

## **DI SEKITAR MASALAH AGAMA DAN KOHESI SOSIAL: PENGALAMAN DAN TANTANGAN**

---

Taufik Abdullah<sup>1</sup>

### *Abstract*

*Religion is the sacred relationship between human-being and the transcendent concept of Godhead. But as a social and cultural phenomenon, religion is the strongest factor that determines the form and the strength of social integration and cohesion. In a plural society religion can become a barrier to an undifferentiated social cohesion.*

*Looking religion as the sacred foundation of social relationship from historical perspective it may appear in four different faces, though by means exclusive to each others. Understanding on the teaching of the adhered can be the important source of social dynamics -- it is the basis of a certain form of social change. Secondly, despite the fact that science has consistently opened up the secrets and even the laws of nature, it cannot replace the role of religion as the source of the ultimate answer to the questions of the "real" reality. Third, religious pluralities and more importantly the differences in the understanding of the "true teachings" of the commonly adhered religion may become a source of internal conflict, although at the same it strengthens the internal cohesion of the believers of the same religious orientation. Four, in the conflict situation, the understanding of one's religion can easily become a non-negotiable stand in the relation with the others.*

*Despite its noble idea, the New Order -sponsored "three strategies of harmonious life"-- the Pancasila, "the three harmonious religious lives" (among co-religionists, among the followers of different religions, and between religious followers and the government) and "three brotherhood or uchuwah (Islamic, national, and intentional brotherhood) -- lost its credibility the moment the state undergone the crisis of legitimacy. The religion-based social cohesion can only be*

---

<sup>1</sup>Peneliti pada Pusat Penelitian Masyarakat dan Budaya (PMB) LIPI. Dapat dihubungi di PMB-LIPI Gedung Widya Graha Lantai 9 Jl. Jenderal Gatot Subroto No. 10 Jakarta Selatan. Telp/Fax: 021-5701232.

*guaranted by a healthy democratric life and the continuing effort to strengthen the tradition of the spirit of tolerance.*

*Keywords:* Agama, kohesi sosial, Durkheim, Max Weber, struktural-fungsional, fenomenologi, “tiga strategi dasar”.

### **Kisah Lama Sebagai Pengantar**

Maka tersebutlah kisah bahwa sekali peristiwa raja Patani -- sebuah kerajaan Melayu lama, yang kini telah menjadi bagian dari kerajaan Thailand -- sakit keras. Tak seorang tabib pun di kerajaan itu yang sanggup menyembuhkan baginda. Untung kemudian ada yang memberitahukan bahwa seorang ulama dari Pasai (kerajaan Islam tertua di Nusantara, terletak di pantai Timur Aceh Utara) mungkin dapat mengobati baginda. Ulama itu pun dipanggil menghadap ke istana dengan harapan agar ia dapat mengobati baginda yang sedang *gering*. Ulama dari Pasai ini menyatakan kesanggupannya tetapi dengan syarat baginda berjanji akan memeluk agama Islam jika sekiranya ia bisa disembuhkan. Syarat ini disetujui dan sang ulama pun mengobati baginda. Berkat rahmat Allah, bagindapun sembuh, tetapi ia mengingkari janjinya. Sakitnya kambuh kembali maka sang ulama pun dipanggil lagi dan bagindapun mengulang janjinya. Barulah pada panggilan yang ketiga baginda mentaati janji yang telah diberikannya. Dan, *Hikayat Patani* pun melanjutkan kisahnya dengan mengatakan bahwa pada "zaman itu segala rakyat di dalam negeri juga yang membawa agama Islam dan segala rakyat yang di luar daerah negeri seorangpun tiada masuk Islam. Adapun raja itu sungguhpun ia membawa Islam, yang menyembah berhala dan makan babi itu juga yang ditinggalkan; lain daripada itu segala pekerjaan kafir itu suatu pun tiada diubahnya" (Teeuw & Wyatt, 1970: 75).

*Hikayat Patani* agak kritis juga terhadap sikap raja Patani ini, tetapi dengan menyatakan diri masuk Islam sang raja dengan jelas memperlihatkan bahwa ia telah melangkahi sebuah batas yang fundamental. Ia tidak lagi menyembah berhala dan makan babi. Dengan "melangkahi" batas simbolik ini sang raja telah memasuki pintu gerbang "dunia Islam". Pada bagian-bagian yang kemudian, *Hikayat Patani* berkisah juga tentang kelanjutan proses Islamisasi di Patani. Tetapi penghindaran diri dari berhala dan babi adalah batas simbolik yang sangat menentukan. Dalam hal penentuan batas simbolik ini *Hikayat Patani* tidaklah unik. Teks-teks dari berbagai tradisi lain di Nusantara ini juga menyebutkan keharusan mutlak penghindaran diri dari "berhala dan babi" sebagai pembatas antara kekafiran dan ke-Islam-an

Jadi, bolehlah dikatakan bahwa pada awalnya agama memberi dampak yang disintegratif -- kehadirannya membuat batas, betapapun mungkin masih halus dan tipis, antara mereka yang telah menganut agama baru dengan mereka yang masih bertahan dalam dunia lama yang diwarisi. *Hikayat Patani* dengan jelas mengatakan bahwa mula-mula hanya penduduk yang berdiam di pusat kerajaan saja yang masuk Islam sedangkan masyarakat yang tinggal di luar tetap berada dalam dunia kepercayaan mereka yang lama. Ketika agama baru telah dianut maka perbedaan hakiki di antara penduduk telah tercipta. Jika saja sejarah Patani dilupakan lebih dulu maka bisa pulalah dibayangkan bahwa di waktu kehadiran agama baru telah mengalami proses konsolidasi internal yang semakin mendalam (*force*) dan meluas (*scope*) dalam kehidupan batas antara “Islam” dan “kafir” pun semakin mengental dan melebar juga. Agama baru itu telah semakin menuntut penganutnya untuk mengikuti seluruh kaedah dan aturan yang telah ditentukan. Betapa pun mungkin bahwa dalam proses pengentalan konsolidasi ini, penerjemahan ajaran ke dalam bahasa dan berbagai keharusan kultural yang masih diwarisi dan kenyataan struktural dari masyarakat penganut yang baru itu terjadi juga namun dengan semakin terjadinya konsolidasi ajaran agama yang baru itu batas yang semakin kontras pun telah dibuat antara pemeluk-pemeluk agama yang berbeda. Bagi pemeluknya agama tidak lagi hanya merupakan peletak landasan keyakinan transendental, yang secara konseptual menentukan corak hubungan antara penganut dengan konsep ketuhanan yang diyakininya, agama kini telah pula menjadi pemberi seperangkat aturan dalam menjalankan kehidupan pribadi dan bermasyarakat.

Sebagai catatan tambahan tentu bisa juga diingatkan bahwa sejarah Patani tidak mengikuti bentuk teoretis ini, sebab konsolidasi ajaran juga diikuti oleh pelebaran wilayah-wilayah penganut Islam. Kesultanan Patani kemudian dikenal sebagai salah satu pusat pemikiran Islam di dunia Melayu. Pada abad 19 dan awal abad 20 Patani adalah sebuah pusat kekuasaan Islam yang menghasilkan sekian banyak pujangga Islam yang terkemuka.

Tetapi terlepas dari sejarah Patani, barangkali sebuah contoh dari tradisi Jawa akan lebih bisa menjelaskan masalah betapa pengentalan atau konsolidasi keyakinan adalah juga sesungguhnya pembuat batas yang tegas antara “kita” dan “mereka” ketika kategori agama telah dipakaikan. Salah satu naskah Islam tertua dalam bahasa Jawa berasal dari abad ke-16. Jadi kalau diletakkan dalam konteks sejarah politik barangkali boleh juga dikatakan bahwa naskah ini ditulis ketika kerajaan Majapahit masih erat melengket dalam struktur ingatan masyarakat. Karena naskah ini rupanya sempat dimiliki pendatang dari Eropa – entah siapa--dan kemudian

disimpan di museum Ferrara, Italia, maka naskah ini lebih dikenal sebagai “*kropak Ferrara*”. Drewes telah membahas dan menerjemahkan naskah Jawa ini ke dalam bahasa Inggris. Dengan latar belakang tradisi filologi Belanda, yang cenderung melihat Islam sebagai sesuatu yang tidak lebih dari pada lapisan tipis dalam kesadaran kultural masyarakat Jawa, Drewes mengatakan bahwa naskah ini memperlihatkan situasi masyarakat yang masih berada dalam peralihan, yaitu dari dasar ke-Hindu-an ke wilayah keyakinan yang bercorak ke-Islam-an. Naskah ini, kata Drewes, ingin menunjukkan “mengapa agama Islam harus lebih baik dari agama Jawa”. Tidak seperti halnya dengan kebanyakan naskah lain (yaitu naskah-naskah Jawa yang biasa atau mungkin juga disengaja dipilih untuk ditelaah oleh para Orientalis Belanda<sup>2</sup>) yang menunjukkan perdebatan antara dua tradisi keagamaan, Islam dan “kejawen”, *kropak Ferrara* dengan keras memantulkan suasana pemikiran Islam yang orthodox, yang dengan tegas dan jelas memberi batas antara kejahiliah dengan Islam (Drewes, 1978).

Penilaian Drewes mengenai naskah tua ini benar juga. Malah kalau dibaca pernyataan-pernyataan yang singkat dan padat yang diberikan oleh naskah ini bisa-bisa orang menyebutnya “fundamentalis”. “Seorang mukmin adalah seorang muslim, tetapi seorang muslim belum tentu mukmin. Mukmin itu batin, sedangkan Islam zahir. Tiang (kehidupan) seorang mukmin itu sembahyang, mengaji, Qur'an dan menunggu masjid. Inilah cara hidup yang saleh ... mengabdikan diri kepada Allah” (Drewes, 1978: 30-31). Pada bagian lain dikatakan bahwa, “Orang Islam dibenarkan membenci orang kafir, karena mereka itu musuh Allah. (Tanda) dari seorang yang Islam ialah bila ia menolak perintah orang kafir untuk meninggalkan agamanya. Bila seorang Islam berbaik-baik dengan orang kafir atau menghormatinya, meniru perbuatannya dan membantu dalam semua perbuatannya, maka ia seorang kafir” (Drewes, 1978: 32-33).

Kalau naskah yang disimpan di Ferrara ini dibandingkan dengan teks-teks yang bernuansa Islam yang lain bahkan juga dengan kasus-kasus peristiwa keagamaan yang lain maka bisa dikatakan bahwa penegasan akan batas-batas yang jelas dan tegas ini terjadi dalam suasana masyarakat yang bercorak pluralistik, yang majemuk, ketika kesatuan yang berlandaskan dunia keyakinan lama telah mengalami krisis. Secara teoretis bisa diperkirakan pula bahwa kemajemukan sosial, yang terjadi ketika keyakinan akan kebenaran tunggal telah membuyar dan di saat perbedaan

---

<sup>2</sup>Bahwa ini adalah hasil “pilihan yang disengaja”, lihat Nancy Florida, *Javanese Literature in Surakarta Manuscripts*, vol. I, *Introduction and Manuscripts of Karaton Surakarta*, Ithaca, New York: Cornell Modern Indonesia Project, 1995.

telah dianggap sebagai penentangan terhadap keabsahan pengetahuan dan keyakinan, maka pemupukan alam pemikiran yang sempit, yang tidak bisa melihat kemungkinan adanya corak kebenaran yang lain bisa saja dimaklumi. Jika saja pluralisme itu adalah pantulan dari perbedaan keyakinan fundamental yang bersifat eksternal tentu masalahnya sederhana saja -- "agamamu adalah agamamu, agamaku adalah agamaku". Masalahnya telah bersifat eksternal. Apakah perbedaan itu akan dibiarkan saja atau harus disesuaikan dengan keharusan fundamental yang kini telah dianut? Proses pelebaran Islamisasi yang biasa dikisahkan sejarah adalah usaha untuk meniadakan pluralitas keyakinan kini. Tetapi bagaimana halnya kalau sekiranya keragaman atau perbedaan itu terdapat dalam suasana keyakinan fundamental yang sama-sama dianut? Mungkinkah ada kebenaran yang "lebih benar" daripada yang selama ini dianggap benar didapatkan? Mungkinkah kebenaran hakiki yang tunggal menjadi milik bersama didapatkan? Apapun mungkin jawabannya tetapi ketika kebenaran yang dikatakan bersifat hakiki itu diperdebatkan, keutuhan masyarakat serta merta menjadi problematik. Bagaimana mungkin keduanya -- keyakinan akan kebenaran tunggal dan keutuhan masyarakat -- bisa berjalan seiring dan bergandengan?

Dalam penerbitan yang sama Drewes memuat juga sebuah naskah ringkas yang menguraikan perdebatan teologis di kalangan para Wali di tanah Jawa. Dalam perdebatan itu para Wali sama sekali tidak bisa menerima pernyataan Syeh Lemah Abang, yang juga dikenal sebagai Syeh Siti Jenar, yang tanpa keraguan mengatakan, "Aku ini Allah. Kalau bukan, siapa lagi aku ini, karena tidak ada yang lain, selain Aku". Para Wali yang telah dengan sepenuh hati berjuang untuk menyebarkan dan mengembangkan agama Islam di tanah Jawa terkejut dan menolak keabsahan ajaran ini. Mereka bahkan mengancam akan menghukum Syekh Lemah Abang atau Siti Jenar jika ulama ini bertahan dengan keyakinannya. Para Wali tidak bisa membiarkan ia menyebarkan ajaran yang dianggap sesat ini. Syeh Lemah Abang pun beranjak pergi sambil berkata, "Sesungguhnya siapakah (yang ada) selain Aku. Janganlah dipergandakan" (Drewes, 1978:46-47). Mendengar pernyataan yang sedemikian keras dan menantang, para Wali pun sepakat bahwa Syeh Lemah Abang harus dihukum. Ternyata ia bukan saja telah lancang menyalahi ajaran yang benar tetapi juga telah mendakwakan diri sebagai tetesan ketuhanan -- sebuah konsep yang sesungguhnya Maha Esa dan Maha Tunggal. Maka begitulah menurut naskah ini para Wali dengan tegas menentang keabsahan ajaran *wahdatul wujud*, yang beranggapan bahwa pada tahap yang tertinggi Allah dan manusia berbaur dalam suatu cita ketunggalan yang abadi.

Tetapi apakah hukuman yang dijatuhkan kepada Syeh Siti Jenar benar-benar disebabkan karena ia telah menganut ajaran keesaan yang dianggap salah dan sesat ini? Versi lain dari riwayat tokoh legendaris ini mengatakan bahwa setelah Syeh Siti Jenar dihukum pancung, darah yang mengucur dari tubuhnya berbau harum dan menyuarakan kalimat shahadat. Kemudian tubuh dan darahnya itu pun menghilang. Melihat peristiwa itu Sunan Kalijaga pun memberi komentar, "Inilah yang terjadi kalau setan dihukum, tubuhnya hilang". Tetapi kemudian kedengaran suara Syeh Siti Jenar menggema. "Apalah arti kematian. Kalau seseorang mempercayai kesatuan dengan sesuatu yang lain daripada Allah ia akan kecewa dan tidak akan mencapai tujuannya -- tak ubahnya dengan orang yang dirampok di jalan". Para pengikut Syeh Siti Jenar yang tak ingin mengkhianati ajaran guru mereka juga dihukum mati dan tubuh mereka juga menghilang. Para anggota dewan para Wali tersenyum dan bersyukur pada Allah.<sup>3</sup>

Memang benar dalam kenyataan sosial para wali akhirnya berhasil mengalahkan Syeh Siti Jenar, tetapi ajaran siapakah yang benar? Versi ini tidak memberi penilaian. Hanya saja secara implisit versi yang kedua ini memperlihatkan betapa terganggunya keutuhan sosial ketika sebuah ajaran yang berbeda telah diumumkan. Dikatakanlah bahwa ajaran Syeh Siti Jenar telah menyebabkan orang enggan pergi ke masjid. Ajarannya telah pula menyebabkan terjadinya polarisasi sosial. Bahkan lebih daripada itu, ajaran agama yang dianggap telah keluar dari "orthodoksi" yang umum diterima itu adalah juga sesungguhnya ancaman bagi sistem otoritas yang berlaku. Dalam suasana ini apakah tindakan yang harus dibuat? Mestikah pencarian akan hakikat ketuhanan yang sesungguhnya dibiarkan secara bebas meskipun hal ini bisa menggugah keutuhan sosial dan legitimasi sistem otoritas? Ataukah pencarian akan kebenaran yang hakiki ini harus dihentikan demi keutuhan sosial dan sistem otoritas? Ada kalanya dalam kehidupan keagamaan keutuhan sosial bisa dianggap segala-galanya, karena dalam keutuhan itulah kebenaran ajaran doktrin bisa dirasakan sebagai sesuatu yang riil.

Meskipun legenda Syeh Siti Jenar adalah bagian yang integral dari tradisi kesejarahan Jawa dan memantulkan suasana kultural yang otentik, tetapi kisah seperti ini tidaklah aneh dalam sejarah pemikiran Islam umumnya. Dengan ucapan "*Ana al Haq*", Al-Hallaj, mistikus abad 11, bukan saja menggugah kemantapan orthodoksi, tetapi juga sekaligus mengancam keberlakuan sistem otoritas dan legitimasi kekuasaan. Kisah dari kedua mistikus ini memperlihatkan betapa kebenaran hakiki ajaran dan keutuhan komunitas merupakan dua sisi yang tak terpisahkan dari masalah

---

<sup>3</sup> Dikutip Rinkes dalam, *De Heiligen van Java II*, T.B.G 55

integrasi agama dan pemeluknya. Dinamika dari hubungan kedua hal ini merupakan salah satu tema sentral dari sejarah sosial agama (*social history of religion*). Apakah keyakinan yang dianggap sebagai pantulan yang otentik dari kebenaran ajaran agama yang dianut yang telah mendapat pengakuan umum adalah segala-galanya sehingga keutuhan komunitas harus dikorbankan jika otentisitasnya dipermasalahkan? Tetapi, sebaliknya, mungkinkah keutuhan komunitas dipelihara di atas landasan pemahaman doktrin agama yang sesungguhnya “tidak benar”? Demikianlah di saat perubahan struktural sedang terjadi dengan cepat dan di waktu agama semakin dirasakan sebagai hal yang terlalu penting untuk dianggap sebagai sesuatu yang rutin saja, kita tidak saja akan berhadapan dengan pengentalan kesadaran keagamaan tetapi juga dengan situasi ketika kohesi internal dan toleransi eksternal menjadi problematik.

### **Agama Sebagai Realitas Sosial**

Ketika masalah agama, kohesi dan integrasi sosial telah dibicarakan kita sebenarnya telah menjadikan agama sebagai sebuah realitas sosial, sebagai sebuah fakta historis dan sosiologis. Dalam suasana ini agama bukan lagi hanya dilihat sebagai serangkaian ajaran dan landasan nilai yang kompleks tentang hubungan manusia dengan konsep ketuhanan yang transenden tetapi juga sebagai sesuatu yang ikut menentukan corak dan bentuk dari realitas sosial dan proses perubahan sosial. Usaha untuk melihat agama sebagai kenyataan sosial, tanpa mempersoalkan kebenaran substansi teologisnya, kini telah dirasakan sebagai salah satu tradisi akademis belaka. Aspek sosial dari makna kehadiran agama telah dianggap sebagai sesuatu yang lumrah saja. Maka terlupakanlah bahwa sesungguhnya belum lama para ilmuwan melihat agama dalam konteks sosial.

Ketika orang mulai melihat agama dari sudut pandangan yang berada di luar diri agama itu sendiri -- jadi tidak dari kaca mata teologi atau ilmu kalam -- kecenderungan umum ialah memperlakukannya sebagai "milik dari ia yang percaya". Agama, kata Tylor, salah seorang pelopor antropologi modern, "adalah kepercayaan pada Kenyataan Supernatural". Jadi praktis bercorak individualistik dan rasionalistik, bertolak dari pemahaman seseorang berdasarkan sistem rasionalitas yang dianut.<sup>4</sup> Agama dipahami sebagai suatu usaha manusia untuk menjawab berbagai pertanyaan tentang gejala alam yang tidak terjawab dengan begitu saja. Agama adalah pemberi jawab terhadap hal-hal yang dirasakan sebagai misteri. Dengan begini maka agamapun dipandang sebagai pemberi jawab

---

<sup>4</sup> Bagian ini berdasarkan Bryan S. Turner, 1983: 38-63.

hakiki terhadap pertanyaan yang tak terjawab. Dengan kata lain, agama secara teoretis dilihat sebagai usaha manusia untuk menjadikan dunia dan alam semesta bisa dipahami. Karena itu tidaklah mengherankan kalau sering juga agama dianggap sebagai landasan awal dari tumbuhnya ilmu pengetahuan. Jika demikian halnya, tentu saja secara teoretis dapat dikatakan bahwa semakin tumbuh dan berkembangnya ilmu pengetahuan berarti semakin berkurang pulalah wilayah kognitif yang bersifat misteri yang disajikan agama.

Pandangan yang melihat proses erosi dari legitimasi kehadiran agama dalam struktur kesadaran ini semakin mengental dengan munculnya sikap positivistik terhadap ilmu pengetahuan. Dengan acuan pandangan seperti ini maka timbul juga anggapan bahwa kalau memang perkembangan ilmu pengetahuan sesungguhnya berarti semakin besarnya kemampuan manusia untuk mengetahui dan memahami masalah yang selama ini hanya diberikan agama dengan landasan keyakinan -- sesuatu yang tidak bisa dibuktikan secara empiris dan rasional -- wilayah kehadiran agama pun akan semakin menyempit juga. Kalau wilayah penyempitan ini telah terjadi berarti pula bahwa misteri pun mengalami perubahan bentuk dan semakin tampil sebagai teka-teki -- pertanyaan yang tidak pernah menemukan jawab yang final, kini telah bisa diperlakukan sebagai teka-teki; sekali terjawab, maka selesailah masalahnya. Pada tahap yang ekstrim "penurunan harga" atau lebih tepat, kemerosotan kredibilitas agama ini disimpulkan dengan pendapat bahwa agama sebenarnya hanya melahirkan pengetahuan dan kesadaran palsu. Dan ketika agama telah pula dianggap tidak mampu lagi menjawab berbagai masalah sosial dan kultural yang fundamental -- tanpa harus mempersoalkan kredibilitas jawaban agama terhadap realitas alam semesta -- sebagai akibat dari peralihan sistem produksi dan distribusi seiring dengan perubahan sistem politik, maka keluar pulalah berbagai pernyataan ekstrim lain. Dengan begini orangpun mudah juga teringat pada kalimat pendek tetapi teramat nyaring yang dicetuskan Nietzsche, "Tuhan telah mati". Maksudnya "Tuhan" sebagai sebuah konsep sosiologis telah kehilangan relevansi dalam kehidupan masyarakat modern.

Tetapi pastilah bukan sebuah ironi kalau justru karena tuntutan pada agama untuk memberi jawaban terhadap masalah sosial ini peralihan perhatian teori sekuler terhadap agama terjadi -- dari yang bersifat individualistik dan positivistik menjadi sosiologistik. Ketika Durkheim mengatakan bahwa agama adalah sistem kepercayaan dan perbuatan yang bertalian dengan hal-hal suci yang mempersatukan sebuah komunitas di bawah sebuah kepranataan keagamaan (Durkheim, 1961: 62), ia telah meletakkan dasar dari sosiologi agama. Dengan memahami sedalam-

dalamnya agama dari suatu kesatuan sosial yang dianggapnya paling sederhana, masyarakat Aborigin, Australia, ia sebenarnya ingin mencari asal usul dari kehadiran agama dalam kehidupan sosial. Durkheim tidak mulai dengan hipotesa tentang agama sebagai kepercayaan pada hal-hal supernatural, seperti yang dilakukan oleh para pendahulunya, tetapi menemukannya dari kecenderungan masyarakat untuk membedakan dua corak fakta, yang "suci" dan yang "profan" atau biasa saja. Sifat ini bukanlah sesuatu yang inheren dengan fakta itu, tetapi pancaran dari pandangan masyarakat itu sendiri. Keabsahan akan "kesucian" ditunjukkan dan dipelihara dengan berbagai ritus dan seremoni, sampai akhirnya kepercayaan itu merupakan representasi kolektif dari masyarakat yang menghayatinya. Dengan kecenderungan berfikir sosiologistiknya yang keras<sup>5</sup> -- semua gejala sosial hanya bisa diterangkan secara sosiologis, tidak secara psikologis -- Durkheim akhirnya sampai juga pada kesimpulan bahwa semua agama, apapun juga mungkin coraknya, adalah "benar". "Kebenaran" itu adalah pantulan dari eksistensi masyarakat penganutnya sendiri. Karena itulah fenomena yang sesungguhnya di belakang agama itu bukanlah "tuhan" yang biasa dianggap bersifat transenden, tetapi masyarakat itu sendiri.

Keabsahan dari kesimpulan Durkheim yang sosiologistik ini hanya mungkin diuji jika dihadapkan pada agama alam dari masyarakat sederhana, yang tidak mempunyai tradisi kitab, yang cenderung statis, homogen dan terpencil. Tetapi ketika teori ini dihadapkan pada agama dari masyarakat historis yang selalu bergerak, majemuk dan kompleks, apalagi yang mempunyai tradisi kitab, maka kekuatan dari kesimpulan yang sosiologistik dan sekuler ini menjadi problematik yang tidak mudah diatasi. Meskipun demikian Durkheim telah meletakkan dasar yang kuat untuk melihat agama sebagai bagian yang terintegrasi dalam kehidupan sosial. Pendekatan yang diperkenalkannya memberi patokan teoretis bagi hipotesa bahwa agama adalah landasan utama dari integrasi dan kohesi sosial. Seremoni dan ritus tidak saja memberikan kemeriahan kolektif tetapi juga memupuk kebersamaan perasaan dan semakin memperkuat keyakinan kolektif. Semakin kuat keyakinan kolektif ini maka semakin kental pulalah kohesi sosial.

Secara tak langsung Durkheim telah menjawab masalah hubungan perubahan sosial dengan agama ketika ia membahas masalah pembagian kerja, yang terjadi akibat perkembangan sosial-ekonomi. Dalam

---

<sup>5</sup>Uraian ringkas tentang ini, lihat pengantar Taufik Abdullah dalam Taufik Abdullah & A. van der Leeden (eds.) *Durkheim dan pengantar ke sosiologi moralitas*, Jakarta: Yayasan Obor.

tinjauannya tentang dinamika kehidupan sosial ia dengan tepat melihat bahwa tanpa adanya kohesi yang dibina oleh solidaritas maka kesatuan sosial itu tidak akan lebih daripada kumpulan individu-individu yang saling terlepas. Maka iapun membedakan dua corak solidaritas sosial, yaitu yang bercorak "mekanis", dan yang "organis". Jika yang pertama, "mekanis", seluruhnya berdasarkan kesadaran kolektif, maka yang kedua, "organis", menampakkan diri ketika berbagai corak perubahan struktural telah terjadi. Dalam suasana ini kesadaran kolektif yang diberikan agama, semakin terseret ke belakang. Landasan solidaritas yang "organik" dalam masyarakat modern tumbuh karena munculnya kepentingan yang timbal-balik dari sesama anggota masyarakat dan semakin berfungsinya sistem hukum restitutif<sup>6</sup>. Dengan begini Durkheim membuka masalah teoretis yang lain, yaitu bagaimanakah harus diselesaikan kemungkinan disintegratif yang didorong oleh meningkatnya rasa kepentingan ekonomis yang egoistik ketika kesadaran kolektif telah pula mulai melemah? Durkheim hanya bisa menyelesaikan masalah ini ketika krisis nasional yang menuntut pengorbanan patriotik (di saat Prancis telah berada dalam suasana Perang Dunia I) telah terjadi. Di saat inilah segalanya harus dikorbankan untuk simbol keutuhan sosial yang fundamental -- *la patrie*, tanah air.

Bagaimanapun juga tidak bisa dilupakan fakta historis sederhana bahwa Durkheim hidup di masa peralihan ketika kemajuan ilmu pengetahuan dan kapitalisme telah tampil sebagai pemegang claim untuk menjadi unsur kohesi sosial yang baru, tetapi tidak bisa menjanjikan corak kehidupan sosial-kultural yang diinginkan. Jadi dapatlah dipahami juga kalau Durkheim tidak sendirian yang menyangsikan keunggulan agama sebagai landasan kohesi sosial. Jika ia melihat "pembagian kerja" sebagai unsur utama dari modernisasi, yang antara lain menyebabkan terjadinya peralihan solidaritas yang "mekanis" ke situasi yang bercorak "organis", maka Max Weber menyimpulkan kesemuanya sebagai perwujudan dari perkembangan rasionalitas. Dengan pendekatan ini, Weber, yang seperti halnya dengan Durkheim adalah salah seorang peletak dasar dari sosiologi modern, dan terkenal dengan "tesis Weber" (yang melihat afinitas antara pemahaman tentang doktrin agama dengan perilaku ekonomi sebagai landasan kapitalisme<sup>7</sup>) menyatakan adanya kaitan antara doktrin dari sekte agama yang dianut, yang diwujudkan dalam sistem kelembagaan, dengan status sosial. Jadi agama, sebagaimana diwujudkan dalam kelembagaannya, di satu pihak memperkuat kohesi sosial, tetapi, di pihak lain, dapat juga

---

<sup>6</sup> Lihat *ibid*

<sup>7</sup> Lihat pengantar Taufik Abdullah dalam Taufik Abdullah (1978).

berfungsi sebagai pemberi batas-batas sosial yang tegas. Bukankah ketika keyakinan agama tidak disinggung batas fundamental antara si A yang beragama X dengan si B yang berkeyakinan Y tidak kelihatan? Konsekuensi langsung dari pandangan Weber, yang melihat kelanjutan rasionalisasi sebagai dasar dari modernisasi, ialah bahwa pada akhirnya manusia akan terbebas dari "sangkar besi" – penguasaan tradisi dan landasan keagamaan terhadap sistem pengetahuan.

Dari landasan *grand theory* kedua pionir ini lahir juga sebuah teori-antara yang lazim disebut struktural-fungsionalisme dalam penelitian sosial. Jika saja teori yang kompleks ini bisa disederhanakan sesederhana mungkin maka bisa dikatakan bahwa makna kehadiran agama sebagai bagian dari kehidupan sosial sangat tergantung dari peran dan artinya dalam masyarakat. Dalam proses modernisasi bisalah dibayangkan bahwa semakin kompleks sebuah masyarakat, semakin banyak pula tumbuh pranata dan lembaga sosial yang akan menjawab berbagai masalah yang muncul. Kalau demikian halnya agamapun semakin diharuskan menghadapi berbagai kompetisi dalam menentukan wujud dan memberi makna realitas yang berkembang. Keberlakuan ajaran agama dan pranata keagamaan semakin tergantung pada kemampuan keduanya untuk menjadikan dirinya tetap relevan, berguna dan penting. Tetapi dengan memakaikan pendekatan ini bisalah diperkirakan bahwa ketika proses sekularisasi dalam berbagai lapangan kehidupan -- yaitu ketika pertimbangan telah didasarkan pada kenyataan riil dan yang bisa diamati secara langsung telah semakin dominan – telah terjadi maka akan semakin kecil arti dan peranan dari pranata keagamaan dalam kehidupan.

Maka begitulah, konsekuensi logis dari pendekatan struktural fungsionalis ialah lahirnya sebuah kesimpulan bahwa peranan agama akan semakin menipis sejalan dengan semakin naik dan meluasnya proses modernisasi. Ketika sekularisasi kesadaran telah semakin meluas dan mendalam validitas dari jawab yang diberikan keyakinan agama pun semakin memudar juga.

Tetapi teori sosiologi yang berpengaruh di tahun 1950-an dan 60-an ini ternyata sama sekali tidak bisa membayangkan bahwa sejak tahun 1970-an -- dan masih terus berlanjut -- kegairahan dalam kehidupan keagamaan ternyata semakin menaik bahkan di belahan dunia tempat lahir dan berkembangnya semangat sekularisme. Di dunia Barat, terutama di Amerika Serikat, jika tidak begitu kentara di Eropa, agama memainkan peranan penting dalam kehidupan sosial dan bahkan juga politik. Ternyata di saat kemajuan ilmu pengetahuan semakin menaik relevansi agama tidak menghilang bahkan semakin dirasakan. Hasil gemilang yang diperlihatkan

oleh ilmu pengetahuan dan teknologi rupanya tidak serta merta mengecilkan relevansi agama dalam kehidupan sosial. Di saat berbagai penemuan dan penciptaan teknologis masih terus bergairah ternyata memperlihatkan tanda-tanda betapa kehadiran agama semakin merupakan realitas dalam hidup keseharian. Maka orangpun mulai berbicara tentang "the return of the sacred" (Daniel Bell). Atau, seperti dengan sugestif ditanyakan Peter Berger dalam sebuah artikelnya, "apakah hal ini pantas disebut sebuah *pornography*?"... Sesuatu dikatakan "pornografi" ialah kalau sesuatu itu dianggap mengingkari kepatutan yang telah diterima. Jadi apakah keberlanjutan kehidupan keagamaan adalah sesuatu yang tak semestinya ada dalam konstelasi dunia yang telah dikuasai oleh ilmu pengetahuan dan teknologi? Karena itulah Berger menyatakan ketidakpuasannya dengan pendekatan struktural-fungsionalis yang telah sekian lama menjadi acuan dalam penelitian agama sebagai fenomena sosial. Tanpa meninggalkan Weber, sebagai acuan metodologis, Berger melihat agama dari kaca mata fenomenologis -- "apakah makna agama dari sudut mereka yang meyakini?". Dari sudut pandangan ini iapun mencoba melihat agama dalam konteks hubungan dialektis antara masyarakat dan manusia. Hubungan dialektis yang melalui tiga proses -- eksternalisasi, objektivikasi, dan internalisasi -- inilah yang melahirkan kenyataan, yang baru dirasakan sebagai sesuatu yang riil kalau telah mengalami legitimasi kognitif. Dalam proses legitimasi ini agama menempati kedudukan yang sentral. Dengan begini agama praktis bisa dianggap sebagai pembentuk "komunitas kognitif" (*cognitive community*), dengan "struktur kemungkinan" (*structure of plausibility*) nya sendiri. Dalam kedudukan ini maka agama akan selalu berhadapan dengan segala hal yang datang dari luar, yaitu segala corak kenyataan empirik yang tak mungkin bisa dianggap sebagai tidak ada. Bisakah agama memberi makna terhadap kesemuanya dan bagaimanakah dialog itu harus berjalan?

Tetapi tentu perlu juga diingat bahwa teori hanyalah alat akademis untuk mendapatkan landasan strategis dalam usaha memahami realitas (Berger dan Luckman, 1967). Teori bukanlah realitas itu sendiri. Teori muncul ketika kompleksitas dari realitas ingin dipahami dan kecenderungan realitas empirik ingin pula diperkirakan. Karena itulah teori sesungguhnya adalah bagian dari diskursus intelektual, yang tidak pernah bisa terlepas dari *intellectual concern* yang muncul ketika realitas empiris ingin dipahami. Dengan begini maka perdebatan teori akan terus berlanjut. Sementara itu berbagai peristiwa konflik yang memakai nama agama, entah jujur, entah hanya kamufase bagi sesuatu yang bersifat material atau lainnya, terjadi di mana-mana -- di Eropa (Irlandia, Bosnia), Afrika Utara (Aljazair, Mesir), di Pakistan, Afghanistan, dan di mana saja.

Bagaimanakah kita akan melupakan Ambon, Poso. Bahkan Kalimantan Barat dan Tengah? Atau bahkan pada argumen yang dipakai oleh sekelompok orang yang berpakaian putih-putih untuk menyerang apa saja yang mereka anggap sebagai perwujudan kemaksiatan? Atau penyerangan yang dilancarkan terhadap beberapa komunitas Ahmadiyah, karena ajaran mereka dianggap sesat? Apakah konflik internal, antara orang yang seagama -- antara Islam radikal dengan "moderat", seperti di Mesir dan Aljazair, yang bahkan entah mengapa gejala seperti ini terasa juga di tanah air tercinta ini -- antara dua sekte dari agama yang sama -- antara Sunni dan Syiah di Pakistan dan Iraq -- atautkah antara agama yang berbeda -- maka kita pun sempat berkenalan, meskipun dari kejauhan dengan semangat *ethnic cleansing* yang ditujukan terhadap orang Bosnia Muslim oleh orang Serbia, yang terjadi beberapa tahun yang lalu. Atau dua agama yang sesungguhnya bersumber sama, seperti konflik yang berkepanjangan antara Katolik dan Protestan di Irlandia Utara. Kesemuanya memperlihatkan bahwa pemahaman serta semboyan agama bisa juga dipakai sebagai landasan ideologis dari keharusan akan dominasi. Kesemuanya menjadikan argumen agama sebagai unsur disintegratif sosial. Peristiwa "Wacko" di Texas dan "Shin Ohara" Jepang, dua peristiwa yang mengagetkan dunia di tahun 1990-an, menunjukkan pula bahwa agama-sempalan pun mempunyai kemungkinan untuk menjadi dasar dalam penentuan perilaku.

Di tanah air kita sendiri, yang biasa dibanggakan sebagai negeri yang mempunyai tingkat toleransi agama yang tinggi, berbagai kerusuhan yang terjadi sejak masa awal dari yang disebut era Reformasi ini memperlihatkan betapa sensitifnya bahkan juga eksplosifnya keterikatan pada ajaran agama yang fundamentalistik. Bagaimanakah bisa dilupakan begitu saja peristiwa "Bom Bali I dan II", "Bom Marriott" dan "Bom Keduataan Australia"? Pada tahap yang lebih "beradab" kitapun berhadapan dengan berbagai corak radikalisasi pemikiran -- mulai dari yang paling ekstrim yang hendak meniadakan realitas dari keabsyahan perjalanan sejarah, dengan kembali ke zaman Nabi, sampai dengan golongan yang ingin menjadikan Islam senantiasa relevant dalam perkembangan dunia modern, yang bersifat terbuka, toleran, dan tentu saja kontekstual. Kalau telah begini "peta bumi"-nya maka mestikah diherankan -- terlepas dari segala kecenderungan *Islam-bashing*-nya -- kalau Huntington sempat juga membayangkan bahwa konflik atau *clash* di masa pasca-Perang Dingin akan lebih bercorak "peradaban", yang dibentuk oleh

keterikatan pada agama besar, bukan lagi persaingan ekonomi atau ideologi? (Huntington, 1996).<sup>8</sup>

Jika diperhatikan unsur-unsur dari berbagai peristiwa keagamaan yang telah banyak "menghiasai" lembaran surat kabar dan majalah serta jam siaran dari segala macam corak mass-media elektronik memperlihatkan beberapa hal. *Pertama*, terlepas dari claim akan keabadian dan universalnya, agama bukan saja tidak terlepas tetapi juga menjadi bagian yang penting dari dinamika sosial, bahkan juga merupakan unsur yang penting dari sekian banyak corak krisis dan konflik yang mengancam keutuhan sosial. Sebagai sesuatu yang diyakini pribadi ataupun sebagai bagian yang dari kehidupan sosial agama tak terlepas dari irama sejarah. *Kedua*, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, dengan segala dampak dan perubahan sosial-kultural yang dirangsang atau bahkan ditimbulkannya, sama sekali tidak meniadakan *peranan* (dari sudut pemahaman struktural-fungsional) dan *makna* (dari sudut tinjauan fenomenologis) agama dalam kehidupan sosial. Hal ini terjadi meskipun ilmu pengetahuan di satu pihak, bisa menantang keabsahan sistem kognitif yang dipelihara agama, dan di pihak lain, mungkin pula menuaikan unsur disintegratif dari agama. *Ketiga*, seperti telah juga disinggung di atas, perbedaan agama ataupun "sekte" dari agama yang sama bahkan perbedaan pemahaman tentang makna esensial dari agama yang sama-sama dianut bagi kehidupan masa kini pada tingkat yang berbeda-beda dan intensitas yang tidak pula sama mempunyai kemungkinan untuk menjadi faktor dari terjadinya dua proses yang tampaknya seperti bertolak belakang. *Pertama*, menjadi faktor disintegratif ke luar -- ketika berhadapan dengan komunitas yang dianggap bukan "golongan sendiri" -- meskipun, *kedua*, bisa memperkuat kohesi ke dalam. *Keempat*, agama bisa dipakai untuk menjadi landasan dari sikap yang bersifat *non-negotiable* -- harga mati yang tak bisa diperundingkan -- ketika corak argumen lain dalam masalah sosial-ekonomi dan politik telah dianggap tidak lagi memadai. Sebaliknya agama bisa pula menjadi pertahanan terakhir ketika semua landasan ideologis atau sosiologis atau apa saja telah terasa sebagai menghadapi jalan buntu. Kalau politisasi agama dilakukan dalam suasana persaingan kekuasaan maka penetrasi hal-hal yang berasal dari wilayah lain dari kehidupan sosial ke dalam wilayah agama tidak terhindarkan. Bila saja diskrepansi sosial telah dirasakan terlalu menyakitkan dan sistem politik dianggap telah

---

<sup>8</sup> Komentar kritis terhadap buku ini, lihat Taufik Abdullah, "The Clash of Civilitation": a prognosis of the future or the lure of the past", *Masyarakat dan Budaya*, I, 1, April-September, 1997,1-15.

berlaku tidak adil maka agamapun akan tampil. Agama pun dijadikan seakan-akan milik murni dari kaum dhuafa.

### **Agama dan Kohesi Komunitas Bangsa**

Kini baik jugalah kalau sejarah yang masih berada dalam ingatan dikaji kembali. Ketika MPR (1986) menyatakan bahwa Pancasila adalah azas satu-satunya dari kehidupan "bernegara, berbangsa, dan bermasyarakat" maka secara normatif dan ideologis bangsa kita telah menyatakan tekad bahwa perbedaan agama, bahkan juga perbedaan pemahaman terhadap agama masing-masing, harus dihindarkan untuk bisa menjadi sumber terpecahnya solidaritas dan kohesi sosial dan integrasi nasional. Sikap ideologis dan normatif ini dipertegas lagi oleh konsep "trilogi-kerukunan" (kerukunan umat seagama, antar umat beragama, dan umat beragama dengan pemerintah) yang telah dijadikan Departemen Agama sebagai salah satu strategi pelaksanaan tugas kenegaraannya, dan semboyan "trilogi uchuwah/ persaudaraan" (*islamiyah, wathaniyah/tanah air, dan basyariah/ internasional*) yang diperkenalkan oleh almarhum Kyai Achmad Siddiq (Rais Aam, NU). Ketiga semboyan ini menjadi sumber dasar dari usaha pemupukan suasana kedamaian komunitas bangsa.

Terlepas dari tingkat keampuhan strategi sosial-politik keagamaan ini dan terlepas pula dari alam pemikiran yang bertolak dari hasrat negara untuk tetap menjadi penguasa kesadaran bangsa, di atas kertas bisalah dikatakan bahwa ketiga landasan ideologis dan strategi dasar yang disebut di atas bertolak dari hasrat normatif yang menginginkan selalu terjaganya dan terpeliharanya kohesi dan solidaritas sosial. Ketiga landasan ideologis ini bukan saja melihat agama sebagai faktor yang paling strategis untuk memungkinkan terwujudnya keutuhan kohesi sosial tetapi juga sebagai faktor disintegratif yang paling sensitif. Karena itu boleh dikatakan bahwa dengan ketiga landasan ideologis dan strategi dasar ini sebenarnya masalah agama sebagai perekat kohesi sosial dalam proses perubahan telah selesai - - setidaknya begitulah di atas kertas dan demikian pula halnya sebagai slogan dan semboyan. Konsep integrasi, kerukunan, dan persaudaran yang berlapis-lapis, yang diajukan oleh "Pancasila", "trilogi kerukunan", dan "trilogi uchuwah" bukan saja dianggap secara teoretis bisa mengatasi masalah kontemporer, tetapi juga mengantisipasi perkembangan zaman. Ketiga strategi dasar ini dianggap bisa menjawab tiga corak masalah integrasi dan disintegrasi sosial seperti diceritakan oleh kisah legendaris dari proses Islamisasi di Nusantara ini. Ketiga strategi dasar ini secara teoretis dapat juga mengatasi kemungkinan hipotetis dari disintegrasi sosial sebagaimana dibayangkan oleh berbagai teori ilmu sosial.

Ketiganya secara teoretis -- dan konstitusional -- telah menutup kemungkinan pemakaian wacana dan sentimen agama dalam percaturan politik. Tetapi bagaimanakah ketiga strategi dasar ini -- keterikatan pada ideologi kenegaraan, trilogi kerukunan dan tiga corak persaudaraan -- dipahami dan dijadikan sebagai landasan perumusan kebijaksanaan dalam menghadapi perubahan sosial-kultural yang terjadi? Bagaimanakah strategi dasar ini menghalangi kemungkinan terjadinya penetrasi keprihatinan sosial-politik dan ekonomi yang dirasakan masyarakat bawah ke dalam wacana dan semangat keagamaan? Terlepas dari fakta historis bahwa ketiga strategi dan landasan kohesi sosial keagamaan ini berada di bawah dominasi negara -- sesuatu yang pada dirinya bersifat kontradiktif dengan hasrat kohesi sosial -- semboyan dan slogan yang dipancarkan ketiganya mempunyai kemungkinan untuk mempunyai nilai abadi dan universal. Hanya saja sebuah hal yang sederhana tak bisa dilupakan, yaitu fakta bahwa pemahaman dan kemungkinan perwujudannya dalam realitas hubungan sosial sangat pula ditentukan oleh konteks struktur dan waktu.

Berbagai peristiwa yang terjadi dalam beberapa tahun yang terakhir ini menimbulkan pertanyaan yang mendasar juga. Apakah huru-hara dan konflik sosial, yang sering menampakkan wajah agama, yang terjadi di berbagai tempat di tanah air kita menandakan betapa belum meratanya pancaran nilai normatif dari ketiga strategi dasar dan semboyan tersebut? Ataukah terganggunya kohesi sosial itu adalah contoh tentang betapa mudahnya keresahan sosial-ekonomis menjalar ke dalam wilayah agama, sebagai faktor pembeda utama yang sensitif sosial-kultural? Ataukah perubahan struktural yang terjadi dengan cepat seperti sekarang ini tidak lagi bisa ditampung dengan memadai oleh batas-batas toleransi mereka yang merasa telah dirugikan dan diperlakukan secara tidak adil? Ketika batas itu telah terlampaui maka merekapun melarikan diri ke wilayah suci yang tidak bisa diganggu gugat. Dalam suasana ini bisa saja keresahan sosial-politik mengalami proses sakralisasi. Kalau proses ini telah terjadi maka apapun akan dilakukan demi mempertahankan atau mendapatkan sesuatu yang dianggap hak suci. Ataukah berbagai kerusuhan itu sesungguhnya adalah pertanda bahwa keabsahan sistem kekuasaan telah atau sedang disangsikan? Apapun jawabnya semua kerusuhan yang bernuansa agama itu memperlihatkan tanda-tanda betapa semakin mengentalnya batas-batas sosiologis agama, sehingga perbedaan agama bisa menjadi dasar ideologis dari penentuan sesuatu yang "asing" dan yang berada di luar komunitas. Apapun jawabnya kesemuanya juga adalah pula pertanda yang menunjukkan terjadinya krisis legitimasi sebagai akibat dari akumulasi berbagai corak keprihatinan sosial-ekonomis dan politik.

Kalau situasi kontemporer saja telah memperlihatkan betapa mudahnya agama atau semboyan keagamaan merupakan atau dipakai sebagai penggugah kohesi sosial yang dianggap tidak adil dan dipaksakan, maka bagaimanakah nanti ketika berbagai perubahan struktural telah semakin melebar dan meluas? Bagaimanakah nanti kalau globalisasi telah semakin merupakan realitas dari kehidupan komunitas bangsa? Bagaimanakah kecenderungan dalam kehidupan keagamaan?

Terlepas dari segala macam klaim bahwa agama adalah sesuatu yang diwahyukan, agama itu barulah menjadi riil ketika telah menjadi bagian dari kehidupan pribadi dan sosial. Kalau begitu, tanpa melupakan claim transendental tersebut, agama, seperti telah disinggung di atas, harus dilihat sebagai bagian dari kehidupan sosial-kultural. Maka, bagaimanakah nanti makna kehadiran agama, sebagai salah satu sub-sistem, terhadap sub-sub sistem yang lain, seperti ekonomi, politik, seni, dan sebagainya? Dan, bagaimana pulakah perwujudan peran agama dalam sistem sosial secara keseluruhan?

Dengan anjang-ancang pikiran ini maka globalisasi, yang semula hanya menampilkan diri dalam dunia finansial-ekonomis dan dalam jaringan sistem informasi dan komunikasi ini, mungkin kini telah semakin boleh dikatakan sebagai kata lain dari suatu bentuk perubahan sosial-kultural. Hanya saja perubahan itu tidak lagi terbatas pada satu-satu komunitas bangsa tetapi menjadi gejala yang bersifat sejagat alias global dan terjadi dalam kerangka waktu yang relatif cepat. Barangkali pula globalisasi tidak bisa hanya dikatakan sebagai perubahan sosial kultural belaka sebab di satu pihak, globalisasi bisa menciptakan atau memupuk kemajemukan internal -- sementara sebagian masyarakat masih berusaha menyesuaikan diri dengan sebuah corak awal dari perubahan yang telah terjadi, sebagian lagi telah menginjak corak perubahan yang lain -- dan, di pihak lain, globalisasi mempercepat homogenisasi kebudayaan-pop. Karena kemungkinan keterlibatan dalam tingkat kecanggihan kultural yang berbeda-beda, sebagai akibat dari tidak merata dan seimbangannya penerimaan informasi, maka secara internal masyarakat pun akan mengalami corak lain dari pluralitas kultural. Tetapi secara eksternal seakan-akan semua telah terlibat dalam proses yang secara populer disebut *MacDonalitzation* yang mendunia tetapi bersifat dangkal, homogen, tanpa wajah dan tanpa identitas yang jelas.

Jika kemungkinan dari kecenderungan globalisasi ini saja belum cukup, agama juga akan menghadapi tantangan dari kecenderungan post-modernis, sebagai kecenderungan sosial-kultural dari masa dari kapitalisme tua. Inilah kecenderungan yang mengingkari keabsahan universalisme dan

mementingkan pengetahuan lokal. Inilah pula kecenderungan yang memberi tempat yang penting bagi perbedaan, kemajemukan, paradoks dan bahkan juga kontradiksi. Gaya pasca-modernis menolak kebekuan dan keteraturan yang dipaksakan, sebab gaya ini lebih menghargai spontanitas. Keanekaragaman adalah sebuah kebajikan, sedangkan keseragaman adalah wajah yang membosankan.

Kalau pengandaian yang agak keras boleh dilakukan maka bisalah dikatakan bahwa kesemua proses ini bisa membawa krisis dalam kehidupan keagamaan. Jika saja kesemua proses ini berjalan sesuai dengan keharusan logika internalnya dan dikenakan kepada kehidupan keagamaan tanpa intervensi apapun maka relativisme dalam struktur kesadaran tidak akan mudah terhindarkan. Jika kesemua proses ini dibiarkan memasuki relung-relung kehidupan keagamaan sesuai dengan logika internal dari kehadirannya maka krisis dalam dari validitas landasan ajaran agama bisa terjadi. Batas-batas simbolik -- "berhala dan makan babi", kata *Hikayat Patani* -- dan yang riil -- seperti shalat, dan sebagainya, seperti yang diajarkan oleh *kropak Ferrara* -- akan dilangkahi tanpa masalah psikologis ataupun sosiologis. Agama yang selama ini menjanjikan jawab yang hakiki terhadap masalah yang fundamental dan perennial akan semakin mengalami pelemahan dari struktur plausibilitasnya. Manakah kebenaran yang hakiki itu, kalau tetangga saya kini telah mempunyai jawab hakiki yang lain? Komunitas kognitif yang dibina agama akan membubar tanpa adanya kepastian akan kebenaran yang tunggal -- seperti yang ingin dipelihara oleh para wali dalam kisah legendaris Syeh Siti Jenar. Ritus dan seremoni yang selama ini bisa dilihat sebagai suasana "festival" yang melebur orang dalam kesamaan perasaan dan mengingatkan pada doktrin nanti bisa saja akan lebih merupakan kemeriahan yang telah terlepas dari pesan doktrin dari agama yang dianut. Seremoni atau upacara keagamaan akan menjadi festival yang dikemas sebagai komoditi yang bisa dibeli. Agama bukan saja mengalami sekadar privatisasi, tetapi juga menjadi komoditi yang dipakai ketika orang memerlukan. Persamaan perilaku ideal yang tampak atau bahkan ajaran etika yang serupa dari agama yang sama mungkin tidak merupakan pantulan dari kesamaan keyakinan atau pemahaman dan makna dari perilaku dan etik itu (Turner, 1994).

Tanpa intervensi yang strategis, globalisasi bukan saja akan dapat menciptakan suasana yang mengalir tetapi juga memungkinkan terjadinya percepatan erosi iman pribadi dan goyahnya kohesi sosial yang dipupuk oleh terikatan pada kesamaan iman. Dalam suasana ini sudah bisa diperkirakan bahwa agama tidak bisa tinggal diam. Intervensi terhadap kemungkinan erosi iman adalah suatu hal yang tidak bisa ditawar-tawar. Dalam usaha intervensi ini agama tidak akan dimungkinkan untuk hanya

menyibukkan diri dengan berbagai percobaan untuk mempertahankan suasana yang lama, betapapun mungkin, nanti kecenderungan ini akan dirasakan cukup atraktif. Meskipun menarik dan atraktif, tetapi telah bisa dibayangkan bahwa pilihan sikap ini dengan mudah akan dapat ditembus oleh daya tarik yang dijanjikan oleh globalisasi dan kecenderungan gaya hidup yang post-modernis. Karena itulah agama dipaksa untuk sekaligus menjalankan dua hal yang lain. *Pertama*, mengadakan konsolidasi internal dari sistem keyakinan (*the system of belief*) dan *kedua*, mencari paradigma atau cara pandang yang baru dalam kehidupan keagamaan. Dengan begini maka agama diharuskan untuk menggali kembali dan senantiasa memperbaharui perbendaharaan doktrin yang hakiki dan abadi. Unsur manakah yang esensial dan mana pula yang aksidental dan bagaimanakah yang esensial itu harus berhadapan dengan realitas empirik yang terus mengalir? Dalam konteks masyarakat yang semakin majemuk dan terbuka pencarian ini bisa menyebabkan ditinjaunya kembali batas-batas sosiologis yang secara teologis signifikan serta dirumuskannya kembali pengertian toleransi.

Dalam suasana pencarian ini berbagai pikiran dilontarkan dan perdebatan teologis pun tak akan terhindarkan. Apakah agama yang dianut itu akan ikut menyesuaikan diri dengan kecenderungan yang terjadi atautkah melawan kesemuanya atau mencari alternatif yang lebih kreatif? Tetapi bagaimana pula pilihan itu akan dijalankan dalam kenyataan kehidupan sosial? Pikiran apapun yang ditampilkan radikalisisasi akan terjadi. Inilah saatnya ketika suasana *religious-mindedness* dalam situasi normal akan berganti menjadi sikap *religiousness* -- kalau pembedaan yang pernah diperkenalkan Clifford Geertz (1968) bisa dipakai lagi. Inilah saatnya ketika kesadaran keagamaan telah mengalami proses pengentalan. Ketika inilah semua hal harus dilihat dilihat dari perspektif doktrin yang diyakini sebagai landasan mutlak yang tak bisa ditawar. Dalam suasana ini berbagai kemungkinan telah terbuka begitu saja. Sakralisasi dari berbagai unsur kehidupan akan terjadi dan perluasan dari wilayah suci yang tak bisa diperundingkan pun akan merupakan hal yang semestinya saja. Kepekaan terhadap segala sesuatu yang dianggap sebagai "pelecehan" kesucian agama dan keutuhan umat atau komunitas penganut akan meningkat tajam. Kemungkinan radikalisisasi akan semakin menaik karena dalam proses pencarian paradigma baru dan perdebatan teologis dan strategis ini pergeseran peran sosial sangat mungkin tidak terelakkan. Siapakah dan pendekatan yang manakah yang bisa tampil sebagai pemberi pemecahan dari problematik sosial-kultural yang sedang dihadapi? Berbagai intensitas perasaan akan terlibat. Masalahnya semakin rumit juga karena radikalisisasi dari keterikatan kepada agama ini akan ditanggapi pula oleh

munculnya proses yang sama dari penentangan terhadap radikalisme agama itu. Maka, kesimpulannya ialah meskipun secara teoretis bisa dikatakan bahwa globalisasi, mempunyai kecenderungan untuk melemahkan agama, tetapi pada sisi lain, fenomena ini akan semakin mengentalkan keterikatan pada agama. Dalam suasana ini kohesi sosial pun menjadi taruhan.

Tiga landasan strategi yang sekaligus dijadikan dasar dan semboyan dalam sistem wacana -- Pancasila, trilogi-kerukunan, trilogi persaudaraan -- di atas kertas mungkin bisa dirasakan akan tetap relevan, tetapi bagaimanakah ketiganya bisa berperan secara fungsional dan efektif ketika situasi sosial telah mengalami perubahan dan terlebih lagi ketika sistem kekuasaan dan konsep legitimasi kekuasaan telah pula mengalami peralihan? Bagaimanakah efektivitasnya akan terjamin ketika sistem wacana telah mengalami perubahan bahkan -- dan terlebih lagi -- ketika sistem wacana telah pula terbebas dari dominasi negara. Maka janganlah heran kalau seketika dominasi dan bahkan kekuasaan dari Orde Baru telah berakhir ketiga hal inipun hilang begitu saja dari ingatan kolektif bangsa.

### **Dari Semboyan ke Agenda Kebijakan**

Dalam konteks sosial dan kenegaraan agama adalah sebuah sub-sistem yang tidak terpisah dari sub-sub sistem lain. Bahkan lebih daripada itu, agama mempunyai kemungkinan yang sangat tinggi untuk mengalami proses inter-penetrasi dengan dengan sub-sub sistem lain. Inter-penetrasi ini sekaligus memberi dampak terhadap corak struktur dan dinamika internal masing-masing. Ketika hal ini terjadi maka identitas diri dan keutuhan sosial serta merta menjadi taruhan. Sebab itu dapatlah dipahami mengapa hubungan agama dan politik, agama dan ekonomi, dan sebagainya, lebih bisa merupakan problem yang memukau daripada umpamanya hubungan atau interpenetrasi ekonomi dan seni atau teknologi dan politik, dan sebagainya. Ketika agama telah dimasalahkan maka kitapun serta merta berhadapan dengan masalah kesucian dan kebenaran yang hakiki. Kalau keduanya telah tersinggung maka ketika itu pula esensi kedirian (*the essence of self*) dan identitas diri menjadi masalah pokok.

Karena itulah dalam usaha perumusan kebijakan yang bisa menjamin kelanjutan peran agama sebagai peletak dasar dari kohesi sosial dan penghindarannya sebagai unsur disintegratif, perhatian tidak bisa hanya tertuju kepada agama saja, tetapi juga pada sub-sub sistem lain yang secara teoretis dianggap paling sensitif dan strategis. Bahkan tidaklah berlebihan kalau dikatakan bahwa sub-sub sistem itulah yang terlebih dulu harus diperhatikan. Sub-sub sistem itu -- baik politik, konomi, atau apa saja-- secara teoretis harus diperlakukan sebagai konteks struktural

dalam mana agama bisa mewujudkan dan mengembangkan dirinya dan sekaligus menjadi landasan bagi kelancaran berfungsinya sub-sub sistem yang lain. Berdasarkan tinjauan historis dan sosiologis tidaklah terlalu sukar untuk melihat betapa sentralnya kedudukan sub-sistem politik, yang menentukan corak dan pembagian kekuasaan, dan ekonomi, yang mengatur pembagian kesempatan mata pencarian serta status sosial, dalam kehidupan masyarakat dan kenegaraan. Maka, mungkin terasa telah merupakan klise, tetapi bagaimanapun juga, penyelesaian masalah keagamaan, sebagai salah satu bagian dari sistem sosial, dalam menghadapi dampak sosial-kultural dari proses globalisasi tidak bisa lain daripada melanjutkan proses demokratisasi yang sehat dan mengadakan re-orientasi dari sistem ekonomi, ke arah yang lebih berpihak pada keadilan dan pengembangan potensi masyarakat bawah.

Sistem hegemoni dan dominasi kekuasaan akan mudah memancing munculnya pola perilaku yang hegemonik, otoriter, dan tak-toleran. Dalam konteks situasi ketika sikap *religiousness* atau kesalihan telah semakin mengental, sebagai penangkal terhadap kemungkinan terjadinya erosi iman dan memudarnya komunitas kognitif agama, maka keberlanjutan dari sistem hegemonik hanya akan menghasilkan radikalisasi sikap religius. Tragedi sosial-politik di Aljazair yang berlarut-larut adalah contoh, yang mungkin agak ekstrim, dari pengandaian hipotetis ini. Karena itulah agama lebih mungkin menampilkan suara nyaman, bahkan di saat keabsahan ajaran etikanya dipertanyakan, dalam konteks sistem demokrasi yang sehat. Sebab demokrasi dengan sistem kelembagaan perwakilan yang sehat dan kebebasan berpikir dan berserikat yang terjamin, bukan saja bisa merupakan konteks struktural yang memberi kemungkinan bagi tersalurnya keprihatinan sosial-politik secara wajar, tetapi juga memungkinkan ketentuan hukum dan konstitusional serta lembaga peradilan berfungsi secara optimal. *Good governance*, yang menjamin hubungan antara lembaga-lembaga pemerintahan terjalin dengan erat dan bersih, lebih mungkin terjamin dalam konteks demokrasi dengan dukungan tradisi *civil society* yang sehat.

Dalam sosiologi agama dikenal juga konsep *theodicy*, yang menyerahkan jawab terhadap terjadinya ketimpangan logika agama dengan realitas kehidupan kepada kekuasaan Tuhan. Mengapakah seseorang yang baik dan jujur seperti senantiasa dirundung kemalangan, sedangkan seorang yang curang dan asosial tampaknya selalu mujur saja? Bukankah semestinya -- sesuai dengan logika keagamaan -- orang baiklah yang menikmati kurnia Allah di bumi? Dalam menghadapi ketimpangan logika pemeluk agama Islam yang baik hanya akan berkata, sambil mengutip sebuah ayat, bahwa Tuhan lebih tahu dengan apa yang dilakukan Nya.

Tetapi, pertanyaan yang mempertanyakan mengapakah pribumi yang berjuang bagi tegaknya negara ini dan bekerja keras, mencari sesuap nasi tetap saja miskin sedangkan golongan lain menikmati secara berlebihan sumber kekayaan alam yang diberi Tuhan, adalah gugatan terhadap sistem ekonomi, bukanlah masalah takdir yang harus diterima begitu saja. Karena itulah sistem ekonomi dan ekonomi politik yang berpihak pada masyarakat bawah bukan saja suatu imperatif teoretis dalam menghadapi pelebaran pasar bebas, tetapi juga keharusan yang terhindarkan untuk menjamin kohesi sosial.

Dalam konteks pembaharuan dari kedua masalah besar tersebut -- penyegaran sistem politik ke arah demokratisasi dan sistem ekonomi kerakyatan -- berbagai kebijaksanaan tentang prasarana dan kelembagaan keagamaan, hubungan antar-agama, dan corak serta intensitas wacana keagamaan akan mendapatkan resonansi yang seimbang. Masalah keagamaan dalam konteks masyarakat sama sekali tak bisa diselesaikan dengan mengisolasi agama dari sistem sosial secara keseluruhan. Begitulah bisa dikatakan bahwa kalau sekiranya kadang-kadang kerukunan agama, yang merupakan salah satu tugas utama negara untuk menjaganya, terganggu dan bahkan menimbulkan kesan adanya konflik, maka masalah sesungguhnya terletak pada kecenderungan melihat agama sebagai sebuah sistem yang unik dan berdiri sendiri. Program keagamaan yang baik dan rapi hanya mungkin mendapatkan hasil yang diinginkan dalam konteks struktural yang sehat dan tentu saja -- sebagaimana diamanatkan oleh Pembukaan UUD 1945 -- dalam konteks "kehidupan berbangsa yang cerdas".

Kehidupan bangsa yang cerdas hanya mungkin dicapai dalam sebuah tatanan pemerintah yang demokratis serta kesediaan untuk memupuk tradisi toleransi

### **Daftar Pustaka**

- Berger, Peter L. & Thomas Luckman, 1967. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York: Doubleday.
- De Heiligen van Java II, T.B.G 55
- Drewes, G.W.J, (ed&trans), 1978. *An Early Javanese Code of Muslim Ethics* (Bibliotheca Javanica, KITLV), The Hague: Martinus Nijhoff.
- Durkheim, E, 1961. *The elementary Forms of Religious Life*, (terj.) New York.

- Florida, Nancy, 1995. *Javanese Literature in Surakarta Manuscripts*, Volume I, *Introduction and Manuscripts of Karaton Surakarta*, Ithaca, New York: Cornell Modern Indonesia Project.
- Geertz, Clifford, 1968. *Islam Observed*, Chicago: University of Chicago Press.
- Huntington, Samuel P, 1996. *The Clash of Civilization and The Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster.
- Taufik Abdullah, 1997. "The Clash of Civilitation": a prognosis of the future or the lure of the past", *Masyarakat dan Budaya*, I,1, April-September.
- Taufik Abdullah & A. van der Leeden (eds.), 19... *Durkheim dan pengantar ke sosiologi moralitas*, Jakarta: Yayasan Obor.
- Taufik Abdullah (ed.), 1978. *Agama, etos kerja dan perkembangan ekonomi*, Jakarta: LP3ES.
- Teeuw, A & D.K. Wyatt, 1970. *Hikayat Patani*, (Bibliotheca Indonesica, KITLV), Volume I. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970.
- Turner, Bryan S, 1994. *Orientalism, Postmodernism & Globalization*, London & New York: Routledge.
- Turner, Bryan S, 1983. *Religion and Social Theory*, London: Heinemann Educational Books Ltd.