

PERANG DAN KEKERASAN ATAS NAMA AGAMA DALAM WACANA ILMIAH

Ustadi Hamsah

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
ustadih@yahoo.com

Abstrak

Religion always offers both peace and steady, but negates war and violence. In the history of human civilization, religion is present in the course of human life. Religion, in one side, serves as a cure in the hard situation of human history such as starvation, death and disaster, however, either war or violence is ironically triggered by human's view on religion to justify violence in the name of religion. The phenomenon signifies the bold topic of human history, religion and violence. Applying the sociology of religion approach, this paper tries to explore how the construction of human thought is present related to their views on religion, and how the position of religion in the context of war and violence in the lines of their history.

Kata kunci: Sosiologi Agama, Kekerasan Agama, Perang Suci

A. Kekuasaan dan Kekerasan

Menjelaskan arti kekuasaan sama halnya menguraikan sesuatu yang dalam tanpa diketahui dasarnya. Hal ini mengindikasikan bahwa kekuasaan merupakan suatu yang memang sulit diartikan kecuali hanya beberapa indikasi yang mengarah pada pola-pola pengartian. Sekalipun demikian beberapa definisi tentang kekuasaan mengartikan sebagai kemampuan dan kewenangan untuk menentukan sesuatu, kemudian dalam wilayah politik kekuasaan berarti kewenangan untuk mengurus pemerintahan. Dalam arti umum kekuasaan akhirnya didefinisikan sebagai kemampuan atau wewenang untuk menguasai orang lain, memaksa dan

mengendalikan sampai tercipta kepatuhan dengan menggunakan cara-cara khusus.¹

Implikasi dari konsep kekuasaan mengarah pada bagaimana seseorang memanfaatkan kekuasaannya. Dalam proses ini berbagai eksese dapat saja muncul tanpa diperhitungkan sebelumnya. Terlebih bila kekuasaan telah menjadi pegangan utama dalam perjalanan seseorang untuk menguasai orang lain, maka kecenderungan memaksa akan lebih menonjol, dan ini merupakan awal dari munculnya tindak kekerasan. Perilaku kekerasan dapat berupa tindakan fisik maupun non-fisik. Kekerasan fisik pada hakikatnya merupakan sebuah dampak dari kekerasan non-fisik yang terbangun dari awal munculnya kekerasan itu sendiri. Pada wilayah ini kekuasaan merupakan salah satu pemicu munculnya kekerasan, dan keduanya saling berhubungan dan terkait dengan erat.

Untuk konteks ini, kekuasaan berarti hasrat untuk mengatur orang lain sesuai dengan kehendak dirinya meskipun “harus” dengan diiringi kekerasan. Terkait dengan hal ini sebuah uraian mendalam yang menelusuri akar-akar munculnya kekerasan dalam kekuasaan adalah *Leviathan* karya Thomas Hobbes (1651 M). Kekuasaan yang dimiliki manusia atas manusia lainnya merupakan naluri, dan untuk menguasai orang lain manusia terdorong untuk berselisih dan bermusuhan, sehingga secara naluriah manusia satu dengan yang lainnya, dalam konteks ini, merupakan “musuh” (*homo homini lupus*). Sebagaimana *leviathan*, sejenis binatang laut yang besar dan mempunyai kekuasaan atas makhluk laut lainnya dengan menggunakan kekerasan, manusia juga terkadang menggunakan kekerasan dalam menguasai orang lain. Di sisi lain, manusia juga mempunyai naluri untuk hidup rukun dan damai, sehingga salah satu untuk menciptakan hal itu juga memerlukan kekuasaan. Maka dalam konteks ini kekuasaan sangat ambigu, di satu sisi mengandaikan kekerasan dalam menjalankannya, namun di sisi lain untuk menciptakan kedamaian juga memerlukan kekuasaan, dan inilah salah satu letak kompleksitas kekuasaan. Konsekuensinya sang penguasa memiliki kekuasaan yang besar dalam menjalankan kekuasaannya, termasuk menggunakan kekerasan dalam mempertahankan kekuasaannya.²

¹ WJS Poerwodarminto, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1989); bandingkan dengan David Nyberg, *Power over Power* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1981), 19.

² Thomas Santoso, *Teori-teori Kekerasan* (Jakarta: Ghalia Indah, 2002), 170.

Ketika merunut penjelasan-penjelasan di atas, maka akan tampak sebuah pengertian yang *clear and distinct* antara kekuasaan dan kekerasan. Konsep antara kekerasan dan kekuasaan merupakan dua hal yang berbeda. Sekalipun demikian, apabila dilihat secara riil dalam proses objektivasi kekuasaan dalam ranah praktis, kekerasan terkadang muncul dan itu melekat pada kekuasaan itu sendiri. Di samping itu satu hal yang perlu digarisbawahi bahwa kekuasaan selalu meniscayakan dukungan, sedangkan kekerasan tidak selalu membutuhkan dukungan. Pemikiran Hobbes tentang hal ini ada benarnya sehingga ketika kekuasaan berjalan maka kekerasan akan mengikutinya. Sementara itu, beberapa pemikiran yang mencoba mengoreksi pemikiran Hobbes tentang hal ini banyak dilancarkan oleh pemikir-pemikir sezaman dan generasi setelah Hobbes, misalnya John Locke, Montesquieu, dan Jacques Rousseau. Merujuk pada analisis Franz Magnis-Suseno, menurut Locke kekuasaan tidak semutlak seperti yang disampaikan oleh Hobbes tetapi kekuasaan terbatas dalam aspek-aspek tertentu, sehingga tidak seorangpun dibenarkan melakukan tindakan kekerasan untuk merusak orang lain dalam hal hak asasi seperti kesehatan, hak milik, kemerdekaan berpendapat dan sebagainya. Sementara itu Montesquieu berpendapat bahwa untuk membatasi despotisme atau kekuasaan yang sewenang-wenang termasuk penggunaan kekerasan dalam menjalankan kekuasaannya memperkenalkan konsep trias politika dalam menjalankan kekuasaan, sehingga terjadi distribusi kekuasaan yang merata pada pihak-pihak pemegang kekuasaan. Untuk ini muncullah kontrak sosial dalam pelaksanaan kekuasaan. Jean-Jacques Rousseau membantah pendapat Hobbes bahwa kekerasan merupakan kondisi naluriah manusia sebagaimana *leviathan*. Bagi Rousseau, manusia tercipta dalam kondisi alamiahnya sebagai makhluk yang mencintai diri secara spontan, polos, tidak egois dan altruis. Faktor pembentuk jiwa untuk berperilaku yang berekses pada kekerasan diperoleh dari berkembangnya peradaban, yang juga produk manusia sendiri.³

Penjelasan-penjelasan di atas merupakan serangkaian pemikiran yang mengantarkan pada konsep kekuasaan secara umum. Kekuasaan sebagaimana di atas, merupakan alat yang digunakan untuk eksploitasi dan bersifat represif. Dalam perjalanannya “sikap kuasa” tidak selamanya

³Franz Magnis-Suseno, *Etika Politik* (Jakarta: Gramedia, 1987), 200 dst.

mendapat dukungan. Oleh karena itu, sifat dasar kekuasaan cenderung mendasarkan tindakannya dari faktor kekuatan, bukan pada pengakuan umum atas kekuasaannya. Jika kekuasaan yang berjalan mendapat dukungan dan pengakuan secara umum maka konsep ini lebih condong ke arah otoritas atau wewenang untuk mengatur dan menguasai. Kekerasan yang muncul dari sebuah kekuasaan karena lebih didasarkan pada kekuatan yang tidak ada legitimasi dan dukungan umum. Atau sebaliknya, kekuasaan yang dijalankan secara tidak adil meskipun mendapat dukungan juga akan mengakibatkan munculnya kekerasan dalam kekuasaan. Oleh karena itu, wacana kekuasaan dan kekerasan merupakan perbincangan tentang struktur sosial yang berimplikasi pada sebuah tindakan tertentu yang menstimulasi munculnya tindakan kekerasan.

Dalam kajian Sosiologi, Max Weber memberikan gambaran yang tegas antara kekuasaan dan otoritas. Bagi Weber, sebagaimana dikutip oleh Doyle Paul Johnson, kekuasaan lebih cenderung pada kemampuan seseorang untuk menjalankan kemauan meskipun tidak mendapatkan legitimasi atau mendapatkan perlawanan, sedangkan otoritas merupakan kemungkinan di mana perintah-perintah tertentu ditata oleh sekelompok orang tanpa perlawanan. Dengan dasar inilah Max Weber membagi otoritas dalam tiga kategori: [1] *otoritas tradisional*, yakni otoritas yang didasarkan pada suatu kepercayaan yang sudah mapan akan kedudukan tradisi-tradisi zaman dulu; [2] *otoritas legal-rasional*, yakni otoritas yang didasarkan pada komitmen atau seperangkat peraturan yang ditetapkan secara resmi dan di atur secara terstruktur; [3] *otoritas kharismatik*, yakni otoritas yang didasarkan pada kemampuan luar biasa seseorang secara personal dan merupakan anugerah yang diakui secara umum.⁴

Kalau merujuk pada teori-teori di atas, keyakinan akan agama pada saat tertentu menjadi dasar pembentuk otoritas untuk berbuat sesuatu, sehingga ketika persoalan kekerasan yang muncul dalam sebuah wacana keagamaan dapat dilihat dari sejauh mana tingkat otoritas agama tersebut dalam menggerakkan umatnya untuk melakukan tindakan kekerasan. Selanjutnya bagaimana keyakinan agama menjadi legitimasi kekuasaan untuk berperilaku keras.

⁴Max Weber, *The Theory of Social and Economics Organizations*, transl. A.M Henderson dan Talcott Parsons (Glencoe: The Free Press of Glencoe, 1947), 57.

B. Kekerasan dan Perang dalam Wacana Sosiologi Agama

Dalam kajian Sosiologi Agama, perilaku masyarakat banyak ditentukan oleh faktor luar yang berasal dari otoritas tertentu yang diyakini sebagai penggerak dinamika. Persoalan otoritas tersebut tidak dapat dijangkau oleh pemikiran saja, tetapi juga oleh kesadaran yang dilandasi oleh keyakinan yang terkadang sangat irrasional. Di samping kekuasaan, wewenang atau otoritas sangat menentukan pola-pola perilaku. Wewenang merupakan hak seseorang atau pihak tertentu untuk menentukan langkah-langkah atau perilaku masyarakatnya atau anggota kelompoknya. Yang menjadi titik tekan utama adalah persoalan hak, jadi wewenang atau otoritas merupakan hak pihak tertentu untuk menentukan. Kekuasaan juga menentukan tindakan, tetapi kekuasaan tidak dapat berjalan secara efektif jika tidak ada otoritas. Maka, agar kekuasaan efektif harus mendapat dukungan dan legitimasi dari anggota, dan pada saat itu pula kekuasaan menjadi wewenang atau otoritas. Dengan demikian otoritas merupakan hak dari pihak tertentu untuk menentukan perilaku masyarakat atau anggota kelompoknya.

Sebagaimana telah disinggung di atas, menurut Max Weber, otoritas terbagi dalam tiga kategori, sehingga ketika hal ini dikaitkan dengan persoalan perilaku maka harus dikaji terlebih dahulu relevansi otoritas terhadap perilaku tersebut. Fenomena perang dan kekerasan merupakan sebuah perilaku “menyimpang” dari standar-standar keseimbangan dan harmonitas sebuah masyarakat. Oleh karena itu, terjadinya perang dan kekerasan tidak lepas dari otoritas pendukungnya. Masyarakat, sebagaimana disebutkan di atas, selalu mengacu pada otoritas pendukung dalam mengaktualisasikan perilakunya. Dalam konteks ini otoritas tradisional sangat menentukan keinginan manusia untuk berperang dan melakukan tindak kekerasan.

Otoritas tradisional yang merupakan kemampuan seseorang ataupun kelompok orang untuk menentukan gerak dinamis masyarakat. Untuk mempunyai otoritas tersebut seseorang atau kelompok orang tidak harus memiliki kemampuan khusus seperti yang terjadi dalam otoritas kharismatis, melainkan sebuah kekuasaan untuk menentukan yang telah terlembagakan bahkan telah menjadi “jiwa” bagi masyarakat tersebut. Dengan wewenang yang ada masyarakat akan tunduk pada aturan dan arahnya untuk berperilaku dalam masyarakat. Dengan demikian dengan otoritas tradisional seseorang atau sekelompok orang mempunyai kekuasaan untuk mengarahkan pola-pola perilaku dalam masyarakatnya, meskipun terkadang

perilaku itu “menyimpang” dari norma-norma tradisional masyarakatnya dalam menciptakan *equilibrium*. Hal ini didasarkan pada ciri-ciri utama otoritas tradisional, yakni: [1] ada ketentuan-ketentuan yang mengikat penguasa yang mempunyai wewenang serta orang-orang lainnya dalam masyarakat; [2] adanya wewenang yang lebih tinggi ketimbang kedudukan seseorang yang hadir secara pribadi; [3] selama tidak ada pertentangan dengan ketentuan-ketentuan tradisional, orang-orang dapat bertindak secara bebas.⁵ Dalam realitas sekarang otoritas tidak saja di miliki oleh orang secara personal melainkan sebuah lembaga yang impersonal tetapi mampu menggerakkan.

Kembali pada persoalan fenomena perang dan kekerasan, otoritas tradisional terkadang dijadikan landasan oleh masyarakatnya untuk melakukan tindakan tersebut. Misalnya dalam dunia Katolik, Paus merupakan otoritas tertinggi dalam struktur gereja, maka dia mempunyai wewenang penuh atas masyarakatnya. Oleh karena itu, terjadinya perang salib pada abad pertengahan tidak lain karena wewenang Paus sangat efektif menggerakkan tentara Kristiani. Begitu juga dalam dunia Islam, konsep *jihād* yang telah melembaga dalam kesadaran umat Islam mampu menggerakkan untuk berperang melawan tentara Kristiani. Meskipun harus dicatat bahwa konsep perang dalam Islam merupakan tindakan defensif untuk mempertahankan diri dari serangan dari luar, sehingga bukan konsep yang represif untuk menyerang. Di dalam agama-agama lain seperti Hinduisme, perang merupakan deviasi dari norma-norma masyarakat yang ada, tetapi untuk menciptakan semesta makna akan kebenaran yang dikonsepsikan dalam agama Hindu, maka terkadang perang menjadi suatu keharusan yang mesti dilakukan. Misalnya kisah-kisah dalam kitab-kitab *epic* seperti *Mahabharata* dan *Ramayana* mengisahkan betapa peperangan merupakan sebuah episode tersendiri yang diungkapkan secara eksplisit. Meskipun demikian, ungkapan-ungkapan itu bukanlah sebuah ajaran yang harus dilakukan melainkan sebuah artikulasi dari penjabaran yang luas dari semesta kebenaran ajaran Hinduisme. Hal ini terjadi pula dalam tradisi agama-agama di muka bumi lainnya.

Dengan memperhatikan fenomena-fenomena perang dalam tradisi keagamaan sebagaimana yang terjadi dan tingkat otoritas yang

⁵Max Weber, *The Theory...*, 61.

menentukannya, maka tradisi dalam masing-masing agama mengindikasikan bahwa perang yang dilakukan merupakan perang suci. Dasar pembentuk munculnya perang suci dapat dilihat dari otoritas yang menentukannya, juga dari orientasi terjadinya perang. James Turner Johnson mengklasifikasikan makna perang dalam tradisi keagamaan ke dalam sepuluh kategori, meskipun pengelompokan tersebut didasarkan pada fenomena perang dalam tradisi Semitik.⁶ Sekalipun demikian, dapat ditarik ke dalam tradisi non semitik untuk topik kajian yang sama. Kesepuluh kategori tersebut adalah:

1. Perang yang dilakukan karena perintah dari Tuhan
2. Perang yang dilakukan atas nama Tuhan yang dilakukan oleh wakilnya yang diberi kuasa untuk itu
3. Perang yang dijalankan oleh Tuhan sendiri
4. Perang yang dijalankan oleh pengikutnya untuk mempertahankan agama dari musuhnya, baik dari dalam maupun dari luar.
5. Perang yang dijalankan untuk mempropagandakan agama untuk mendirikan sebuah tatanan sosial yang sejalan dengan otoritas Tuhan
6. Perang yang dijalankan untuk mendukung kesucian dan menghukum penyimpang
7. Perang yang dijalankan secara ritual ataupun moral oleh peserta perang yang “suci”
8. Perang sebagai perjuangan militan demi keyakinan dengan memakai senjata atau cara lain tanpa kekerasan
9. Perang dibawah pemimpin agama yang kharismatik
10. Perang sebagai “keajaiban yang absolut” dari Tuhan

Dengan melihat kategori-kategori yang diungkapkan oleh Turner Johnson tersebut, dapat diambil benang merah bahwa munculnya perang yang muncul dalam tradisi keagamaan terkait dengan otoritas yang lebih tinggi dari entitas masyarakat itu sendiri. Dengan kata lain, masyarakat sebagai subjek dari adanya fenomena perang tidaklah serta merta melakukan

⁶James Turner Johnson, *Ide Perang Suci*, terj. Ali Noor Zaman (Yogyakarta: Qalam, 1997), 64-72. Meskipun Johnson hanya mengelaborasi konsep perang suci dalam tradisi agama-agama semitik, namun konsep secara umum dapat digunakan untuk melihat fenomena yang terjadi dalam agama-agama lainnya, karena ia tidak membatasi pada persoalan teologis saja tetapi dikaitkan dengan persoalan sosiologis.

perang tanpa ada otoritas yang mendukungnya. Ketika perang itu muncul dalam tradisi keagamaan otoritas yang paling dominan membentuk kesadaran berperang adalah keyakinan akan “impian langit”—yakni sebuah tatanan sosial yang disinari oleh anugerah besar dari Yuhan- yang berasal dari tradisi keagamaannya.

Perang yang dilakukan bukanlah sekedar perang fisik yang melibatkan dua bala tentara yang di situ berhadapan satu sama yang lain dengan senjata yang menumpahkan darah dan kematian, melainkan perang untuk menunjukkan jati diri kebenaran. Perang fisik merupakan “simbolisasi” dari aktivitas Yang Sakral dan mewujudkan dalam Yang Profan. Dalam kesadaran keagamaan, segala sesuatu merupakan manifestasi dari fenomena yang bersifat ilahiyah. Hal ini sangat mudah dipahami, konsep kosmos merupakan “tatanan dunia” yang sangat teratur dan terstruktur dengan sangat rapi, dan ini difahami sebagai artikulasi langsung dari aktivitas Yang Sakral. Dengan berbagai ciptaan-Nya, Tuhan --konsep Yang Sakral dalam agama-agama, menunjukkan diri-Nya dengan atribut kesucian-Nya. Dengan demikian, manifestasi Yang Sakral membawa konsekuensi pada kesucian terhadap ciptaan-Nya tersebut. Pada gilirannya, peristiwa terjadi tidak semata-mata “alamiah” (*natural*), melainkan sesuatu yang terencana oleh Tuhan, dan Tuhan terlibat langsung dalam peristiwa itu. Mircea Eliade menggambarkan hal tersebut sebagai berikut:

For religious man, nature is never only “natural”; it is always fraught with a religious value. This is easy to understand, for the cosmos is a divine creation; coming from the hands of gods, the world is impregnated with sacredness. It is not simply a sacrality [sic!] *communicated* by the gods, as is the case, for example, with a place or an object consecrated by the divine presence. The gods did more; *they manifested the different modality of the sacred in the very structure of the world and of cosmic phenomena.*

The worlds stands displayed in such a manner that, in contemplating it, religious man discovers the many modalities of the sacred, and hence of being. Above all, the world exists, it is here, and it has a structure; it is not a chaos but a cosmos, hence it presents itself as creation, as works of the gods. This divine work always preserves its quality of transparency, that is, it spontaneously reveals the many aspects of the sacred. The sky directly, “naturally”, reveals the infinite distance, the transcendence of the deity. The earth too is transparent; it presents itself as universal mother and nurse. The cosmic rhythms manifest order,

harmony, permanence, fecundity. The cosmos as a whole is an organism at once *real*, *living*, and *sacred*; it simultaneously reveals the modalities of being and of sacrality. Ontophany and hierophany meet.⁷

Kehadiran Yang Sakral membawa konsekuensi bagi yang lain di sekitar Yang sakral tersebut. Yang sakral akan selalu mempengaruhi kesakralan yang lainnya ketika hadir ke wilayah profan. Pada saat Yang Sakral hadir, ia akan menjadikan bentuk-bentuk kehadiran dan lingkungan kehadirannya yang sebelumnya profan menjadi sakral pula. Inilah *hierophany*. Misalnya, dalam Agama Islam, Yang Sakral dipahami sebagai konsep tauhid, yakni Allah adalah manifestasi tertinggi dari Yang Yakral. Karena kemahasucian Allah, maka tidak mungkin Dia hadir di dunia manusia yang profan sebagai Allah dengan Dzat-Nya yang azali. Dia hadir dalam bentuk manifestasi lain, itupun dalam perspektif manusia. Manusia menangkap kehadiran Allah dalam bentuk “ka’bah”—kiblat bagi seluruh umat Islam, dan diyakini sebagai “rumah Allah”. Secara hakiki Allah tidak mungkin mempunyai rumah berbentuk kubus tersebut, namun karena manusia menangkap kehadiran-Nya dalam bentuk itu, maka ka’bah diyakini sebagai manifestasi dari kehadiran Allah. Dengan demikian, ka’bah yang pada awalnya merupakan bangunan batu bata berbentuk kubus akhirnya menjadi “sakral” karena di situ ada aspek ilahiyah, sebagai *hierophany* dari Allah. Ka’bah tidak lagi sebagai bangunan batu bata belaka, ia menjadi simbol kehadiran Allah di dunia manusia.

Hal serupa juga dapat dijumpai dalam agama-agama lain. Di dalam Agama Kristen, Yang Sakral muncul dalam berbagai aspek dalam kehidupan manusia. Yang Sakral termanifestasi seutuhnya dalam konsep “anak Allah” dalam diri Jesus dari Nazareth. Jesus di anggap sebagai manifestasi dari kehadiran Allah di dunia manusia. Jesus dari Nazareth yang pada awalnya adalah anak manusia yang terlahir dari Maryam (Maria) ibunya yang seutuhnya manusia menjadi sakral karena dalam perspektif umat Kristiani dia merupakan manifestasi dari Yang Sakral. Seluruh aspek yang terkait dengan Jesus dari Nazareth menjadi sakral pula.⁸ Hal demikian juga dapat dijumpai dalam struktur keyakinan agama Hindu. Yang Sakral dalam Hinduism

⁷Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: the Nature of Religion* (New York: Harper & Row Publisher, 1961), 116-117.

⁸Lihat misalnya kajian teologi sekaligus Kristologi dari Nico Syukur Dister, *Kristologi Sebuah Sketsa* (Yogyakarta: Kanisius, 1992).

memanifestasi ke dalam dunia manusia melalui *avatara-avatara*. Visnu, sebagai salah satu manifestasi Yang Sakral memifestasi dalam dunia manusia yang profan ke dalam sepuluh *avatara*. *Avatara-avatara* tersebut pada awalnya merupakan bagian dari dunia yang profan, namun ketika dia diyakini oleh penganut Agama Hindu sebagai manifestasi Yang Sakral maka dia menjadi sakral pula. Sapi di Hindu India, misalnya, diyakini sebagai manifestasi Yang Sakral dari Dewa Indra, sehingga sapi yang pada awalnya hewan biasa menjadi sakral dalam perspektif penganut Hindu India.⁹ Demikian seterusnya dalam agama-agama lain yang juga mempunyai konsep yang serupa tentang manifestasi Yang Sakral dalam dunia yang profan.

Kembali pada persoalan awal tentang kekerasan dan perang, bila dicermati dalam perspektif “religious”—emosi keagamaan, maka akan ada pergeseran paradigma dari fenomena tersebut. Manifestasi Yang Sakral dapat memifestasi ke dalam berbagai bentuk yang membawa implikasi kesakralan kepada yang lain. Perang pada saat tertentu merupakan manifestasi dari Yang Sakral sehingga perang merupakan tugas suci untuk mewujudkan keinginan Yang Sakral. Perang yang pada awalnya merupakan fenomena kekerasan dalam sejarah kehidupan manusia dalam skala yang besar menjadi sesuatu yang “ilahiyah” ketika hal tersebut dilakukan dalam rangka memifestasikan Yang Sakral dalam dunia manusia yang profan. Sekalipun demikian, perang yang merupakan bentuk kekerasan yang berskala besar dan yang diyakini sebagai manifestasi dari Yang Sakral tersebut merupakan konstruksi teologis dari kesadaran manusia juga. Konstruksi itu dibangun sebagai kesadaran untuk melakukan suatu peperangan. Bahkan bangunan kesadaran itu didasarkan pada ajaran-ajaran resmi. Dalam kapasitas ini, doktrin dan ajaran agama mempunyai tujuan-tujuan tertentu sehingga peperangan pada hakikatnya merupakan manifestasi dari sebuah simbol dari kesemestamaan ajaran itu sendiri. Sehingga apa yang disinyalir oleh Mircea Eliade dan Turner Johnson bahwa peristiwa (=perang) yang muncul dalam kehidupan manusia merupakan artikulasi dari “sesuatu yang lebih besar” di luar kesadaran manusia, dan inilah kesadaran kosmos yang menjadi realitas sosial dalam kehidupan manusia.

⁹ Lihat misalnya kitab *Bhagavad-Gita* sloka III: 10.

C. Konstruksi Ide dan Realitas atas Kekerasan dan Perang

Sebuah realitas muncul bukan berasal dari ruang kosong, melainkan berasal dari sebuah kesadaran tertentu. Kesadaran itu selalu mendeterminasi perilaku yang terartikulasi dalam bentuk aktivitas. Apapun yang dilakukan oleh manusia berangkat dari kesadarannya akan sesuatu. Dalam konteks keberagamaan konsep iman (*belief*) merupakan pilar utama aspek “ide” dalam diri yang mengkonstruks perilaku (*practice*). Di dalam Sosiologi Agama modern, keterkaitan antara *belief* dan *practice* selalu dilihat dari perspektif paralel, artinya *belief* “selalu” mendeterminasi perilaku, sehingga manifestasi perilaku merupakan artikulasi langsung dari *belief*. *Belief* berfungsi sebagai “kekuatan” untuk melakukan sesuatu, baik yang berkaitan langsung dengan agama ataupun yang tidak. Secara teoritis, sebagaimana terlihat di atas, *belief* yang terderivasi dalam bentuk ajaran (*creed*) memungkinkan seseorang untuk melakukan *practices* sejalan dengan *belief*-nya, namun sebagaimana Vilfredo Pareto katakana bahwa kondisi *cultural* juga mempengaruhi *practices*, sehingga determinan perilaku tidak terbatas pada *belief* saja. Meskipun demikian, Emile Durkheim mengatakan bahwa *belief* merupakan detrminan utama, bahkan dia mengatakan bahwa “the real function of religion is not to make us think, to enrich our knowledge... but rather, it is to make us act, to aid us to live”.¹⁰

Dengan memperhatikan paradigma ini sebenarnya agama dengan elemen iman telah memposisikan perilaku sebagai manifestasi dari iman tersebut. *Belief* merupakan tata nilai normatif yang berada pada kesadaran paling dasar perilaku manusia, sehingga *belief* tidak saja sebuah fungsi agama yang berperan sebagai nilai, tetapi juga sebagai referensi bagi setiap perilaku yang ada. Sementara itu, perilaku sendiri selain merupakan artikulasi langsung dari iman, juga merupakan simbolisasi dari *belief* itu sendiri.

Secara normative, keyakinan akan Tuhan yang mempunyai kekuasaan yang luas merupakan dasar bagi konsep *belief* bagi agama-agama. Kehendak Tuhan juga merupakan entitas mutlak yang oleh penganut agama menjadi

¹⁰Lihat selengkapnya, Louis Schneider, *Sociological Approach to Religion* (New York: John Wiley & Sons, Inc., 1970), 22; Vilfredo Pareto, *The Mind and Society*, vol. I (New York: Harcourt, Brace, 1935), 180; Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (London: Allen and Unwin, 1926), 416.

sesuatu yang diyakini untuk diikuti dan diwujudkan. Ukuran benar dan salah, baik dan buruk juga mengacu pada kehendak Tuhan. Normatifitas keyakinan ini pada gilirannya akan menjadi perilaku untuk mewujudkan kehendak Tuhan tersebut, meskipun untuk ukuran manusia terkadang kehendak Tuhan itu di luar jangkauan akalinya atau terkadang tidak bisa diterima oleh akal manusia. Meskipun demikian, pada lapis kesadaran tertentu, kehendak Tuhan ketika sampai pada kehendak manusia biasanya menjadi sangat subjektif mengikuti kehendak dan kepentingan manusia, sehingga tafsir atas kehendak Tuhan menjadi sebuah keniscayaan.

Dalam konteks pembahasan ini, perang yang sering kali dilakukan oleh penganut agama atas nama agama itu sendiri, menjadi absah karena Tuhan menghendaki terjadinya perang itu sendiri. Dalam beberapa teks suci agama-agama, perang menempati ruang tersendiri dalam serangkaian ayat-ayat lainnya. Dalam kesadaran manusia, kehendak Tuhan yang tertuang dalam kitab suci tentang perang dikonstruks menjadi sebuah perilaku “kekerasan dan perang”. Kalau dicermati fenomena perang itu tidak serta merta “perang” saja, melainkan artikulasi dari *belief*, keyakinan akan kehendak Tuhan. Maka *belief* dan *practice* merupakan dua hal yang satu, di mana *practice* merupakan ungkapan nyata dari *belief*. Jadi apapun muatan nilai dari fenomena perang harus dilihat dari konsep *belief* dan *practice* tersebut. Dalam hal ini, agama, atau Tuhan, menjadi sangat ambigu, di satu sisi menawarkan kedamaian, tetapi di sisi lain menganjurkan untuk melakukan perang. Namun kalau dicermati sekali lagi dengan mengacu pada beberapa kajian yang telah disinggung di atas, perang terkadang juga tidak serta merta dinilai dari sisi negatifnya, tetapi juga harus dilihat dari sisi bagaimana perang itu harus dilaksanakan, dan di sinilah sebenarnya “kebaikan” terkadang harus ditempuh dengan kesusahan pada tingkat paling tinggi, yakni perang. Oleh karena itu, perang dalam konstruks teologis agama-agama menjadi “salah satu jalan” untuk mewujudkan kebaikan, meskipun harus ditafsirkan secara hati-hati dan berangkat dari konsep-konsep simbolik dari masing-masing agama yang berbeda.

Dari sisi lain, Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, dalam karyanya *The Social Construction of Reality*, melihat bagaimana *mind* (ide) menentukan dinamika *matter* (realitas). Inilah bangunan Sosiologi Pengetahuan itu. Salah satu tugas Sosiologi Pengetahuan, menurut Berger, adalah menjelaskan adanya dialektika antara diri (*the self*) dengan dunia sosio-kultural yang berlangsung dalam tiga momen, yaitu objektivasi,

eksternalisasi, dan internalisasi. Dari dialektika ini Berger dan Luckmann akan menunjukkan bahwa *mind* telah menciptakan *matter*, tidak seperti Karl Marx yang telah menunjukkan bahwa *matter* menciptakan *mind*. Proses manusia menciptakan “dunianya” inilah yang menjelaskan bagaimana fenomena perang terkadang, atau bahkan, muncul dalam komunitas agama yang secara normatif menawarkan kedamaian.¹¹ Keyakinan agama sebagai dunia ide (*mind*) menjadi sandaran utama munculnya perilaku berperang (*matter*), meskipun sekali lagi harus ditafsirkan secara lebih hati-hati. Di samping itu, terjadinya fenomena perang di dalam ajaran normatif agama yang tertuang dalam bentuk perilaku berperang dalam setiap agama mempunyai struktur kemasukakalan tersendiri.¹² Setiap agama mempunyai struktur nilai tersendiri di dalam membangun sebuah konstruksi ide tentang fenomena perang.

D. Simpulan

Dengan memperhatikan ancaman teoritis di atas, dapat ditarik benang merah bahwa dalam wacana keilmuan, perang merupakan sebuah katarsis bagi tercapainya sebuah “wahana” dalam menuangkan konsep-konsep sakral yang sarat dengan meta-makna. Salah satu makna yang terungkap adalah tujuan dari perang itu sendiri. Di antara teori yang dibangun, perang merupakan sebuah panggilan dalam mewujudkan “kebenaran abadi” yang harus ditempuh dengan menapaki sebuah jalan yang dalam pandangan manusia sebagai “keburukan”. Oleh karena itu, untuk melihat fenomena tersebut, konsep “baik dan buruk” merupakan hal yang sangat berbeda dengan “benar dan salah”. Yang “baik” belum tentu “benar”, dan yang

¹¹Frans M. Parera, “Pengantar” dalam Berger dan Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan, Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, terj. Hasan Basari (Jakarta: LP3ES, 1990), xxv.

¹²Teori ini dapat dilacak dari tulisan Karl Mannheim lainnya tentang sosiologi pengetahuan, misalnya *Essays on the Sociology of Knowledge* (New York: Oxford University Press, 1952). Bandingkan pandangan teoritis ini dengan pandangan Peter L. Berger, yang dapat dilacak dari keseluruhan karya Peter L. Berger tentang sosiologi pengetahuan. Risalah-risalah Berger tentang sosiologi pengetahuan berpuncak pada bukunya yang ditulis bersama Thomas Luckmann. Lihat Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan, Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, terj. Hasan Basari (Jakarta: LP3ES, 1990).

“benar” belum tentu “baik” dalam pandangan manusia. Begitu sebaliknya, yang “salah” dalam pandangan manusia belum tentu “buruk”, dan yang “buruk” belum tentu “salah”. Demikian pula ketika hal itu dikaitkan dengan pandangan teologis. Contoh paling riil untuk melihat persoalan di atas adalah kisah *Mahabharata*, khususnya dalam *Bhagavadgita*. *Wallahu a’alam*.

Daftar Pustaka

- David Nyberg, *Power over Power* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1981).
- Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (London: Allen and Unwin, 1926).
- Frans M. Parera, “Pengantar” dalam Berger dan Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan, Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, terj. Hasan Basari (Jakarta: LP3ES, 1990).
- Franz Magnis-Suseno, *Etika Politik* (Jakarta: Gramedia, 1987).
- James Turner Johnson, *Ide Perang Suci*, terj. Ali Noor Zaman (Yogyakarta: Qalam, 1997).
- Karl Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge* (New York: Oxford University Press, 1952).
- Louis Schneider, *Sociological Approach to Religion* (New York: John Wiley & Sons, Inc., 1970).
- Max Weber, *The Theory of Social and Economics Organizations*, transl. A.M Henderson dan Talcott Parsons (Glencoe: The Free Press of Glencoe, 1947).
- Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: the Nature of Religion* (New York: Harper & Row Publisher, 1961).
- Nico Syukur Dister, *Kristologi Sebuah Sketsa* (Yogyakarta: Kanisius, 1992).
- Pendit, Nyoman S., *Bhagavadgita* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2002).
- Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan, Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan*, terj. Hasan Basari (Jakarta: LP3ES, 1990).
- Thomas Santoso, *Teori-teori Kekerasan* (Jakarta: Ghalia Indah, 2002).
-

Vilfredo Pareto, *The Mind and Society*, vol. I (New York: Harcourt, Brace, 1935).

WJS Poerwodarminto, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1989).

22

