

MEMAHAMI PARA ORIENTALIS DALAM MENGENAL AL-QURAN DAN HADIS: Perbedaan Memahami dan Mengimani Menurut Alasdair MacIntyre

Saifuddin Zuhri

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Email: saifuddinzuhr@gmail.com

Abstract

Kajian yang dilakukan oleh Barat memang unik. Seperti yang dilakukan oleh para orientalis pengkaji al-Quran dan Hadis, semisal Goldziher, Watt, Smith, dan lainnya. Mereka melakukan riset dan memahami al-Quran dan hadis tanpa adanya (meng)iman(i) di hatinya. Bahkan skeptik yang dihasilkan. Melalui kajian yang dilakukan oleh Alasdair MacIntyre, pembaca dapat memahami, mengapa para orientalis ini tidak mampu tertembus hidayah meskipun telah membolak-balik pesan al-Quran dan Hadis. Kajian MacIntyre ini dimulai dari bahasan para antropolog dalam mengkaji ritual, kepercayaan, dan agama-agama, dengan mencoba mengeksplorasi makna *understand*, *believe*, *intelligible*, dan *skepticism*.

Key Words: Unintelligible, intelligible, skeptic, believer.

A. Pendahuluan

Kajian dalam tema ini merupakan kajian lanjutan atas pembahasan tulisan Mac Intyre, yakni perspektif insider-outsider dalam kajian keagamaan serta periodisasi studi agama. Pada bahasan awal kita dihadapkan pada dilema dalam mendekati suatu permasalahan dalam masalah keagamaan. Seringkali peneliti dihadapkan pada keterbatasan-keterbatasannya. Memang harus diakui bahwa, seorang peneliti yang datang ke lapangan penelitian tidak berasal dari ruang hampa, dalam

konteks tulisan ini adalah para orientalis Barat. Di situ terdapat berbagai kepentingan yang baik disadari maupun tidak disadari oleh peneliti telah memengaruhi cara pandang dia dalam menghadapi objek kajian yang ditelitinya. Pada bagian kali ini MacIntyre mencoba menyetengahkan beberapa kegelisahan dan dilema dalam memahami masalah-masalah keagamaan. Karena, bagi MacIntyre, dan bagi yang lainnya juga, suatu hal yang masuk akal dan rasional pada waktu tertentu belum tentu masuk akal pada masa dan waktu lainnya. Saya melihat bahwa asumsi dasar dalam tulisan MacIntyre adalah perlunya memahami satu sama lain. Nah, bagaimana cara memahaminya itulah yang kemudian menjadi bahasan MacIntyre.

Dilema yang dialami oleh MacIntyre sebenarnya merupakan satu dilema yang sudah lama berkembang dalam dunia antropologi. Pertanyaan sejauhmanakah seseorang dapat melihat keyakinan keagamaan orang lain tampak dapat dipahami dan rasional? Apakah tugas antropolog adalah mendekati keyakinan dan praktik orang lain dengan semangat simpatetik —agar menjadi hal yang terpahami— berlawanan dengan kenyataan bahwa beberapa keyakinan keagamaan dapat diterima sebagai keimanan karena ia tidak dapat dicerna?¹ Dalam konteks bahasan artikel ini, bagaimana seorang Ignaz Goldziher, Gustav Weil, WC. Smith, MG. Hodgson, Montgomery Watt, bahkan sosok kontroversial Snouck Hurgronje, yang sangat memahami hadis dan al-Quran tidak bisa mendapatkan hidayah untuk masuk Islam, malah dalam banyak konteks, justru sering merugikan. Di sini titik penting dari tulisan ini. Setidaknya tulisan ini berangkat dari ulasan Alasdair MacIntyre dalam artikel *Is Understanding Religion Compatible with Believing*,” dalam, Russell T. McCutcheon, *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: a Reader*.

B. Beberapa Model Pemahaman yang Berjarak: Kasus Antropologi

Kasus-kasus dalam antropologi yang akan disuguhkan oleh MacIntyre saya katakan sebagai model pemahaman berjarak karena saya melihat bahwa kasus-kasus tersebut lebih menempatkan posisi peneliti

¹ David N. Gellner, “Pendekatan Antropologis” dalam, Peter Connolly, *Aneka Pendekatan Studi Agama*, Yogyakarta: LKiS, 2002, hlm. 57-58.

dan peneliti sendiri, dalam perspektif *outsider*. Sehingga saya lebih merasa pas dengan menggunakan istilah tersebut.

Alasdair MacIntyre, dalam pendahuluan tulisannya menegaskan perlunya memahami satu sama lain baik antara kelompok skeptik² maupun beriman. Meskipun begitu, pria kelahiran Glaslow, Skotlandia ini melihat bahwa satu pemahaman umum antara kelompok skeptik dan beriman merupakan satu hal yang perlu namun tidak mungkin. Dilema inilah yang menjadi kegelisahannya.³ Dia menyebutkan bahwa seseorang bisa saja berargumen bahwa dilema ini merupakan satu dilema yang keseluruhan konstruksinya artifisial karena konsep-konsep yang digunakan dalam agama pada dasarnya merupakan konsep-konsep yang juga dipakai di luar agama, dan hal itu disepakati baik oleh kelompok skeptik atau beriman. Jika hal itu yang terjadi, barangkali tidak akan ada masalah. Namun, jika dimasukkan pada konsep-konsep religius, setidaknya akan terdapat dua kesalahan.

Pertama, hal itu mengabaikan hal-hal yang secara spesifik adalah konsep-konsep religius dan tidak mempunyai rekan pendamping/imbangan dalam konteks non religius, dan konsep-konsep seperti konsep tuhan, dosa, dan pewahyuan yang dimiliki oleh bagian pertama (religius). *Kedua*, ketika predikat sekular, seperti konsep 'yang sangat kuat' dan 'kebijaksanaan' ditransfer pada penggunaan religius, hal ini kemudian berubah maknanya. Tentunya hal itu dipergunakan secara analogis, tetapi justru disinilah, menurut MacIntyre, poinnya. Suatu elemen baru diperkenalkan dengan pengadaptasian secara analogis pada konsep tersebut. Transisi dari 'yang sangat kuat' menjadi omnipotent (mahakuasa) itu tidak semata-mata kuantitatif. Karena, bagi MacIntyre, gagasan mengenai "supreme (**ter**tinggi) di kelas ini atau di kelas itu" tidak bisa dengan mudah ditransfer pada eksistensi (*being*) yang tidak dimiliki oleh satu kelas apapun (sebagaimana Tuhan). Sehingga kemudian, suatu konsep barupun dihasilkan. Namun, jika pemahaman mengenai

² Alasdair tidak menjelaskan mengenai maksud dari *sceptic* ini, namun saya melihat bahwa terma ini mirip dengan kajian yang ditulis oleh Bertrand Russell mengenai "Kaum Sinis dan Kaum Skeptis", lihat, Bertrand Russell, *Sejarah Filsafat Barat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, hlm. 312-327.

³ Alasdair MacIntyre, "Is Understanding Religion Compatible with Believing," dalam, Russell T. McCutcheon, *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: a Reader*, London: Cassel, 1999, hlm. 38.

satu konsep baru ini bisa membawa para teolog untuk membuat satu perangkat penilaian dan pemahaman yang nyata-nyata sama konsepnya bisa membawa orang skeptik untuk membuat penilaian yang berbeda sama sekali dengan yang dibuat teolog. Pertanyaannya bagi MacIntyre kemudian, bagaimana hal itu bisa dikatakan sebagai satu konsep yang sama?⁴ Kemudian, bagaimana cara memahami orang lain tanpa harus meyakini apa yang dipahami oleh orang itu? Dan saya menambahkan, siapa yang dapat memahami hal itu?

Sampai di sini, profesor di beberapa kampus Amerika dan Eropa ini mencoba untuk meminjam sudut pandang para antropolog dan sosiolog yang mengklaim memahami konsep-konsep yang tidak bisa disepakati. Mereka mengidentifikasi dan memahami konsep-konsep tersebut dengan *Mana* atau *tabu*, dan lain sebagainya, tanpa mereka sendiri mempergunakannya. Melihat agama di masyarakat, bagi antropologi adalah melihat bagaimana agama dipraktikkan, diinterpretasi, dan diyakini oleh penganutnya. Jadi pembahasan tentang bagaimana hubungan agama dan budaya sangat penting untuk melihat agama yang dipraktikkan. Setidaknya ada empat hal yang disebutkan oleh MacIntyre. Hal ini juga untuk melihat bagaimana sosok islamis bisa memahami agama tanpa ada keyakinan sedikitpun terhadapnya.

1. Perspektif Levy-Bruhl: pemikiran primitif sebagai pre-logical

Levy-Bruhl menyatakan bahwa pemikiran primitif itu *pre-logical*. Hal ini didasarkan pada penelitian dia mengenai penduduk Australia Aborigin. Penduduk ini mengatakan bahwa matahari adalah kakaktua putih. Di sini Levy-Bruhl mengatakan bahwa ia dihadapkan pada suatu pengabaian total pada inkonsistensi dan kontradiksi. Seharusnya, dari titik pijak diskursus rasional kita bisa banyak mempelajari pemikiran primitif seperti kita mempelajari fenomena alam. Diskursus itu mematuhi hukum, sebagaimana partikel yang ada dalam studi kealaman juga mematuhi hukumnya, namun masyarakat primitif tidak mematuhi hukumnya. Oleh karenanya, kita tidak bisa menguraikan aturan-aturan yang mereka gunakan. Sehingga, meskipun kita bisa mendeskripsikan apa yang dikatakan oleh orang primitif, kita tetap tidak bisa memahami konsep-

⁴ *Ibid.*

konsep mereka. Pemikiran primitif pada dasarnya bersifat mistis. Dunia tidak dipahami dalam pengertian natural, tetapi sangat diwarnai dan dipenuhi dengan emosi serta gagasan tentang entitas supernatural.⁵ Levy-Bruhl mencoba mendeskripsikan apa yang dia sebut dengan cara berpikir primitif dengan memperbandingkannya dengan cara berpikir menurut logika. Letak perbedaan antara keduanya menurut Levy-Bruhl ada pada tiga unsur, kaidah partisipasi, mistis dan pra-logis.⁶

Dengan demikian, bagi MacIntyre, bisa jadi dengan suatu bentuk empati kita dapat membayangkan diri kita menjadi primitif dan dengan pengertian ‘memahami’; tetapi mungkin bisa juga sama mengertinya dengan simpati imajinatif bagaimana menjadi seekor beruang atau tupai. Sampai di sini —tegas MacIntyre dengan meminjam analisis R. Carnap sebagai imbalan atas Levy-Bruhl— bahasa keagamaan tidak hanya dipahami sebagai *bahasa* semata, karena hal itu juga dipakai untuk membangkitkan atau mengekspresikan perasaan-perasaan dan sikap. Sehingga seseorang bisa mempelajari bahasa agama hanya sebagai fenomena alam; seseorang tidak bisa mencerna dan memahami konsep-konsep mereka, karena konsep itu belum konseptual (tentu menurut sudut pandang kita, bukan mereka).⁷

⁵ Levy-Bruhl, *The Soul of the Primitive*, London: Allen & Unwin, 1965, hlm. 19. Lihat pula dalam Brian Morris, *Antropologi Agama: Kritik Teori-Teori Agama Kontemporer*, Yogyakarta: Ak. Group, 2003.

⁶ Kaidah partisipasi terlihat dalam proses-proses rohani yang menghubungkan hal-hal yang tampak secara lahiriyah sama, hal-hal yang bagiannya sama, hal-hal yang sebutannya sama, hal-hal yang berdekatan tempat dan waktunya, masing-masing memiliki hubungan sebab akibat, bahkan seringkali menyamakannya; mistis, dipakai oleh Levi-Bruhl untuk menunjukkan suatu sifat dari alam pikiran primitif, yang menganggap seluruh alam diliputi oleh suatu kekuatan gaib tertentu yang rupa-rupanya berada dalam segala hal, yang dapat menyebabkan malapetaka dan kebahagiaan; Pra-logis, suatu pikiran yang digunakan oleh masyarakat primitif yang memungkinkan untuk menganggap sesuatu hal itu ada dan juga tidak ada pada suatu tempat dan saat. Anggapan bahwa Tuhan itu dapat berada di suatu tempat tertentu dan pada saat tertentu pula. Gagasan-gagasan ini mendapatkan kecaman dan tanggapan keras dari para antropolog. Dia dianggap terlalu keras dalam memberikan jarak antara kelompok primitif dan modern, seolah-olah kedua entitas itu berbeda. Belakangan, setelah dia meninggal, dari catatan-catatannya ia menyerah dan menarik kembali seluruh teorinya tersebut. Lihat Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi*, Yogyakarta: UIP, 1987, hlm. 107-109.

⁷ Alasdair MacIntyre, *opcit.*

2. Perspektif E.E. Evans-Pritchard: Memahami dari Dalam

Model ini berlawanan dengan praktik Levy-Bruhl. Model EE. Evans Pritchard dalam bukunya *Nuer Religion*, merupakan satu penolakan eksplisit terhadap Levy-Bruhl. Seperti halnya penduduk Aborigin Australia, suku Nuer Sudan tampak berlawanan dengan aturan yang umum berlaku. “kelihatannya aneh, jika tidak dikatakan absurd, bagi orang Eropa ketika ia diceritakan bahwa *twin* (saudara kembar) adalah burung seolah-olah ia adalah suatu fakta nyata, karena penduduk Nuer tidak mengatakan sebuah kembaran bayi itu adalah burung, tetapi ia memang betul-betul burung.⁸ Hal ini ada kaitannya dengan konsep *kwoth* (tuhan, roh-roh). Evans-Pritchard bisa menjelaskan apa maksud dari statemen di atas dalam konteks budaya suku Neur. Burung sebagai satu-satunya makhluk yang dapat terbang di udara dianggap sangat dekat dengan roh-roh, dan burung-burung itu juga diasosiasikan dengan udara dalam kaitannya dengan roh dan Tuhan. Di lain pihak, karena orang yang terlahir kembar jarang dijumpai, maka burung kembar tadi juga merupakan petanda kehadiran roh dalam wujud tertentu. Hal-hal kembar memang mendapatkan perlakuan khusus dalam kebudayaan Nuer, karena kembar dianggap satu *personality* walaupun jasadnya terpisah. Dan orang kembar dalam kebudayaan itu tidaklah dimakamkan seperti orang kebanyakan, karena dianggap sebagai penduduk udara/atas (*people of the air*) bukan penduduk bawah (*people of below*) atau penduduk bumi. Di sini, kembar berarti *gaat kwoth*, atau anak tuhan.⁹

Untuk sampai pada pemahaman di atas, Evans-Pritchard betul-betul membiarkan secara total konteks sosial atas praktik-praktik di mana pernyataan-pernyataan yang *kwoth* dan *twin* itu digunakan. Dengan melakukan hal ini dia mampu menunjukkan bahwa ujaran-ujaran/ucapan-ucapan tentang suku Nuer sebenarnya bersifat taat aturan, dan di sini dia menyangkal Levy-Bruhl. Tapi Evans-Pritchard menjadikan hal ini sama dengan menjadikan pernyataan-pertanyaan tentang Neur bisa dipahami.¹⁰ Bagi Evans-Pritchard, keyakinan-keyakinan yang bersifat teistik tidak bisa semata-mata dijelaskan secara naturalistik, karena

⁸ *Opcit.*

⁹ Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 1996, hlm. 214-215.

¹⁰ *Ibid.*, hlm. 39-40.

jadinya hanya akan seperti yang telah dilakukan oleh Levy-Bruhl. Dia memilih untuk menjelaskan hal itu dengan metode fenomenologis. Dia menjelaskan agama bukan menjelaskannya sebagai bentuk yang *unintelligible* dan absurd (yang tak dapat dipahami/tak masuk akal), namun melalui makna dan fungsinya.¹¹

Evans-Pritchard mampu menjelaskan intelligibilitas yang dimiliki oleh Suku Nuer. Dia telah menunjukkan mengapa suku Nuer berpikir agama mereka masuk akal. Tapi, tunggu dulu, hal ini bukan berarti menunjukkan bahwa suku Nuer **benar** (tanda tebal saya tekankan). “Ketika sebuah mentimun digunakan sebagai “sesaji” suku Nuer berpandangan bahwa mentimun itu lembu. Dengan demikian mereka menyatakan sesuatu yang lebih daripada sekadar menggantikan seekor lembu.” Tentu bahasa seperti ini tidak bisa dipahami secara tekstual, sebagaimana juga pada kasus ‘kembar’ di atas. Suku Nuer mengatakan timun itu adalah seekor lembu di saat mereka tidak bisa mendapatkan lembu untuk upacara sesaji/kurban, dan mentimun adalah sesaji yang diperbolehkan untuk menggantikan lembu.¹² Akhirnya, ketika kita telah memahami keseluruhan praktik suku Nuer apakah kita telah memahami sesuatu di luar praktik-praktik itu? Atau, apakah ada sesuatu yang tersisa yang kita tidak mengerti? Evans-Pritchard menjawab pertanyaan terakhir ini dengan kata “**Tidak**” (tanda tebal saya tekankan).¹³

MacIntyre kemudian mengutip Peter Winch untuk mengantarkan gagasan Evans-Pritchard dalam konteks filsafat agama. Bagi Winch, intelligibilitas itu beragam bentuknya, dan tidak ada norma intelligibilitas yang berlaku umum. Kriteria logika itu bukanlah sesuatu yang bersifat *given*, tetapi timbul dan hanya dapat dipahami dalam konteks cara hidup atau model-model kehidupan sosial. Sebagai contoh, ilmu merupakan salah satu modus seperti itu dan agama adalah modus yang lain, dan masing-masing memiliki kriteria intelligibilitas yang khas bagi dirinya sendiri. Jadi, di dalam ilmu pengetahuan atau agama,

¹¹ Brian Morris, *Antropologi Agama: Kritik Teori-teori Agama Kontemporer*, Yogyakarta: AK Group, 2003. hlm. 110-111. Dalam kasus yang sama David Gellner melihat apa yang dilakukan oleh Evans-Pritchard sebagai bagian dari fungsionalisme struktural. Lihat, David N. Gellner, “Pendekatan Antropologis” dalam, Peter Connolly, *Aneka Pendekatan Studi Agama*, Yogyakarta: LKiS, 2002, hlm. 42-43.

¹² Daniel L. Pals, *Opcit.* Hlm. 214.

¹³ Alasdair MacIntyre, *opcit.*, hlm. 41.

tindakan-tindakan bisa menjadi logis atau tidak logis. Hal inilah yang perlu dipahami bersama. Dengan kata lain yang lebih ringkas, 'kita hanya bisa memahaminya dari dalam.'¹⁴ Kasus-kasus penelitian antropologis semacam ini saya kira juga sangat banyak dilakukan di Indonesia, misalnya Geertz, Marx Woodward, Hefner, bahkan antropolog kolonial semisal Hurgronje, dan lain sebagainya. Mereka juga memakai perspektif memahami dari dalam dalam mendeskripsikan ritual keagamaannya.

3. Perspektif Edmund Leach: Memahami dengan Istilah Sendiri

Edmund Leach menganut sebuah versi filosofis, bahwa makna sebuah ungkapan tidak lebih dari cara ungkapan itu digunakan. Mitos harus dipahami dari sudut pandang ritual, maksudnya tindakan. Untuk menafsirkan setiap pernyataan yang diucapkan oleh suku primitif yang tampak tidak masuk akal, tanyakanlah apa yang orang itu lakukan. Jadi Leach menulis bahwa mitos yang dipandang sebagai sebuah ungkapan pernyataan bermakna sama halnya sebagaimana ritual yang dipandang sebagai sebuah pernyataan dalam tindakan. Dalam bukunya, *Political System of Highland Burma*, Leach memaknai mitos sebagai pelerai kontroversi-kontroversi sosial. Di dalam buku tersebut dilukiskan bagaimana di dalam masyarakat Kachin digunakan berbagai sarian dari suatu mitos untuk mendukung tuntutan-tuntutan yang bersaing guna memperoleh status sosial yang superior. Dengan berpaling pada mitos-mitos yang ada, pertentangan antarkelompok tertentu dengan susunan hirarki yang sudah ada dapat diatasi.¹⁵ Menurut MacIntyre dengan mengutip Leach, menanyakan tentang maksud atau isi keyakinan yang tidak tercakup dalam isi ritual adalah omong kosong belaka.

Dengan demikian, Leach mengadopsi sebuah sudut pandang yang bertolak belakang dengan Evans Pritchard. Evans bersikukuh bahwa sang antropolog harus membiarkan suku Nuer memahami menurut istilah-istilah mereka sendiri. Sedangkan Leach bersikukuh bahwa masyarakat Burma-nya harus dipahami menurut istilah-istilah Leach sendiri.¹⁶

¹⁴ Alasdair MacIntyre, *opcit.*, hlm. 40.

¹⁵ Dr. Hans J. Daeng, *Manusia, Kebudayaan, dan Lingkungan: Tinjauan Antropologis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. III, 2008, hlm. 88-89.

¹⁶ Alasdair MacIntyre, *opcit.*, hlm. 43.

Menurut MacIntyre, dalam konteks filsafat agama, pendapat Leach mirip dengan reinterpretasi R.B. Braitwaite tentang ujaran-ujaran keagamaan. Braitwaite membuat sebuah klasifikasi ujaran yang berangkat dari empirisme filosofisnya dan mempertanyakan di ruang mana agama bisa dimasukkan. Jawabannya adalah bahwa ruang yang tersisa bagi agama adalah dalam memberikan suatu spesifikasi dan landasan jalan hidup (*ways of life*). Di sini MacIntyre tidak membahas posisi Braitwaite, namun mencatat bahwa cara Braitwaite dalam memahami ujaran-ujaran keagamaan mengalihkan kita dari pertanyaan apa makna ujaran-ujaran ini bagi mereka yang mengungkapkannya? Dan karena Braitwaite tidak menyentuh persoalan ini, dia tanpa pikir panjang mengatakan bahwa seseorang harus berhenti percaya karena alasan dia tidak lagi bisa menemukan makna dalam ungkapan-ungkapan seperti itu.

Demikian juga, menurut MacIntyre, tampaknya sulit untuk mengetahui bagaimana pandangan Leach tentang seorang suku Kachin yang terbujuk rayu, misalnya, oleh seorang misionaris kristiani, bahwa keyakinannya terhadap Nats adalah keliru dan pagan.¹⁷ Sehingga, dengan demikian benar bahwa jika kriteria intelligibilitas yang digunakan untuk mendekati konsep-konsep asing terlalu sempit maka akan cenderung tidak hanya keliru menyisihkan konsep-konsep itu sebagai tidak masuk akal, tapi bahkan lebih menyesatkan lagi kita mungkin berusaha memaksakan konsep-konsep itu pada sebuah pemahaman yang bukan miliknya.¹⁸

Sampai di sini, MacIntyre berhenti dan mencoba memformulasikan konsepnya sendiri dan sekaligus mengambil jarak dari posisi Evans dan Leach. Tidak seperti halnya Winch dan Evans-Pritchard, MacIntyre berpendapat bahwa untuk memahami sebuah keyakinan dan konsep-konsep yang melatarinya, dia tidak bisa terhindar untuk menggunakan kriteria dia sendiri, atau bahkan kriteria mapan masyarakat dia sendiri. Begitu pula tidak sebagaimana Braitwaite dan Leach, MacIntyre berpendapat bahwa dia tidak bisa melakukan pemahaman ini sampai dia mampu memahami kriteria yang mengatur

¹⁷ Alasdair MacIntyre, *opcit.*, hlm. 44.

¹⁸ Alasdair MacIntyre, *opcit.*

keyakinan dan perilaku dalam masyarakat yang menjadi objek penelitian. Formula ini bisa dijelaskan dengan lebih gamblang sebagai berikut.

- a. Segala interpretasi harus dimulai dengan mendeteksi standar-standar intelligibilitas yang telah mapan dalam sebuah masyarakat. Tapi standar-standar akal itu tidak selalu mesti koheren. Jika tidak koheren maka,
- b. Dalam mendeteksi inkoherensi ini kita telah melibatkan standar-standar kita. Kita tidak akan bisa menghindari hal itu, oleh karenanya kita harus melakukannya secara sadar, karena jika tidak maka kita memproyeksikan pada kajian kita, sebuah imej mengenai kehidupan sosial kita sendiri. Bagi MacIntyre, jika kita cukup peka mengenai hal ini maka kita bisa lepas dari keterbatasan-keterbatasan budaya kita sendiri. Karena kita tidak hanya harus bertanya bagaimana kita melihat suku Trobriand dan Neur, tetapi bagaimana mereka melakukan atau melihat kita. Sehingga apa yang sekarang barangkali tampak intelligibel dan jelas akan tampak samar dan dipertanyakan.¹⁹
- c. Selanjutnya kita sampai pada tahapan pertanyaan yang sulit tapi penting. Bagaimana sesuatu yang tampaknya masuk akal dalam suatu konteks sosial tertentu menjadi bisa tidak masuk akal dalam suatu konteks yang lain? Ada beberapa jawaban yang diajukan oleh MacIntyre, *pertama*, di sini ada tipe kasus ketika sebuah konsep bekerja sangat bagus sepanjang pertanyaan pertanyaan tertentu tidak mempertanyakan tentang konsep itu, dan bisa jadi selama kurun waktu yang lama dalam sebuah masyarakat tertentu tidak ada kesempatan untuk mempertanyakan kesempatan-kesempatan itu. Misalnya konsep tentang hak-hak ketuhanan para raja akan tetap mapan dan hanya akan memunculkan inkoherensi internal ketika muncul para penggugat tandingan terhadap kekuasaan. Karena konsep itu tidak memberikan jawaban terhadap pertanyaan raja mana yang memiliki hak ketuhanan. Kemudian tipe kasus *kedua*, ketika inkoherensi dan inteligibitas dalam beberapa

¹⁹ Alasdair MacIntyre, *opcit.*

hal dialami oleh para pemakai konsep itu (si pemilik konsep itu mempertanyakan sendiri). Tipe kasus *ketiga*, ketika inti dari sebuah konsep atau kelompok-kelompok konsep terletak pada penggunaannya dalam perilaku. Tapi perubahan pola-pola perilaku sosial menghilangkan konsep inti itu. Misalnya konsep tentang kesatria pada masa dahulu yang identik dengan penunggang kuda dan kepandaian memanah tentu sekarang hal itu tidak *make sense* lagi.²⁰

4. Perspektif Memahami Perbedaan Sudut Pandang

Dalam hal apa orang skeptik dan *believer* berbagi/menyepakati konsep yang sama, dan kemudian bisa memahami satu sama lain? Di sini MacIntyre mencoba menunjukkan bagaimana antropolog bisa dikatakan dapat mencerna konsep-konsep yang tidak bisa dia sepakati, dalam artian, antropolog bisa memahami tetapi tidak dia pakai untuk dirinya/menerapkannya, hanya saja dia bisa mendeskripsikannya dengan baik seperti yang dilakukan oleh si pemilik konsep. MacIntyre menegaskan bahwa jika kita bisa memahami kenapa sebuah kelompok masyarakat dalam keyakinan Kristiani pada masa lalu meyakini keyakinan Kristiani itu intelligibel sementara masyarakat sekarang melihatnya kurang masuk akal (*opaque*). Kita dapat menempatkan perbedaan di antara kedua kelompok itu, barangkali kita akan dapat membedakan para skeptik kontemporer dan *believer* kontemporer? Dulu tidak ada yang menyanggah akan kebenaran dan pewahyuan Kristen, namun jika dilihat pada abad 17 dan selanjutnya, kita tahu bahwa orang yang beriman pada hal itu akan mempertanyakannya. Bagaimana hal itu bisa terjadi? Bagi MacIntyre jawabannya menurut bisa melalui tiga tipe di atas.

Namun tidak berarti dengan merujuk pada tiga tipe di atas pertanyaan masalah itu sudah selesai, bagi MacIntyre, pertanyaan seperti itu ternyata menimbulkan dua arus utama, yakni orang menjadi skeptik dan keluar dari Kristiani dan satunya tetap menjadi *believer*. Menjadi skeptik karena si pemakai konsep itu mempertanyakan, kemudian *kedua*, si pemakai itu terpengaruh oleh proses perubahan sosial (sekularisasi). Sedangkan tetap menjadi *believer* dengan alasan

²⁰ Alasdair MacIntyre, *opcit.*, hlm. 45.

karena kebenaran Kristiani tidak terkait sama sekali dengan kebenaran-kebenaran yang didasarkan pada akal, karena hal itu tidak real dan tidak tampak.²¹ Dengan alasan yang lebih bersifat apologis, orang-orang yang tetap beriman menjawab bahwa itulah keunikan dari pernyataan-pernyataan religius. Dan memang, sebagaimana ditegaskan Durkheim, bahwa cara paling primitif dalam pemahaman kategoris kita itu terletak pada agama.²² Itulah kenapa kemudian ada kenyataan bahwa beberapa keyakinan keagamaan dapat diterima sebagai keimanan karena ia tidak dapat dicerna sebagaimana Kierkegaard, yang menjadi imbalan dari item nomor ini, menyatakan bahwa 'saya meyakini karena ia absurd'.²³

5. Perspektif Skeptik dalam Memahami Agama.

Di sini MacIntyre menegaskan bahwa bagi seorang skeptik, untuk memahami inti keyakinan agama, dia harus memberikan/menyediakan sebuah konteks sosial yang sekarang tidak ada dan menguraikan konteks sosial yang sekarang sedang berlangsung. Si skeptik ini harus melakukannya bagi Kristian abad pertengahan, yang persis seperti yang dilakukan oleh antropolog pada suku Azande atau suku Aborigin. Tapi dalam dialog dengan Kristiani kontemporer, seorang skeptik terpaksa harus mengakui bahwa mereka (Kristiani kontemporer) menjumpai sebuah maksud dalam perkataan mereka, dan berbuat sekalipun mereka tidak memiliki konteks itu. Oleh karena itulah skeptik dan Kristiani kontemporer melakukan sebuah kesalahan, dan bukan kesalahan atas tuhan tetapi pada kriteria intelligibilitas. Yang menjadi isu antara skeptik dan kristiani adalah sifat perbedaan antara *belief* dan *unbelief*, dan juga isu tentang *belief* itu sendiri. Oleh karena itu, si skeptik cenderung mengatakan bahwa dia memahami penggunaan sang Kristiani itu terhadap konsep-konsep dalam cara-cara yang tidak dipahami oleh Kristiani itu sendiri, dan begitu pula sebaliknya.²⁴

²¹ Alasdair MacIntyre, *opcit.*, hlm. 46.

²² Emile Durkheim, *The Elementary Form of Religious Life*, New York: Free Press, 1992.

²³ David Gellner, *opcit.*,

²⁴ Alasdair MacIntyre, *opcit.*, hlm 48-49.

C. Penutup: Kontribusi MacIntyre dalam Pengembangan Keilmuan

Pembahasan yang dilakukan oleh MacIntyre penting dalam hal mendobrak pola pikir yang sempit terhadap pemahaman keagamaan. Karena, sebagaimana yang ditegaskan oleh Amin Abdullah, diskursus keagamaan kontemporer tidak lagi cukup dijelaskan dengan wajah tunggal, namun harus dijelaskan dengan banyak wajah.²⁵ Di sini agama didudukkan sebagai objek studi ilmiah, tidak seperti yang dilakukan oleh oleh para teolog dogmatis-normatif yang menganggap agama merupakan wahyu tuhan yang memiliki kebenaran absolut dan di luar jangkauan manusia, sehingga bagi mereka agama tidak seharusnya didudukkan di bangku ilmiah. Hal ini wajar, karena sebagaimana dikatakan Amin Abdullah, dalam wilayah ilmu alam saja tidak semua orang bisa mendalami seluk beluk permasalahannya secara akademik, lebih-lebih dalam studi agama.²⁶ Dengan bahasa lain, kajian keislaman yang dilakukan oleh para orientalis Barat, semisal Goldziher, Watt, Smith, dan lainnya diletakkan dalam konteks kajian akademik. Kajian Goldziher mengenai Al-Quran dan Hadis, oleh Goldziher diletakkan sebagai kajian akademik, meski tentu dengan faktor latar belakang dan motif-motif terpendam di dalamnya.

Kajian-kajian dan perspektif antropologi mengenai agama-agama yang telah dijelaskan di atas merupakan satu bentuk antropologi budaya, dalam artian meneliti agama sebagai gejala budaya. Varian antropologi yang disebutkan terakhir ini menurut J. Van Baal muncul ketika orang mulai mempertanyakan kebudayaannya sendiri, dengan artian ketika orang mulai meragukan berbagai hal, yang sebelumnya diterimanya begitu saja tanpa memerlukan penjelasan.²⁷ Tak heran jika MacIntyre memperhadapkan kelompok skeptis dan beriman.

²⁵ M. Amin Abdullah, "Rekonstruksi Metodologi Studi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multireligius" Naskah pidato pengukuhan guru besar ilmu filsafat, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2000, hlm. 3.

²⁶ M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996, hlm. 22-23.

²⁷ J. Van Baal, *Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya*, jld. 1, Jakarta: Gramedia, 1987, hlm. 21.

Ada istilah yang dilewatkan oleh MacIntyre dalam memahami agama dari sudut pandang antropologi. Enkulturasasi, istilah yang digunakan oleh Van Baal yang mengandaikan proses penerimaan setahap demi setahap tata karma yang bisa diterima dan yang berlaku dalam kebudayaan yang bersangkutan.²⁸ Dalam kasus nomor 3 dan nomor 4 di atas, MacIntyre memandang bahwa keyakinan Kristiani itu berubah paska abad 17 karena adanya proses interaksi sosial yang membuat keyakinan umat Kristiani berubah, dalam hal ini konsep-konsep teologinya. Dengan kata lain, apa yang menjadi suatu keyakinan yang dipegang teguh tanpa dipertanyakan kemudian menjadi dipertanyakan. Sehingga, terdapat suatu proses perubahan (*change*) dari konsep keyakinan yang masih orisinil. Perubahan itu *pertama* bisa dikarenakan si penganut itu mempertanyakan dan merenungkan konsep keyakinannya, bisa juga karena pengaruh proses perubahan dan kesadaran sosial yang ada dalam masyarakat baik yang laten maupun yang manifes.²⁹ Kepercayaan suku aborigin, Nuer, ataupun Azande yang dipotret oleh para pakar antropologi itu pasti sudah banyak mengalami perubahan saat ini jika para penganutnya masih ada. Sama halnya dengan keyakinan Kristiani yang dibahas oleh MacIntyre yang saat ini sudah banyak mengalami perubahan yang signifikan, yakni dari tataran normative-dogmatis menuju pemahaman historis-kritis yang *fikir*, *khiyal*, serta *dzakirahnya* sudah mengalami perubahan yang bersifat selektif. *Kedua*, proses perubahan milieu atau lingkungan yang membuat si pemeluk keyakinan berubah, hal ini bisa dikarenakan oleh proses perubahan teknologi informasi yang semakin massif, bisa jadi juga karena kelompok-kelompok penganut yang telah belajar atau mempunyai pengalaman di tempat lain, dalam istilah Amin untuk konteks Islam, muslim migran, yang membuka mata mereka untuk melakukan reinterpetasi atau pembacaan ulang terhadap konsep-konsep lama yang dianut. (ingat pembahasan *taqlidi*, *ijtihadi*, dan *naqdi*).

Saya melihat MacIntyre mengambil posisi insider-outsider (emik-etik, kategori warga setempat-kategori antropolog)³⁰ secara resiprokal.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Piotr Sztompka, *Sosiologi Perubahan Sosial*, Jakarta: Prenada, 2004, hlm. 18.

³⁰ Kaplan & Manners, *Teori Budaya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999, hlm.

Pernyataan bahwa dia mengambil sikap berjarak terhadap Evans-Winch dan Leach-Braitwaite pada bahasan nomor 3 di atas menunjukkan hal ini. Dari sini kemudian saya melihat bahwa *understanding* ekuivalen dengan outsider, etik, dan skeptik (antropolog), sedangkan *believing* ekuivalen dengan insider, emik, dan penganut. Dengan kata lain, saya sepakat dengan MacIntyre bahwa *understanding* itu tidak bisa disejajarkan dengan *believing*. Dan jika dicoba diotak-atik, saya melihat bahwa *understand* itu mirip dengan kepercayaan, jika meminjam istilah Raimundo Panikkar, sedangkan *believe* itu adalah iman.³¹ Iman adalah urusannya dengan yang transenden (meminjam istilah Lakatos, *negative heuristic-hardcore*³²), masalah keimanan tidak bisa dikembangkan dan menjadi hak privilese penganut individu dari pemeluknya, yang kelihatannya banyak anomali-anomali bagi si peneliti/antropolog, namun tidak bisa mereka selesaikan. Sedangkan pemahaman/kepercayaan adalah *positive heuristic* yang bisa dikembangkan. Sehingga keduanya sama sekali tidak dapat disejajarkan, karena tidak berada dalam lingkaran yang sama. Dengan kata lain, para antropolog menjelaskan keberadaan agama dalam kehidupan manusia dengan membedakan apa yang mereka sebut sebagai *common sense* dan *religious* atau *mystical event*. Dalam satu sisi *common sense* mencerminkan kegiatan sehari-hari yang biasa diselesaikan dengan pertimbangan rasional ataupun dengan bantuan teknologi, sementara itu *religious sense* adalah kegiatan atau kejadian yang terjadi di luar jangkauan kemampuan nalar maupun teknologi. Penjelasan lain misalnya yang diungkapkan oleh Emile Durkheim tentang fungsi agama sebagai penguat solidaritas sosial.³³

Terakhir, saya sependapat dengan Amin Abdullah bahwa memahami agama dalam bingkai antropologi mengasumsikan adanya studi interkoneksi dalam berbagai disiplin keilmuan yang mengasumsikan bahwa dalam memahami kompleksitas fenomena kehidupan yang dihadapi dan dijalani manusia, setiap bangunan keilmuan, baik keilmuan

³¹ Raimundo Panikkar, *Dialog Intrareligius*, Yogyakarta: Kanisius, 1994. hlm. 56-57.

³² Imre Lakatos, "Falsification and The Methodology of Scientific Research Programs", dalam Imre Lakatos & Alan Musgrave, *Criticism and The Growth of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, hlm. 133-137.

³³ Anthony Giddens, *Sociology*, 3th edition, London: Polity Press, 1997. hlm. 467.

agama (termasuk Islam dan agama lainnya), keilmuan sosial, humaniora, ataupun kealaman tidak dapat berdiri sendiri.³⁴

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin, "Rekonstruksi Metodologi Studi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multireligius" Naskah pidato pengukuhan guru besar ilmu filsafat, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2000.
- Abdullah, M. Amin, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006
- Abdullah, M. Amin, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996
- Baal, J. Van, *Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya*, jld. 1, Jakarta: Gramedia, 1987.
- Connolly, Peter, *Aneka Pendekatan Studi Agama*, Yogyakarta: LKiS, 2002.
- Daeng, Hans J., *Manusia, Kebudayaan, dan Lingkungan: Tinjauan Antropologis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. III, 2008.
- Durkheim, Emile, *The Elementary Form of Religious Life*, New York: Free Press, 1992.
- Giddens, Anthony, *Sociology*, 3th edition, London: Polity Press, 1997
- Kaplan & Manners, Robert, *Teori Budaya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi*, Yogyakarta: UIP, 1987.
- Lakatos, Imre, "Falsification and The Methodology of Scientific Research Programs", dalam Imre Lakatos & Alan Musgrave, *Criticism and The Growth of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984

³⁴ M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006, hlm. vii-viii.

- MacIntyre, Alasdair, "Is Understanding Religion Compatible with Believing," dalam, Russell T. McCutcheon, *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: a Reader*, London: Cassel, 1999.
- Morris, Brian, *Antropologi Agama: Kritik Teori-Teori Agama Kontemporer*, Yogyakarta: Ak. Group, 2003.
- Pals, Daniel L., *Seven Theories of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Panikkar, Raimundo, *Dialog Intrareligius*, Yogyakarta: Kanisius, 1994.
- Russell, Bertrand, *Sejarah Filsafat Barat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002
- Sztompka, Piotr, *Sosiologi Perubahan Sosial*, Jakarta: Prenada, 2004.

