

CHARLES J. ADAMS ANTARA REDUKSIONISME DAN ANTI-REDUKSIONISME DALAM KAJIAN AGAMA

*Abdul Kadir Riyadi**

Abstract: *This paper is about a critical survey of Charles J. Adams' insights concerning the definition and nature of religion. We are particularly interested in digging up the logic and methodological inconsistency of Charles Adams as far as his offer on religious studies is concerned. Initially we were impressed by the power of his allusions. But the deeper we go the more we found out that his thought is replete with methodological incongruence. First, he is not certain about the definition of religion; an uncertainty that leads to a lot of fundamental errors in the description of religion as a whole. Second, he is not sure what line of argument he follows, the fact that leads to confusion whether he is reductionist or anti-reductionist. It is about this confusion that this paper is concerned with. Although a major part of this paper deals with religions in general, its theme and problems are of particular importance to the study of Islam.*

Keywords: *reductionism, anti-reductionism, religious studies*

Pendahuluan

Jurnal *al-Afkar* fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Ampel Surabaya edisi XVII Tahun 02 Desember 2009 memuat tulisan penulis berjudul *Kritik terhadap Metodologi Kajian Agama Charles J. Adams*. Tulisan berikut ini adalah kelanjutan dari tulisan tersebut dengan melihat posisi pemikiran Charles Adams antara reduksionisme dan anti-reduksionisme.

Dalam kajian metodologi agama pada umumnya dan Islam pada khususnya nama Charles J. Adams (selanjutnya disebut C. Adams) sudah lumayan dikenal. Ia dinilai telah mengajukan tawaran-tawaran yang konstruktif terutama dalam hal bagaimana agama didekati. Dikatakan konstruktif karena *pertama*, pandangannya terhadap Islam yang tidak sinistik, dan *kedua*, karena ia obyektifitasnya yang mengakui agama-agama pada umumnya sebagai sistem kepercayaan yang memiliki dua sisi, yaitu transendental dan sosial, *ukhrawi* dan *duniawi*.

Salah satu tulisan yang memuat tawaran-tawaran metodologis C. Adams tentang Islam termaktub dalam makalah pendeknya berjudul *Islamic Religious Tradition* yang dimuat dalam sebuah buku berjudul *Approaches to Islam in Religious Studies* editan Richard C Martin. Buku ini mengumpulkan makalah-makalah karya 10 ilmuan terkemuka dunia dalam bidang kajian Islam di antaranya Fazrul Rahman, Andrew Rippin, William A Graham, Marilyn R Waldman, Richard M Eaton, dan Azim Nanji.

Dalam makalah itu, C. Adams mencoba sebisa mungkin menjelaskan Islam secara apa adanya. Namun kadang-kadang dia terkesan ragu-ragu dan terpengaruh oleh pandangan orang lain sehingga pandangannya seringkali terkesan kosong dan mentah. Oleh karena itu tidak ada salahnya jika kemudian ia dinilai –atau mungkin disalahpahami- sebagai pemikir yang reduksionis, padahal ia sendiri mencoba untuk tidak demikian. Makalah pendek ini akan mencoba mengkaji secara kritis pandangan C. Adams tentang Islam dan agama pada umumnya dengan mempertanyakan apakah ia sejatinya reduksionis atau anti-reduksionis.

* Fakultas Ushuluddin Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Ampel, Surabaya.

Definisi Agama

Jika melihat definisinya tentang agama, maka kita akan memiliki kesan yang berbeda-beda tentang seorang C. Adams. Kadang kita akan merasa terlantar karena tidak menemukan penjelasan yang meyakinkan mengenai batasan-batasan yang jelas tentang Islam dan agama-agama pada umumnya.¹ Namun juga kadang kita puas ketika mendengarnya berucap bahwa Islam adalah “peradaban dan arahan hidup” (*a civilisation and an orientation to the world*)², sebuah definisi yang mengingatkan kita kepada seorang Abu A’la al-Mawdudi dan -pada kadar tertentu- Hassan al-Banna.³ Dia jujur dan apa adanya ketika mengakui bahwa Islam merupakan agama yang tidak hanya berlandaskan pada keyakinan akan keesaan Tuhan melainkan juga pada komitmen keagamaan (*religious commitment*).⁴ Pemahaman terhadap Islam yang seperti ini terkesan anti-reduksionis.

Namun satu jurus kemudian ia menjelma menjadi seorang reduksionis ketika bicara tentang Islam sebagai produk sejarah, dan dengan demikian mereduksi agama ini semata-mata dalam kontek sosio-kulturalnya saja.⁵ Perspektif sejarah seperti ini menegaskan bahwa sebagai agama, Islam harus dipahami sebagai sesuatu yang terus berubah, berkembang (*evolve*) dan sebagai respon oleh masyarakat Muslim yang mencerminkan visi mereka tentang realitas and pemahaman mereka tentang makna kehidupan.⁶ Dalam pengertian ini, Islam adalah sebuah respon masyarakat Muslim dan bukan sesuatu yang diwahyukan.

Mungkin pada satu sisi tidak ada yang salah dengan definisi ini. Dilihat dari sudut pandang yang positif, definisi ini mendorong kaum Muslim pada umumnya dan para peneliti pada khususnya untuk melakukan interpretasi terus-menerus terhadap Islam sebagai fenomena sosial yang terus berubah. Jika Islam dipandang sebagai sesuatu yang terus berubah, maka visi, pandangan dan pemahaman kita tentang Islam secara otomatis akan terus berubah, berkembang dan maju. Namun pada sisi lain, pengertian itu juga menegaskan landasarn metafisis Islam sebagai agama.

Dari definisi kedua yang terkesan reduksionis, C. Adams kemudian pindah ke definisi ketiga yang –seperti definisi pertama- terkesan anti-reduksionis. Ia bicara tentang Islam sebagai agama yang memiliki dua sisi, yaitu tradisi (baca aspek historis) dan kepercayaan

¹ Charles J. Adams, “Islamic Religious Tradition”, dalam *The Study of the Middle East*, editor Leonard Binder (New York, London, Sydney, Toronto: John Wiley & Son, 1976), 29.

² *Ibid*, 29

³ al-Mawdudi dan pada kadar tertentu Hassan al-Banna memahami Islam sebagai jalan hidup yang komprehensif. Dalam istilah yang sudah sangat populer mereka –terutama al-Mawdudi- menyebut Islam sebagai “way of life”. Lihat Nasr SVR, *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama’at-i Islami of Pakistan*. (London: I.B Tauris, 1994). Juga Nasr SVR, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism* (New York: Oxford University Press, 1996).

⁴ Dalam banyak kajian Tasawuf dibedakan secara tajam antara pengalaman beragama dan komitmen beragama. Yang pertama berhubungan dengan pengalaman spiritual sedang yang kedua berkaitan dengan pelaksanaan terhadap perintah-perintah agama yang bersifat praktis. Kemudian efek yang dihasilkan dari pengalaman spiritual dan komitmen terhadap perintah-perintah agama juga berbeda. Kira-kira dalam bahasa Henri Bergson, efek dari pengalaman spiritual adalah tercapainya komprehensi eksistensial sedang efek dari komitmen beragama adalah komprehensi fenomenal (lihat *Creative Evolution*, terj Arthur Mitchell (New York: The Modern Library, 1944). Sementara itu dalam perspektif perbandingan agama, istilah pengalaman beragama dan komitmen beragama juga dibedakan. Yang pertama berkaitan dengan aspek esoteric sebuah agama sedang yang kedua berhubungan dengan yang eksoterik (lihat umpamanya Geoffrey Parrinder, *Mysticism in the World’s Religion* (Oxford: Oneworld Publication, 1995)

⁵ *Ibid.*, 31.

⁶ *Ibid.*

(aspek internal). Tradisi adalah aspek lahir (*zahir*) dari Islam dan kepercayaan adalah aspek batinnya. Lalu dari definisi ketiga yang anti-reduksionis ini ia pindah lagi ke definisi keempat –yang seperti definisi kedua- reduksionis. Ia bicara soal Islam sebagai agama yang merupakan hasil dari proses berkelanjutan dalam hal pengalaman (*experience*) beragama dan ekspresinya. Kata-kata “proses” mengesankan bahwa Islam tidak memiliki landasan metafisis yang permanen dan bahwa Islam adalah produk dari perjalanan sejarah dan pengalaman umat Muslim dalam beragama.

Dari keempat definisi ini menjadi jelas bahwa C. Adams terlihat maju mundur antara reduksionisme dan anti-reduksionisme. Namun ia masih dapat dikatakan obyektif karena dalam definisi pertama dan ketiga masih mengakui sisi-sisi yang transenden dalam Islam. Implikasi dari dua definisi yang obyektif ini adalah bahwa pada akhirnya Islam dipandang sebagai agama yang memiliki unsur sakral dan profan. Unsur sakral terwakili dalam interaksi spiritual sementara unsur profan terwakili dalam interaksi sosial. Pengertian agama seperti ini secara tajam berbeda dengan pengertian reduksionis yang dianut oleh tokoh-tokoh kajian agama seperti EB Taylor dan JG Frazer yang hanya melihat agama dari aspek empirisnya saja dan melupakan muatan supernaturalnya.⁷

Seorang reduksionis lain seperti Emile Durkheim juga secara tegas menekankan aspek empiris dan historis sebuah agama. Namun ada yang patut dicermati dari definisinya tentang agama. Ia mengatakan bahwa agama adalah “sesuatu yang berkaitan dengan yang sakral”.⁸ Yang menarik adalah bahwa dalam pandangannya “yang sakral” di sini bukanlah Tuhan atau wujud-wujud spiritual lainnya melainkan masyarakat (*society*). Dalam konsepsinya masyarakat –dan bukan Tuhan- harus dianggap sakral karena dalam masyarakat manusia menemukan sebuah kerangka, komitmen, aturan main, tradisi dan bahkan mitos yang membentuk manusia sebagai wujud yang religius. Dalam pandangan Durkheim –seperti pandangan kaum sosiolog lainnya- untuk menjadi religius, manusia butuh kerangka dan pijakan. Kerangka dan pijakan itu dalam pandangannya adalah masyarakat. Di situ ia harus memberikan komitmen dan menaati segala aturan yang ada dan hidup sesuai dengan mitos yang berlaku.

Dua orang lain yang juga reduksionis adalah Sigmund Freud dan Karl Marx. Mereka meyakini bahwa agama memang merupakan kepercayaan kepada Tuhan terutama Tuhan agama-agama monoteistik seperti Yahudi dan Kristen. Tapi kemudian mereka menggarisbawahi bahwa kepercayaan kepada Tuhan itu adalah yang nampak dari permukaan sebuah agama. Yang tidak nampak dari setiap agama adalah *obsessional neurosis* -dalam ungkapan Freud- dan ketidakadilan ekonomi –dalam ungkapan Marx. Oleh karena itu Marx menilai agama sebagai *opium* masyarakat.⁹

Sisi lain dari pemikiran kaum reduksionis tentang agama adalah keyakinan mereka bahwa agama –seperti peradaban- berevolusi dari satu tahapan ke tahapan berikutnya. Pandangan ini diwakili oleh Robert Bellah yang amat tersohor dengan teori-teori evolusinya

⁷ EB Taylor dan JG Frazer, “Animism and Magic”, dalam *Seven Theories of Religion*, editor Daniel L Pals (New York, Oxford: Oxford University Press, 1996), 24.

⁸ Emile Durkheim, “Society as Sacred”, dalam *Seven Theories of Religion*, editor Daniel L Pals (New York, Oxford: Oxford University Press, 1996), 99.

⁹ Untuk pandangan mereka, lihat Sigmund Freud “Religion and Personality”, dalam *Seven Theories of Religion*, editor Daniel L Pals (New York, Oxford: Oxford University Press, 1996), 64, dan Karl Marx, “Religion as Alienation” dalam *Seven Theories of Religion*, editor Daniel L Pals (New York, Oxford: Oxford University Press, 1996), 130.

tentang agama dan juga tentang teorinya mengenai agama sipil (*civil religion*).¹⁰

Tahapan awal dari agama adalah masyarakat primitif. Kaum reduksionis menjadikan tahapan ini sebagai *starting-point* atau embryo bagi munculnya sebuah agama. Maka tidak aneh jika kaum reduksionis hampir selalu menggunakan masyarakat primitif sebagai objek kajian awal yang mendahului tema-tema lainnya. Mereka meyakini bahwa dengan memahami struktur keagamaan masyarakat primitif sebuah struktur keagamaan masyarakat modern dapat dipahami. Memang kaum anti-reduksionis juga banyak melakukan kajian terhadap masyarakat primitif tapi bukan dalam kerangka evolutif melainkan semata-mata untuk memahami struktur pengalaman keagamaan mereka saja.

Kaum reduksionis tidak berhenti pada pengkerdilan agama saja dengan melihatnya sebatas sebagai produk budaya dan sejarah, tapi juga kadangkala meremehkan masyarakat primitif yang mereka kaji khususnya dan agama pada umumnya. Maka kita lihat kata-kata yang digunakan oleh Tylor dan Frazer seringkali terkesan melecehkan masyarakat primitif itu seperti kata-kata barbarik, terbelakang, kuno, dan bodoh. Ini agak berbeda dengan bahasa Clifford Geertz umpamanya yang ketika mengkaji sebuah peradaban, budaya dan agama seperti agama Jawa ia tidak pernah menggunakan kata-kata yang kasar seperti itu.

Dalam ungkapan C. Adams biasanya ahli sosiolog yang apresiatif terhadap budaya atau agama yang dia kaji adalah sosiolog yang kebetulan juga seorang antropolog. Berbeda dengan sosiologi yang mengkaji struktur dan watak masyarakat, antropologi mengkaji struktur dan watak seseorang sebagai individu. Akibatnya antropolog lebih bisa menilai watak masyarakat karena ia mulai dari penilaian terhadap watak individu sebagai unsur paling kecil dan penting dalam masyarakat. Nah, dari situlah seorang antropolog biasanya lebih apresiatif, hati-hati dan obyektif dalam memberikan label kepada sebuah masyarakat karena kemampuannya menelusuri watak masyarakat yang paling tersembunyi melalui watak-watak individu.

Tapi secara historis, baik sosiologi dan antropologi sama-sama memiliki peran untuk menilai kelebihan dan kekurangan individu dan masyarakat yang pada akhirnya dimanfaatkan oleh kaum kolonialis saat itu untuk menentukan kebijakannya. Walhasil, baik sosiologi maupun antropologi pernah sama-sama ditunggangi oleh pihak penguasa untuk tujuan-tujuan politik tertentu. Ini menjadikan kedua bidang ilmu ini pernah menjadi bidang ilmu yang sama sekali tidak obyektif karena memiliki peran bahkan ambisi di luar fungsinya sebagai ilmu.

Di luar perspektif historis itu, seorang antropolog ketika bersentuhan dengan persoalan agama sebagai realitas sosial biasanya akan melihatnya (agama) sebagai pengalaman yang mendasari keseluruhan pengalaman sebuah masyarakat.¹¹ Ini tentunya perkembangan modern pasca era kolonialisme. Artinya agama dipandang sebagai jantung nadi sebuah masyarakat. Semua pengalaman masyarakat bermuara, berasal dan berakhir di agama. Dalam ungkapan C. Adams, antropologi meneliti fenomena agama apa adanya tanpa aling-aling, dan sesuai dengan apa kata para pemeluk agama itu.¹²

Clifford Geertz adalah seorang sosiolog dan juga antropolog. Bahkan dia juga

¹⁰ Mengenai pandangan Bellah tentang evolusi agama dan agama sipil, lihat Robert N Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World* (Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1970).

¹¹ Ibid., 48.

¹² Ibid.

dikategorikan oleh C. Adams sebagai seorang fenomenolog.¹³ Lengkap sudah atribut yang dimilikinya, dan lengkap pula watak sportifnya sebagai seorang peneliti. Maka tidak aneh jika penelitian-penelitiannya di samping tajam dan kaya akan informasi juga bersifat menghargai peradaban, budaya dan agama lain.

Bentuk penghargaan kaum anti-reduksionis seperti Geertz terhadap agama adalah dengan melihatnya sebagai sesuatu yang rasional dan ilmiah. Eliade umpamanya menjelaskan bahwa tidak ada yang tidak rasional dalam agama. Semua dalam agama adalah rasional. Kepercayaan agama dikatakan rasional karena bersifat koheren, tersusun, saling terkait dan melengkapi antara satu unsur dengan unsur lainnya. Bahkan dalam pandangan Eliade, masyarakat beragama yang "primitif" jauh lebih rasional dan normal ketimbang masyarakat modern karena agama menjawab kebutuhan orang yang paling mendasar yaitu keteraturan dalam dunia modern yang serba tidak teratur ini.¹⁴

Ini berbeda dengan kaum reduksionis. Mereka merasa bahwa agama tidak rasional. Oleh karena itu supaya rasional, maka agama tidak dijelaskan dengan menggunakan kosakata agama itu sendiri melainkan dengan menggunakan kerangka lain selain agama seperti "masyarakat" dalam pandangan Durkheim, ketidakadilan sosial dalam pandangan Mark, dan *obsessional neurosis* dalam pandangan Freud. Dalam pandangan Durkheim, agama tidak bisa dianggap ada karena tidak rasional. Yang ada adalah masyarakat di mana agama bisa dijelaskan secara rasional. Demikian seterusnya dengan Mark dan Freud.

Dilihat dari berbagai sudut pandang, pendekatan reduksionis sangat cenderung untuk memojokkan agama dan bahkan mencelanya sebagai representasi dari peradaban kuno. Namun ada sisi lain dari pendekatan ini yang terdengar apresiatif dan menghargai agama. Dalam beberapa kasus, kaum reduksionis melihat agama sebagai tahap awal peradaban manusia menuju tahap peradaban yang lebih tinggi. Ini adalah penghargaan maksimal yang dilakukan oleh kaum reduksionis terhadap agama.

Dalam konteks ini, Tylor umpamanya berpandangan bahwa penyembahan terhadap ruh pada agama primitif, agama politeisme bangsa Yunani dan Romawi serta agama-agama monoteisme merupakan tangga awal menuju tangga yang lebih tinggi dalam peradaban manusia.¹⁵ Pandangan ini bisa disebut sebagai penghargaan terhadap agama karena mengakui bahwa agama memiliki peran dalam mengantarkan umat manusia menuju peradaban yang lebih maju sekalipun peran itu sangat minimal dalam pandangan kaum reduksionis.

Namun lagi-lagi penghargaan itu harus berakhir dengan sangat pahit karena bagi kaum reduksionis peran agama sudah harus selesai ketika manusia memasuki era peradaban modern di mana rasionalisme harus memainkan peran maksimalnya. Dalam era modern tidak ada agama, dan tidak ada pula hal-hal yang bersifat irrasional, apapun itu.¹⁶ Di sini lagi-lagi kaum reduksionis tidak mengakui pentingnya agama dan bahkan tidak mengakui keberadaan agama itu sendiri.

Pandangan itu diikuti oleh Frazer. Jika Tylor melihat mitos sebagai esensi dari agama,

¹³ Ibid.

¹⁴ Mircea Eliade, "The Reality of the Sacred", dalam *Seven Theories of Religion*, editor Daniel L Pals (New York, Oxford: Oxford University Press, 1996), 169.

¹⁵ EB Taylor dan JG Frazer, "Animism and Magic", dalam *Seven Theories of Religion*, editor Daniel L Pals (New York, Oxford: Oxford University Press, 1996), 27.

¹⁶ Charles Adams, Ibid., 29.

maka Frazer melihat bahwa sihirlah esensi dari agama itu. Namun Frazer –seperti Tylor– juga mengakui bahwa pada akhirnya manusia akan berkembang dan berevolusi dari tahapan sihir itu menuju tahapan yang lebih tinggi yang rasional, dan pada akhirnya akan berakhir di era modern di mana hanya rasionalisme yang ada.¹⁷

Respon Kaum Anti-reduksionisme

Merasa keberatan dengan pandangan kaum reduksionis yang dirasa sarat dengan *prejudice*, kaum anti-reduksionisme angkat bicara dan menentang pendekatan evolusi kaum reduksionisme karena berimplikasi pada penegasian universalisme agama. Agama adalah sesuatu yang universal baik dalam arti periodik maupun fungsional. Dalam arti periodik, agama dari masa ke masa terus ada dan dirasakan perannya. Dalam arti fungsional, agama di hampir seluruh masyarakat baik yang tradisional dan modern memiliki peran yang tidak bisa diremehkan.

Eliade, seorang anti-reduksionisme menekankan sisi yang sakral dari setiap agama. Ia bahkan meyakini bahwa sisi sakral agama ini –yang seringkali merupakan sisi yang paling tersembunyi dan tidak rasional– adalah bersifat rasional. Dan rasionalisme sakralitas agama itu dalam pandangannya tercermin dalam apa yang ia sebut sebagai “representasi simbol dan mitos”. Dalam teorinya, simbol-simbol agama menyimpan –dan dalam waktu yang sama– memancarkan pesan-pesan sakral dari sebuah agama. Mitos pun demikian. Keduanya merupakan wilayah di mana sakralitas agama dapat ditemukan.¹⁸ Dalam ungkapan Eliade sendiri, “the language of the sacred is to be found in symbols and in myth”.¹⁹

Eliade melangkah lebih maju dari sini dan mencoba menemukan apa yang ia sebut sebagai simbol universal yang dimiliki oleh semua agama di dunia. Ia melakukan penelitian terhadap agama-agama di India dan mengamati simbolisme Yoga dan Shamanisme. Di Australia ia mengamati simbol-simbol agama kaum Aborigin, dan di Eropa meneliti agama Kristen kaum pekerja. Semuanya dilakukan untuk mencari simbol universal yang sekiranya bisa mewakili sakralitas setiap agama secara universal.

Eliade sendiri meyakini bahwa simbol universal itu ada, bukan hanya dalam konteks bentuknya tapi juga dalam konteks fungsi, sifat dan kualitasnya. Bahwa setiap agama memiliki simbol yang merepresentasikan sesuatu yang sakral sudah merupakan bukti bahwa simbol universal itu ada. Dalam ungkapan Eliade:

*Symbols are rooted in the principle of likeness, or analogy. Certain things have a quality, a shape, a character, that strikes us as similar to something else.*²⁰

Dari ungkapan ini jelas bahwa Eliade meyakini bahwa semua agama memiliki sifat yang sama paling tidak dilihat dari sisi simbol dan mitosnya. Pandangan Eliade ini merupakan kabar gembira bagi para penganut setia agama. Karena di tengah kritik tajam dari kaum reduksionis yang ingin meruntuhkan sendi-sendi agama, Eliade muncul dengan penghargaannya terhadap agama dan secara khusus pengakuannya terhadap aspek yang paling esensial dalam agama, yaitu sakralitas.

¹⁷ Ibid., 34.

¹⁸ Mircea Eliade, “The Reality of the Sacred”, dalam *Seven Theories of Religion*, editor Daniel L Pals (New York, Oxford: Oxford University Press, 1996), 163.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid., 169.

Namun ada sisi lain dari pandangan Eliade ini. Ada kesan seolah Eliade ingin memaksakan kehendaknya bahwa semua agama memiliki simbol dan mitos yang sama. Ini agak problematis karena secara kasat mata, simbol dan mitos agama berbeda-beda antara yang satu dengan yang lainnya. Pijakan yang digunakan oleh Eliade untuk menghukumi bahwa simbol dan mitos semua agama adalah sama terkesan lemah dan tidak mendasar. Bagaimana tidak, kadang sebuah agama –seperti Islam umpamanya- hampir tidak memiliki mitos sama sekali. Berbeda dengan agama Hindu umpamanya, yang hampir keseluruhan ajarannya didasarkan pada banyak mitos dan cerita-cerita mistis yang kemudian dikemas dalam bentuk dogma dan ajaran teologis. Islam memiliki ajaran, dogma dan sejarah tapi jarang sekali –dan bahkan tidak pernah- ajaran, dogma dan sejarah itu dikemas dalam bentuk mitos, berbeda dengan agama Hindu dan Buddha.

Islam memiliki simbol. Tapi jelas, simbol Islam sangat berbeda dengan simbol Kristen. Salib adalah bukan Ka'bah dan demikian sebaliknya. Maka sangat naif jika kemudian dikatakan bahwa semua agama memiliki simbol dan mitos universal baik dalam hal bentuknya maupun sifat dan fungsinya. Namun di luar itu, tesa Eliade sangat positif karena meyakini dan bahkan menekankan sisi yang sakral dalam agama, sesuatu yang tidak dilakukan oleh kaum reduksionis.

Clifford Geertz walau setuju dengan Eliade dalam hal sakralitas simbol dan mitos agama, menolak bahwa simbol dan mitos universal itu ada. Ia menekankan bahwa analisa budaya yang ia gunakan bukanlah sejenis “ilmu percobaan untuk mencari hukum tapi ilmu penafsiran untuk mencari makna”.²¹ Ada dua kata kunci dalam ungkapan ini, yaitu hukum dan makna. Apa yang ingin dicapai oleh Eliade adalah hukum, bahwa ada simbol dan mitos universal dalam semua agama. Sedang apa yang ingin dicapai oleh Geertz adalah makna. Ia ingin memahami makna yang terkandung dalam setiap agama melalui simbol dan mitos. Kemudian, karena setiap agama memiliki simbol dan mitosnya sendiri-sendiri maka setiap agama mengandung makna atau pemaknaan sendiri-sendiri tentang hidup, masyarakat dan sejenisnya.

Ungkapan Geertz yang tersohor adalah bahwa agama merupakan “simbol kenyataan dan untuk kenyataan” (*religion is a symbol of and for reality*).²² Statemen bahwa agama “merupakan simbol kenyataan” menandakan bahwa dalam pandangan Geertz agama bersifat rasional karena sesuai dengan kenyataan. Ini memenuhi sarat-prasarat *the science of religion* yang meniscayakan agar agama dipaparkan secara rasional dan ilmiah. Di sini kenyataan (*reality*) berperan sebagai yang membentuk agama. Kemudian, ungkapan bahwa agama adalah “simbol untuk kenyataan” menjelaskan sebaliknya bahwa agama membentuk kenyataan.

Dengan nada diskursif barangkali kita bisa katakan bahwa antara agama dan kenyataan terdapat arus timbal balik di mana kadangkala kenyataan yang menjelaskan agama, tapi kadangkala agama yang menjelaskan kenyataan.

Dalam kajiannya tentang “agama Jawa” Geertz mengambil contoh *selamatan*. *Selamatan* merupakan simbol di mana melalui *selamatan* itu kita bisa memahami agama. Ini artinya *selamatan* menjelaskan agama. Tapi kadangkala melalui *selamatan* pula kita bisa memahami

²¹ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973), 5.

²² Clifford Geertz, “Religion as Cultural System”, dalam *Seven Theories of Religion*, editor Daniel L Pals (New York, Oxford: Oxford University Press, 1996), 244.

masyarakat Jawa. Dan di sini artinya bahwa agama melalui *selamatan* menjelaskan struktur pengalaman beragama masyarakat.

Keanekaragaman metode dan pendekatan yang ditawarkan oleh Geertz membuatnya menjadi salah satu ikon dalam kajian ilmiah agama. Dalam hal mendefinisikan agama pun Geertz tidak puas dengan satu pengertian. Mungkin karena sadar –seperti C. Adams- bahwa definisi universal tentang agama tidak akan pernah ditemukan, Geertz mencoba menawarkan beberapa definisi sehingga kita bisa lebih leluasa untuk memilih definisi mana yang paling cocok untuk konteks dan selera pemikiran kita. Dalam satu kesempatan ia mendefinisikan agama sebagai.

*(1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seen uniquely realistic.*²³

Yang dimaksudkan dengan sistem simbol adalah apa saja yang berupa gambaran, citra, lukisan, barang, atau tempat yang mempresentasikan nilai-nilai dan ajaran-ajaran agama. Dalam hal ini, al-Qur'an umpamanya dapat dipandang sebagai simbol wahyu Tuhan, Ka'bah sebagai simbol persatuan ummat Islam, dan masjid sebagai simbol kesucian agama Islam. Dalam agama Kristen, salib dapat dipandang sebagai simbol kebaikan hati Jesus Kristus, dan Gereja sebagai simbol kesatuan dan persatuan agama Kristen, dan seterusnya.

Dalam definisi itu Geertz tidak menjelaskan apa itu sistem simbol dan apa saja elemen-elemennya. Tulisan ini pun tidak mencoba menelusuri tulisan-tulisan Geertz satu persatu untuk menemukan apakah di karya-karyanya yang lain, Geertz mencoba menjelaskan lebih lanjut definisi itu. Namun sudah dapat diduga bahwa Geertz dengan pendekatannya yang sosiologis, antropologis dan fenomenologis akan dengan mudah mengakui bahwa agama memiliki dua unsur penting yaitu unsur sakral dan unsur profan. Dan di atas sudah kita jelaskan bahwa Geertz termasuk orang yang anti-reduksionis yang mengakui secara terus menerus dua unsur agama itu. Oleh karena itu, definisi di atas bisa dipahami dalam konteks semangat anti-reduksionisme itu dan kita yakini bahwa yang dimaksud dengan sistem simbol adalah mencakup yang sakral dan yang profan.

Jika pernyataan "a system of symbols" dapat dikatakan sebagai esensi dari definisi Geerts tentang agama, maka bagian selanjutnya dari definisi itu mencoba menjelaskan apa peran dan fungsi dari agama itu. Seperti yang dapat dibaca dalam definisi itu, peran agama adalah untuk "establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations", menciptakan kecenderungan dan motifasi yang kuat, menyeluruh dan abadi.

Tentang penggalan definisi ini, kita dapat memberikan dua catatan sebagai berikut. *Pertama*, ini merupakan penolakan terhadap proposisi yang diajukan oleh kaum reduksionis yang cenderung menganggap remeh peran dan keberadaan agama. Seperti yang sudah kita jelaskan di atas beberapa kalangan reduksionis menganggap agama sebagai bentuk primitif dari sebuah peradaban manusia. Peradaban yang agamis adalah peradaban yang kolot dan kuno. Demikian kira-kira konklusi dari pandangan kaum reduksionis. Apalagi di era modern yang rasional ini. Agama tidak dianggap memiliki tempat. Melalui penggalan definisi itu, Geertz menolak mentah-mentah anggapan itu. Dan dengan tegas ia menekankan bahwa

²³ Ibid., 244.

agama memiliki kekuatan untuk membentuk sebuah kecenderungan dan motifasi yang kuat dan menyeluruh.

Pandangan Geertz itu bukan tanpa dasar. Berdasarkan pengamatan-pengamatannya, seseorang yang beragama dan taat pada agamanya akan merasakan pengalaman yang Maha Agung ketika melakukan perintah agamanya. Bukan hanya itu, dengan hanya mengingat dan mendengar nama Jesus saja umpamanya, seorang Kristen bisa-bisa meneteskan air mata karena terharu dan tergerak oleh kebesaran namanya.

Kedua, penggalan definisi ini menunjukkan bahwa Geertz ingin menekankan sisi rasional dari agama. Agama tidak melulu berhubungan dengan sesuatu yang transendental di langit sana. Agama dapat memberikan pengaruh yang sifatnya empiris.

Penggalan ketiga dari definisi itu menjelaskan prosuder bagaimana mencapai tujuan yang dijelaskan dalam penggalan kedua. Prosuder itu adalah:

1. *Formulating conceptions of a general order of existence*: merumuskan konsepsi tentang aturan umum keberadaan, dan
2. *Clothing these conceptions with such an aura of factuality*: membungkus konsepsi itu dengan sentuhan faktualitas.

Tulisan ini rasanya tidak perlu menjabarkan lebih jauh makna dari penggalan itu. Lagi-lagi karena keterbatasan rasanya sudah cukup bagi pembaca untuk mencoba memahami sendiri maksud dan muatan dari penggalan definisi. Hanya saja, perlu dicatat di sini bahwa agama dalam pandangan Geertz nampaknya jauh lebih *powerful* ketimbang yang dibayangkan oleh rekan-rekannya yang reduksionis. Seperti pandangan dan keyakinan umat Islam pada umumnya, Geertz nampaknya meyakini bahwa agama tidak saja tentang keyakinan dan kepercayaan tapi juga tentang jalan hidup, cara hidup, pandangan hidup, dan etos kehidupan. Ini sejalan dengan definisi pertama C. Adams tentang Islam yang mengatakan bahwa Islam adalah "peradaban dan arahan hidup".

General order of existence yang digarisbawahi oleh Geertz, dan "civilisation and orientation to the world" yang disebutkan oleh C. Adams adalah sisi penting dalam agama yang selama ini dinegasikan oleh banyak ahli kajian agama terutama yang beraliran reduksionisme.

Nampaknya dalam penggalan terakhir definisinya, Geertz tidak ingin menyia-nyaiakan kesempatan untuk menegaskan sekali lagi bahwa agama adalah rasional. Ia menegaskan bahwa kecenderungan dan motifasi yang diciptakan oleh agama adalah bersifat realistik. Oleh karena itu, agama tidak bisa sekedar disebut sebagai mitos seperti yang dikatakan oleh Tylor, atau sihir seperti kata pendapat Frazer. Sentuhan agama nyata, menghasilkan kecenderungan dan motifasi yang nyata dan menggerakkan manusia dalam kehidupan nyata.

Kira-kira definisi Geertz yang lumayan panjang tentang agama itu dapat disederhanakan dengan mengatakan bahwa agama adalah –mengikuti jejak CW Smith- tradisi dan kepercayaan. Atau mengikuti jejak Mahmud Shaltut, agama adalah Akidah dan Shari'ah. Sistem simbol meliputi hal-hal yang sakral termasuk kepercayaan dan akidah, tapi juga meliputi hal-hal seperti tradisi dan Shari'ah.

Apapun yang ingin dikatakan oleh Geertz dalam definisi itu, ada satu hal yang barangkali membuat sebagian "masyarakat beragama" keberatan dengan definisi dan pandangannya tentang agama secara umum. Talal Asad dalam bukunya *The Genealogy of Religion* menolak proposisi-proposisi yang diajukan oleh Geertz. Sayang sekali buku ini tidak

tersedia di perpustakaan kita sehingga tidak mungkin bagi kita untuk melacak lebih jauh pandangan dan kritik Asad terhadap Geertz.

Namun hampir dapat diduga bahwa kritik Asad terhadap Geertz berkisar pada pandangan Geertz tentang agama sebagai *The Cultural System* (sistem budaya). Geertz sendiri pernah menulis makalah pada tahun 1966 dengan judul *Religion as a Cultural System*. Jelas sekali dari judulnya bahwa Geertz melihat agama dalam tulisan itu sebagai sistem budaya dan tidak lebih. Mengenai kelebihan dan kekurangan teori Geertz tentang agama sebagai budaya, sebaiknya kita serahkan kepada mereka yang tertarik untuk melakukan penelitian kelanjutan tentang masalah ini. Untuk sementara waktu kita hentikan perhatian kita sampai di sini dan kembali kepada C. Adams sebagai penutup dari tulisan ini.

C. Adams dalam ungkapan-ungkapannya tentang agama banyak menggunakan sentuhan anti-reduksionis, sejalan dengan pandangan para tokoh yang secara mutlak dan tanpa ragu-ragu menekankan aspek transenden dalam agama seperti Mircea Eliade, E. E Evans-Pritchard dan Clifford Geertz. Pandangan anti-reduksionis mereka secara umum meyakini bahwa agama mempunyai dua unsur yang sakral dan profan.

Pandangan C. Adams tentang agama juga patut dihargai karena ia secara tegas mengajarkan bahwa agama –berbeda dengan sistem pemikiran atau bahkan aliran kepercayaan- terdiri dari kekuatan-kekuatan di luar dunia manusia yang membentuk dan mendorong dunia manusia dan perilakunya.²⁴ Kekuatan-kekuatan ini bersifat obyektif dan permanen sehingga merupakan bagian integral dari sistem metafisis sebuah agama yang tidak terbantahkan. Walau C. Adams tidak menyebutkan secara kongkret apa yang ia maksud dengan kekuatan-kekuatan di luar manusia itu, namun dalam konteks Islam dapat dipahami bahwa kekuatan-kekuatan itu adalah wujud-wujud spiritual seperti Allah, Malaikat dan bahkan Nabi beserta sistem agama yang dibawanya melalui wahyu.

Nah, C. Adams sendiri secara gamblang mengatakan bahwa dirinya adalah anti-reduksionis. Ia mengkritisi mereka yang mereduksi agama hanya sebagai fenomena sosial atau empiris belaka, atau sebagai kelanjutan dari nilai-nilai sosial dan mekanisme kultural menuju integrasi sosial dan sejenisnya. Walau ia sendiri –tanpa ia sadari- juga melakukan hal yang sama dalam mereduksi agama namun semangat dasar yang melandasi keseluruhan bangunan pemikirannya adalah anti-reduksionisme.²⁵ Artinya C. Adams ingin menjadi seorang yang anti-reduksionis tapi dalam perjalanan intelektualnya ia sering mondar-mandir antara reduksionisme dan anti-reduksionisme.

Daftar Rujukan

- Adams, Charles J. "Islamic Religious Tradition", dalam *The Study of the Middle East*, editor Leonard Binder. New York, London, Sydney, Toronto: John Wiley&Son, 1976.
- Bellah, Robert N. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1970.
- Corbin, Henri. *Creative Evolution*, terj Arthur Mitchell. New York: The Modern Library, 1944.

²⁴ Ibid., 45.

²⁵ Lihat Ibid., 45.

- Durkheim, Emile. "Society as Sacred", dalam *Seven Theories of Religion*, editor Daniel L Pals. New York, Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Eliade, Mircea. "The Reality of the Sacred", dalam *Seven Theories of Religion*, editor Daniel L Pals. New York, Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Freud, Sigmund "Religion and Personality", dalam *Seven Theories of Religion*, editor Daniel L Pals. New York, Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, 1973.
- . "Religion as Cultural System", dalam *Seven Theories of Religion*, editor Daniel L Pals. New York, Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Mark Karl. "Religion as Alienation" dalam *Seven Theories of Religion*, editor Daniel L Pals. New York, Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Nasr, SVR. *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*. London: I.B Tauris, 1994.
- . *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Parrinder Geoffrey. *Mysticism in the World's Religion*. Oxford: Oneworld Publication, 1995.
- Taylor, EB dan JG Frazer, "Animism and Magic", dalam *Seven Theories of Religion*, editor Daniel L Pals. New York, Oxford: Oxford University Press, 1996.