan universal agama. Sumbangan besar Islam pada masa ini adalah munculnya kesustraan Islam dengan Huruf Arab pegon, arab melayu, seni pertunjukan wayang, dan tumbuhnya islam mistik (tasawuf) yang menonjolkan toleransi dan adaftasi. Tidak kalah pentingnya juga adanya pondok-pondok pesantren yang menjadi sarana pendidikan dan penguatan solidaritas keagamaan. Di pondok-pondok inilah diselenggarakan pendidikan agama, dan tidak sedikit yang juga mengajarkan tradisi mistik. Setelah keluar pesantren biasanya mereka menjadi tokoh-tokoh agama di daerah-daerahnya. Misalnya pesantren

⁴Lihat Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, (Jakarta: Desantara, 2001).

⁵Untuk lebih jelas, lihat K.H. Saifuddin Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannnya di Indonesia*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), hal. 234-238.

yang didirikan oleh Raden Rahmat di Ampel Denta, Surabaya, dan Sunan Giri di Giri.

Untuk penjelasan berikut ini, pada masa kolonial, agama Islam mengambil bentuk formalnya sebagai gerakan perjuangan melawan penjajah (peran *prophetic religion*), Agama pada masa ini merupakan sumber integrative yang menyatukan individu dan membentuk masyarakat atas dasar solidaritas mekanis, yang menjadi kekuatan pembebas. Peran agama *prophetic* ini hakikatnya peran pertama dari agama, perjuangan Nabi sebenarnya bukan hanya menyebarkan keyakinan atau iman kepada Allah SWT, walaupun tauhid adalah dasar dari seluruh ajaran nabi. Ketika Muhammad mulai diutus sebagai Nabi atau Rasul, setelah mendapat wahyu, masyarakat Arab sebenarnya telah mengenal Tuhan Yang Mahaesa, yang disebut Allah. Bahkan sebagian masyarakat Arab masih menganut agama hanif (penganut agama Ibrahim). Orang-orang Yahudi juga percaya kepada Tuhan Yang Mahaesa, demikian juga agama Kristen. Itulah sebabnya wahyu pertama yang turun kepada Nabi Muhammad adalah membawa pada kebudayaan Baru, kebudayaan yang anti diskriminasi, anti rasial, tapi memuat persamaan (*musawat*), dan kemerdekaan dari perbudakan (*hurriyat*). Sekalipun ajaran tauhid itu senantiasa ditekankan dalam ayat-ayat yang diturunkan, namun wahyu juga mengajarkan gagasan-gagasan social, ekonomi, kemasyarakatan, dan kebudayaan. Salah satu ajaran yang menonjol yang terkandung dalam ayat-ayat makkiyah adalah kepedulian terhadap kemiskinan, perbudakan, dan etika bisnis. Dengan kata lain, Islam membawa misi perubahan social. Sebagaimana juga dikatakan oleh Eric Fromm, dimensi kenabian tidak pernah bersifat murni spiritual, melainkan juga social dan politik. Sebagai seorang Yahudi Fromm mengambil Moses sebagai model. Sebagai seorang Nabi, Moses mengemban misi membebaskan umat Israel dari perbudakan Fir'aun di Mesir. Setelah kaumnya terbebas, dengan melakukan eksodus menyeberangi Laut Merah menuju ke tanah Harapan atau tanah

yang dijanjikan Tuhan (*the promised land*), Moses membangun suatu masyarakat baru berdasarkan hukum Tuhan.

Dalam hal ini Fromm memberikan beberapa ciri misi kenabian. Pertama, nabi itu selalu mengabarkan tujuan hidup menuju Tuhan, sehingga dengan mendekati diri kepada Tuhan kehidupan manusia menjadi lebih manusiawi; Kedua, cara nabi untuk menyadarkan manusia agar manusia bisa mengatur perilaku mereka adalah dengan memberikan alternatif-alternatif dengan konsekwensi-konsekwensinya masing-masing; Ketiga, Nabi mewakili hati nurani rakyat banyak dan melakukan protes terhadap tindakan-tindakan manusia yang salah; Keempat, Nabi tidak hanya mengajarkan keselamatan pribadi (*personal salvation*), tetapi juga keselamatan masyarakat; dan kelima, Nabi mengilhami kebenaran.⁶

Oleh karena itu, di Indonesia sejak awal abad ke- 20, mulai timbul berbagai gerakan keagamaan yang punya misi kebangsaan dalam situasi colonial. Pada masa itu pusat gerakan keagamaan lebih banyak tertuju kepada soal-soal kemasyarakatan, seperti pendidikan, social ekonomi. Para pemimpin pergerakan Islam, seperti H. Samanhudi, HOS Tjokoaminoto, Tirto Adisuryo mendirikan Serikat Dagang Islam.⁷ Ideology mereka adalah Islam yang menolak kolonialisme dan menuntut kemerdekaan, baik dalam bidang ekonomi, maupun politik.

Pada awalnya menjelang dasawarsa 1930-an, pergerakan nasional maju selangkah lagi, yaitu mencita-citakan Indonesia merdeka, bebas dari penjajahan. Setelah Sumpah Pemuda mengeluarkan trilogy kebangsaan “satu nusa, satu bangsa, satu bahasa. Gerakan Islam juga mengikuti langkah maju itu. Namun,

⁶Dikutip dari M. Dawam Raharjo, *Masyarakat Madani, Agama, Kelas Menengah, dan Peubahan Sosial*, (Jakarta: LP3ES, 1999), hal. 193-194.

⁷Baca Amelz (ed.) *HOS Tjokroaminoto, Hidup dan perjuangan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1952), hal. 94.

diskursus tentang gagasan social politik masih tetap berada pada tingkat gagasan kemasyarakatan, bahkan terdapat tiga aliran ideology besar, ideology Islam, komunisme, dan nasionalisme sekuler. Munculnya tiga aliran tersebut menurut Deliar Noer disebabkan latar belakang pendidikan yang diterima oleh masing-masing tokoh pergerakan.⁸ Pendapat lain menyatakan, perbedaan ideology itu merupakan kelanjutan wajar dari latar belakang budaya masyarakat, terutama Jawa. Proses islamisasi damai di Indonesia yang mengkompromikan ajaran Islam dengan nilai-nilai budaya, telah melahirkan tiga golongan, santri, abangan, dan priyayi. Ideology Islam didukung oleh golongan santri, komunisme oleh golongan abangan, dan nasionalis sekuler oleh kaum priyayi.⁹

Dalam hal ini, ketiga aliran tersebut terlibat dalam konflik ideologis, sampai akhirnya tercapai kompromi antara kubu nasionalis sekuler dan Islam. Umat Islam memang gigih memperjuangkan kemerdekaan Indonesia dari agresi Belanda yang datang dengan bantuan tentara sekutu untuk kembali menjajah Indonesia. Tokoh-tokohnya duduk dalam posisi-posisi politik penting, baik dalam kabinet maupun perjuangan fisik dan diplomatik. Sementara para santri terlibat langsung dalam perjuangan fisik sambil memekikkan takbir dalam perjuangan melawan sekutu sampai kemerdekaan Indonesia tercapai. Dalam pada itu usul agar setelah Indonesia merdeka, soal-soal keagamaan digarap oleh suatu kementerian tersendiri dan tidak lagi diperlakukan sebagai bagian dari Kementerian Pendidikan. Kementerian keagamaan ini merupakan suatu konsesi kepada

⁸Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1980), hal. 39.

⁹Tentang tiga varian agama masyarakat Jawa, baca Clifford Geertz, *Santri, Abangan, dan Priyayi*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1980).

kaum muslimin yang bersifat kompromi, yakni kompromi antara teori sekuler dan teori Islam.¹⁰

Memasuki orde baru, konflik 3 aliran ideologi mulai mereda, ideologi komunis dibubarkan dan dilarang, dan Pancasila ditetapkan sebagai asas tunggal semua organisasi sosial dan politik berbangsa dan bernegara. Melihat sejarahnya, ada beberapa sebab mengapa Pancasila dapat diterima sebagai kesepakatan bangsa. Bagi gerakan Islam, alasan utama yang bersifat sosial politik bagi penerimaan Pancasila adalah karena dengan dan dalam Pancasila, seluruh unsur bangsa dan masyarakat bisa bersatu, karena ia adalah merupakan kesepakatan bersama untuk tunduk kepada nilai-nilai yang disepakati bersama. Ini juga berarti bahwa seluruh unsur bangsa dan masyarakat sepakat untuk bersatu. Sebab pokok mengapa gerakan Islam mau menerima kata sepakat ini adalah karena semua sila dalam Pancasila dinilai paling tidak bertentangan bahkan sesuai dengan ajaran Islam, terutama sila pertama, yang berbunyi “Ketuhanan Yang Maha Esa”.

Sebagaimana ditariknya Islam dari level politik praktis tidak berarti menyurutkan peran Islam dalam kehidupan kebangsaan. Banyak pemikir Islam malah beranggapan bahwa perjuangan Islam *cultural* dalam pengertian luas menjadi semakin relevan dan justru lebih efektif.¹¹ Dalam dekade 1970-an, hingga kini kegiatan Islam semakin berkembang bila dibandingkan dengan waktu-waktu sebelumnya. Terlihat ada tanda-tanda kebangkitan Islam seperti, fenomena banyaknya mesjid-mesjid, mushalla, pesantren, bahkan kini telah menjamur sekolah-sekolah Islam terpadu yang diikuti dengan semakin tumbuh dan berkembangnya kesadaran beragama, terutama di kalangan anak

¹⁰Endang Saifuddin Anshari, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945*, (Bandung: Pustaka, 1983), hal. 60.

¹¹Baca Nurcholish Madjid, “Islam in Indonesia: Challenges and Opportunities”, *dalam Mizan*, no. 3 , Vol. I, (1984).

muda. Pengajian-pengajian agama juga semakin semarak dengan jumlah jama'ah yang cukup banyak, baik di departemen-departemen, perusahaan-perusahaan, dan di lingkungan kampus-kampus. Ini mungkin dapat disebutkan sebagai kelanjutan proses islamisasi terhadap golongan abangan/ priyayi yang berpendidikan.

Demikianlah peran agama yang kuat seperti di Indonesia, sangat mendukung cita-cita Negara ideal. Di sini agama dan Negara dipandang sebagai wadah dan sekaligus perwujudan nilai-nilai luhur. Itulah yang menjelaskan mengapa di Indonesia, demokrasi diberi predikat Pancasila. Karena demokrasi untuk merealisasikan nilai-nilai luhur Pancasila dan sekaligus agama. Sungguhpun demikian, sejalan dengan arus globalisasi, ada gerakan-gerakan keagamaan yang beragam, ada yang menitikberatkan dan mengambil corak tebal tradisional, dan menjadikan tradisi sebagai sumber referensi dan fusi budaya dengan agama, tapi ada juga gerakan agama yang bersifat puritan, yang berusaha memurnikan ajaran agama dari nuansa budaya yang melahirkan aliran fanatisme dan radikalisme. Masalah yang dikhawatirkan dari radikalisme agama (Islam) adalah potensi konflik dan perpecahan sebagai akibat dari perbedaan cara pandang dalam melihat realitas kehidupan di dunia ini.

BAGIAN AKHIR: PENUTUP

Saat ini agama telah menjadi suatu perhatian khusus bagi para ilmuwan terutama dalam tradisi kajian ilmu sosial. Walau kiprah agama sebelumnya sempat meredup melalui proses rasionalisasi, modernisasi, dan sekulerisasi, namun kemunculan era post-positivist telah kembali membuka kesempatan bagi para ilmuwan sosial untuk mengembangkan kajian, konsep-konsep, serta teori-teori sosial keagamaan yang menjelaskan beragam fakta-fakta atau ragam fenomena beragama di masyarakat secara komprehensif. Meningkatnya kajian-kajian tentang realitas keagamaan di masyarakat kontemporer setidaknya menjadi kritik tersendiri bagi sekulerisasi sekaligus mematahkan argumen terkait pudarnya peran agama seiring dengan kemajuan yang dialami dalam peradaban manusia.

Paradigma sosiologi dapat memberikan dasar bagi perspektif teoretis yang dapat memandu analisis realitas sosial keagamaan di masyarakat. Setidaknya paradigma fakta sosial melalui sejumlah perspektif teoretisnya, sebagaimana yang telah dibahas dalam bagian awal dari buku ini, dapat memberikan gambaran sekaligus pemahaman bagi pembaca bahwa agama masih memiliki peranan penting hingga saat ini, terutama dalam membentuk berbagai tren perkembangan peradaban masyarakat. Agama pada sisi lainnya juga telah menumbuhkan motivasi untuk merasionalisasikan setiap institusi yang ada di dalam masyarakat.

Sosiologi agama sebagai salah satu cabang ilmu Sosiologi berupaya mengkaji tentang kehidupan sosial dan kebudayaan dalam masyarakat sebagai penggambaran dari keagamaan. Dengan kata lain, analisis terhadap agama dalam konteks Sosiologi haruslah menggunakan perspektif dan pendekatan Sosiologi. Perspektif Sosiologi telah menawarkan beragam sudut pandang dalam menganalisis fenomena sosial keagamaan di

tengah-tengah kehidupan masyarakat. Melalui perspektif fungsionalis, agama diposisikan sebagai bagian dari unsur-unsur sosial yang terdapat dalam masyarakat. Secara khusus, agama dalam perspektif fungsionalis dimaknai sebagai suatu sistem makna, yakni dimana agama dapat memengaruhi struktur sosial lainnya dalam kehidupan sosial masyarakat, misalnya seperti perpolitikan, pendidikan, ekonomi, budaya, dan lain sebagainya. Selain itu, agama dalam perspektif ini juga dapat ditafsirkan sebagai suatu lembaga sosial di masyarakat, dengan beragam fungsi tertentu agar dapat membentuk masyarakat yang terarah.

Agama bagi Talcott Parsons adalah institusi yang memiliki fungsi untuk membentuk agama masyarakat itu menjadi fungsional dalam masyarakat tersebut. Adapun agama bagi Max Weber dinyatakan muncul sebagai bagian untuk memberikan makna. Kebutuhan untuk memberikan makna dalam berhadapan dengan aneka macam kesulitan hidup. Selain itu, bagi Emile Durkheim agama dapat berfungsi sebagai solidaritas sosial, dimana agama dapat menopang persatuan dan membentuk solidaritas di tengah kehidupan masyarakat. Berbeda halnya dengan perspektif konflik yang memosisikan agama sebagai ekspresi dari suatu penderitaan yang nyata, serta merupakan suatu bentuk protes melawan penderitaan. Dalam hal ini, relasi kelas melalui sudut pandang Karl Marx dilihat sebagai penyebab penderitaan yang membuat masyarakat melarikan diri kepada agama.

Adapun ditinjau dari segi pendekatan, Sosiologi Agama dapat dikategorikan menjadi dua tipe pendekatan yakni tipe pendekatan pada level analisis makro dan tipe pendekatan pada level analisis mikro. Dalam hal tersebut, maka dapat dinyatakan bahwa pendekatan sosiologi agama tidak hanya bersifat individual, namun juga bersifat struktural. Agama dapat berfungsi sebagai seperangkat norma, nilai, dan aturan yang mengkonstruksikan kebenaran bagi para penganutnya. Dan pada

tahapan selanjutnya konstruksi agama tersebut kemudian membentuk beragam persepsi atau *world view* yang berhubungan dengan pola kehidupan masyarakat sehari-hari yang bersifat individual.

Fundamentalisme Islam juga menjadi pembahasan tersendiri pada bagian terakhir buku ini. Dimana kelompok atau golongan fundamentalis tersebut menggunakan tafsiran harfiah dan orisinalis terhadap sumber-sumber primer Islam –yaitu Alquran dan Sunnah- guna menyingkirkan sesuatu yang mereka anggap sebagai pengaruh-pengaruh non Islam yang dapat meruntuhkan sendi-sendi kehidupan sosial golongan tersebut.

Bagian terakhir buku ini berupaya untuk menyajikan sebuah model penjelasan dari gabungan beragam konsep paradigma sosiologi. Berdasarkan variasi paradigma dan perspektif sosiologi yang telah dibahas pada bagian awal buku ini. Pada bagian ini penulis berharap dapat memberikan gambaran bagi para pembaca untuk menganalisis berbagai fenomena ataupun permasalahan sosial keagamaan seperti fenomena kemunculan dan perkembangan paham-paham radikalisme dan terorisme yang dengan sangat maraknya berkembang di Indonesia, mengingat komposisi masyarakat Indonesia yang heterogen dan multikultural serta dengan beragam agama yang terdapat di dalamnya, sehingga diyakini dapat memicu beragam persoalan keagamaan di Indonesia. Tidak kalah penting untuk mengingat bahwa seluruh isi dari buku ini berupaya untuk menyediakan landasan bagi analisis beragam realitas sekaligus fenomena keagamaan yang terdapat dalam kehidupan sosial masyarakat Indonesia di masa ini.***

DAFTAR PUSTAKA

Abdul Aziz, *Esai-esai Sosiologi Agama*, (Jakarta: Diva Pustaka, 2006)

Abdul Mujib dan Yusuf Mudzakir, *Nuansa-Nuansa Psikologi Islam*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2002)

Achmad Djatmiko, “Kebangkitan Agama dan Prasangka Sekuler dalam Kajian Hubungan Internasional”, dalam *Jurnal POLITIKA*, Vol. 8, No. 1, (April 2017)

Agus Mahfud Fauzi, *Sosiologi Agama*, (Surabaya: Universitas Negeri Surabaya Press, 2017)

Agus Salim, *Perubahan Sosi- al: Sketsa Teori dan Releksi Metodologi Kasus Indonesia*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002)

Anthony Giddens dkk, *Sosiologi Sejarah dan Berbagai Pemikirannya*, Terj. Ninik Rochani Sjams, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2004)

Baharuddin & Mulyono, *Psikologi Agama dalam Perspektif Islam*, (Malang: UIN Malang Press, 2008)

Bahril Hidayati, “Psikologi Islam”, Fakultas Psikologi Universitas Negeri Sultan Syarif Pekanbaru-Riau, 2014

Bernard Raho SVD, *Agama dalam Perspektif Sosiologis*,

(Jakarta: Penerbit Obor, 2003)

Bryan S. Turner (Ed.), *Sosiologi Agama*, Terj. Daryatno, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013)

C.A. Goldberg, "Introduction to Emile Durkheim's "Anti-Semitism and Social Crisis", dalam *Sociological Theory* 26 (4), (2008)

Christopher Bates Doob, dkk., *Sociology: An Introduction*, (New York: CBS College Publishing, 1985)

Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama*, Cet.V, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2009)

E. Muir, *Ritual in Early Modern Europe*, (Edisi Kedua), (Cambridge: Cambridge University Press, 2005)

Emile Durkheim, "The Intellectual Elite and Democracy", dalam R.N. Bellah (Peny.), *Emile Durkheim on Morality and Society*, (Chicago: University of Chicago Press, 1973b)

Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, Terj. K. Fields, (New York: Free Press, 1995)

Eneng Muslihah, *Modul Psikologi Agama*, (Serang: FTK IAIN SMH Banten, 2013)

Erma Yudianti, "Pengantar Psikologi Islam", dalam, JIA, Nomor 2/Th. XIV, Desember 2013, hal. 176-177.

George Ritzer, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, (Jakarta: Tiara Wacana, 1992)

George Ritzer-Douglas J Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, (Jakarta: Prenada Media, 2004)

Grace Davie, "Sociology of Religion", dalam William H. Swatos Jr. (ed.), *Encyclopedia of Religion and Society*, (Walnut Creek, California: Altamira Press, 1998)

Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta UI Pers.

Hendro Puspito, *Pengantar Sosiologi Agama*, (Yogyakarta: Kanisius, 1998)

Heny Narendrany Hidayati & Andri Yudiantoro, *Psikologi Agama*, (Jakarta: UIN Jakarta Press, Cet. 1 2007)

Ishomuddin, *Pengantar Sosiologi Agama*, PT.Ghalia Indonesia, 2002

Ishomuddin, *Sosiologi Perspektif Islam*, (Malang: UMM Press, 1997)

Jalaluddin, *Psikologi Agama*, (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 1998)

Jalaluddin, *Psikologi Agama*, Cet. Ke-13, (Jakarta: Rajawali Press, 2010)

James Drever, *a Dictionary of Psychology*, (Baltimore:

Penguin Books, Inc., 1968)

James F. Brennan, *History and System of Psychology*,
Terj. Nurmala Sari Fajar, *Sejarah dan Sistem Psikologi*
(Jakarta: Raja Wali Pers, 2006)

Keilani HD, *Islam dan Aspek-aspek Kemasyarakatan*,
(Jakarta: Bumi Aksara, 1992)

Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*
(Jakarta: Aksara Baru, Cet. V, 1985)

Lihat Elizabeth K. Nottingham, *Agama dan Masyarakat, Suatu Pengantar Sosiologi Agama*,
(Jakarta: RajaGraindo Persada, 1996)

M. Ridwan Lubis, *Sosiologi Agama: Memahami Perkembangan Agama dalam Interaksi Sosial*, Cet. II,
(Jakarta: Kencana, 2017)

M. Rosati, “*Inhabiting non-man’s land: Durkheim and Modernity*”, dalam *Journal of Classical Sociology*, 8 (2),
(2008)

Mansour Fakhri, *Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisasi*, (Yogyakarta: Insist Press, 2002)

Middya Boty, “Agama dan Perubahan Sosial: Tinjauan Perspektif Sosiologi Agama”, dalam *Jurnal al-Istinbath*,
No. 15, (2015)

Muhubbin Syah, *Psikologi Pendidikan Dengan Pendekatan Baru*, (Bandung: Remaja Rosdakarya,

2001)

Nur Syam, *Bukan Dunia Berbeda: Sosiologi Komunitas Islam* (Surabaya: Pustaka Eureka, 2005)

Nurdin H. Kistanto, *Harmoni Kehidupan beragama, Etika Pergaulan Sosial-Relijius dalam Masyarakat Majemuk*, (Yogyakarta-Indonesia 2005)

Philip Robinson, *Perspective on the Sociology of Education: An Introduction*, (London, Boston, and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1981)

R. Jonas, *France and the Cult of the Sacred Heart: An Epic Tale for Modern Times*, (Berkeley: University of California Press, 2000)

Robert Thouless, *Pengantar Psikologi Agama*, Terj. Machnun Husein, (Jakarta: Rajawali Press, 1992)

Sidi Gazalba, *Asas Kebudayaan Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978)

Sindung Haryanto, *Sosiologi Agama: Dari Klasik hingga Postmodern*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2015)

Sururi, *Ilmu Jiwa Agama*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004)

Syaiful Hamali, "Eksistensi Psikologi Agama dalam Pengembangan Masyarakat Islam", dalam *Jurnal TAPiS*, Vol. VIII, No. 1, (Januari-Juni 2012)

Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, (New York: Mcgraw Hill, 1937)

Thomas F. Ode'a, *Sosiologi Agama Suatu Pengenalan Awal*, (Jakarta: Rajawali, 1985)

Walter Houston Clark, *The Psychology of Religion*, (New York: The Mac Milan Company, 1958)

Wernick, *Auguste Comte and the Religion of Humanity: The Post-theistic Program of French Social Theory*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2001)

Yusuf Al-Qardowi, *Al-Islam Wa As-Siyasah*. Hal. 8. Dar Asysyuruq, 2007.

Zakiah Daradjat, *Ilmu Jiwa Agama*, Cet. XIII, (Jakarta: Bulan Bintang, 1991)

Zamroni, *Pengantar Pengembangan Teori Sosial*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992)

Zulfi Mubaraq, *Sosiologi Agama*, (Malang: UIN Maliki Press, 2010)

TENTANG PENULIS



Nama : Abdul Majid
NIM : 94312030286
Tempat dan tgl lahir : Ie Beudoh, 25 Maret 1961
Alamat : Jl. Makam T. Nyak Arief,
Lr. Sulaiman Ali, Kec.
Krueng Barona Jaya,
Kab. Aceh Besar
Pekerjaan : Dosen tetap di Fakultas
Ushuluddin UIN Ar-Raniry
Banda Aceh

Nama Ayah : Abdullah (Alm)
Nama Ibu : Aminah (Almh)
Nama Istri : Dra. Ruslaini
Nama Anak-Anak : Muhibbur Rizki SE, Cut Maulidar
Rifqyani Rahmi SH

Pendidikan :

- MIN Ie Beudoh-Nagan Raya (tahun 1974)
- MTsAIN Jeuram-Nagan Raya (tahun 1977)
- MAN Meulaboh-Aceh Barat (tahun 1981)
- S1 Fakultas Ushuluddin IAIN Ar-Raniry Banda Aceh (tahun 1989)
- S2 Universitas Kristen Satya Wacana Salatiga (tahun 2003)
- S3 Universitas Islam Negeri Sumatera Utara Pascasarjana (tahun 2012)

Karya tulis yang pernah dipublikasikan :

- Etika Kemanusiaan dalam Perspektif Al-Qur'an, Dalam Jurnal Mu'ashirah, (Vol. 6, No.2, Sear Fiqh, Juli 2009)

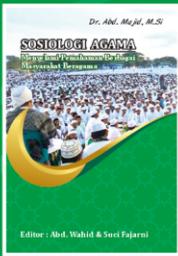
- Terorisme di Lingkungan Kelompok Muslim, dalam Jurnal Substantia, Volume 16, Nomor : 1 Fakultas Ushuluddin dan Filsafat Universitas Islam Negeri (UIN) (Ar-Raniry, Banda Aceh, April 2014)
- Karakteristik Pemikiran Nuruddin Ar-Raniry, dalam Jurnal Substantia, Volume 17, Nomor : 2 Fakultas Ushuluddin dan Filsafat Universitas Islam Negeri (UIN), (Ar-Raniry, Banda Aceh, Oktober 2015)
- Syari'at Islam dalam Realitas Sosial (Jawaban Islam Terhadap Masyarakat di Wilayah Syari'at, Cet. I, Yayasan Pena Bekerjasama dengan Ar-Raniry Press, Banda Aceh, 2007)
- Tantangan pendidikan Islam, cet.I (Grafindo Litera Media, Yogyakarta, 2014)
- Manusia di Tinjau dari Aspek Sejarah, Sosial, Budaya, dan Agama, cet. I (Grafindo Litera Media, bekerjasama dengan Ar-Raniry Press, Yogyakarta, November, 2012)

TENTANG EDITOR



Suci Fajarni menyelesaikan pendidikan S1 pada tahun 2013 di Universitas Syiah Kuala pada Program Studi Sosiologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik (FISIP). Pada pertengahan hingga akhir masa studi, sempat berkecimpung sebagai Fasilitator Sekolah Siaga Bencana (SSB) pada Tsunami and Disaster Mitigation Research Center (TDMRC) Unsyiah, penyiar radio Flamboyant 105,2FM, sekaligus relawan pada Katahati Institute.

Tahun 2014 melanjutkan pendidikan S2 di Universitas Gajah Mada (UGM) pada Jurusan Sosiologi FISIPOL dan berhasil meraih gelar M.A. pada tahun 2016. Pernah berkecimpung sebagai salah seorang *Managing Editor* pada Jurnal Ilmiah Mahasiswa (JIM) FISIP Universitas Syiah Kuala pada tahun 2017 dalam bidang Sosiologi. Tahun 2018 menjadi dosen tetap pada Program Studi Sosiologi Agama, Fakultas Ushuluddin dan Filsafat, Universitas Islam Negeri Ar-Raniry. Telah mempublikasikan beberapa artikel ilmiah yang berkaitan dengan tema-tema sosiologi, teori-teori sosial, kajian keagamaan, hingga *cultural studies* pada beberapa jurnal nasional terakreditasi maupun tidak terakreditasi. Saat ini aktif sebagai *Managing Editor* pada Jurnal Substantia Fakultas Ushuluddin dan Filsafat, Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh. Dapat dihubungi melalui suci.fajarni@ar-raniry.ac.id.



Buku yang ada di tangan pembaca ini memberikan pembahasan yang singkat dan sederhana, cocok menjadi buku referensi, terutama sekali bagi para pengkaji umum dari tema-tema Sosiologi. Tema yang membahas teori dan tokoh sosiologi dari klasik sampai kontemporer disinggung dalam buku ini. Paradigma-paradigma sosiologi yang utama beserta perkembangan, debat dan dialektika, secara ringkas juga mendapat tempat dalam buku ini. Karena ditulis oleh civitas akademika dari PTKI, buku ini memiliki kelindan dengan tema agama dan atau kajian agama.

Namun demikian, karena diskusi ini yang lebih mendalam pada integrasi agama dengan kajian sosiologi belum 'selesai' di kebanyakan kampus, termasuk misalnya bagaimana membedakan fokus dari kajian dari Program Studi “Sosiologi Agama” dengan “Program Studi Sosiologi” yang mungkin dua-duanya ada di fakultas yang sama atau di fakultas yang berbeda. Di sisi lain, juga muncul pertanyaan mengapa program studinya bernama “Sosiologi Agama” bukan “Sosiologi Islam”, sebagaimana beberapa karya pakar yang memberi judul tersebut secara eksplisit pada tulisan/ karya mereka. Kekhasan apa yang dimunculkan dari fokus yang dipilih termasuk pada sisi kajian mahasiswa dan para dosen, yang berbasis fokus teoritis atau lokus sosial (keagamaan) tertentu dari masyarakat. *Gap* (kesenjangan) tersebut belum terjawab dengan baik, dan untuk memberikan jawaban yang tepat, tentu memerlukan perenungan dan pembahasan tersendiri yang tentu tidak akan terselesaikan dari adanya penerbitan satu atau dua buku. Namun yang sangat penting setelahnya adalah gairah dan geliat dialektika keilmuan yang berkelanjutan.

Prof. Dr. Eka Srimulyani, M.A (Guru Besar UIN Ar-Raniry)



Diterbitkan Oleh:

Forum Intelektual Tafsir dan Hadits Asia Tenggara
(SEARFIQH), Banda Aceh

Jl. Tgk. Chik Pante Kulu No. 13 Dusun Utara,
Kopelma Darussalam, Kota Banda Aceh, 23111
HP. 08126950111

Email: penerbitsearfiqh@gmail.com

