

JURNAL SOSIOLOGI AGAMA

Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama dan Perubahan Sosial



MENUJU SOSIOLOGI BERAGAMA:
Paradigma Keilmuan dan Tantangan Kontemporer Kajian Sosiologi Agama di Indonesia
Moh Soehadha

**ANALYSING NIGERIA-BOKO HARAM CONFLICT
THROUGH THE PRISM OF MARX'S THEORY OF ECONOMIC DETERMINISM**
Moses Joseph Yakubu & Adewunmi J. Falode

AGAMA DALAM PROSES KEBANGKITAN ADAT DI INDONESIA:
Studi Masyarakat Rencong Telang, Kerinci, Jambi
Mahli Zainuddin, Ahmad-Norma Permata

BERTAHAN DALAM PERUBAHAN:
Modifikasi dan Afiliasi Politik Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah di Aceh
Sehat Ihsan Shadiqin

PROGRAM STUDI SOSIOLOGI AGAMA
FAKULTAS USHULUDDIN DAN PEMIKIRAN ISLAM, UIN SUNAN KALIJAGA

JURNAL SOSIOLOGI AGAMA

Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama dan Perubahan Sosial

Vol. 15, No. 1, Januari-Juni 2021

Editor in Chief

Moh Soehadha

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Managing Editor

M Yaser Arafat

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Peer-Reviewers

Amin Abdullah

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Al Makin

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Abdul Mustaqim

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Alimatul Qibtiyah

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Hasan Sazali

Universitas Islam Negeri Sumatera Utara
Medan

Zuly Qodir

Universitas Muhammadiyah Yogyakarta

Soni Akhmad Nulhaqim

Universitas Padjajaran, Jawa Barat

Anif Fatma Chawa

Universitas Brawijaya, Malang

Muhammad Najib Azca

Universitas Gajah Mada, Yogyakarta

Jajang A Rohmana

Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Jati
Bandung

Editor

Nurus Sa'adah

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Inayah Rohmaniyah

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Ustadi Hamzah

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Ahmad Izudin

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga,
Yogyakarta

Wawan Sobari

Universitas Brawijaya,
Malang

Pardamean Dauley

Universitas Terbuka, Surabaya

I Nyoman Ruja

Universitas Negeri Malang

Maulana S Kusumah

Universitas Jember, Jawa Timur

Erda Rindrasih

Utrecht University, Netherland

Fina Itriyati

Universitas Gajah Mada, Yogyakarta



DAFTAR ISI

MENUJU SOSIOLOGI BERAGAMA: Paradigma Keilmuan dan Tantangan Kontemporer Kajian Sosiologi Agama di Indonesia	
Moh Soehadha.....	1-20
ANALYSING NIGERIA-BOKO HARAM CONFLICT THROUGH THE PRISM OF MARX’S THEORY OF ECONOMIC DETERMINISM	
Moses Joseph Yakubu, Adewunmi J. Falode.....	21-32
AGAMA DALAM PROSES KEBANGKITAN ADAT DI INDONESIA: Studi Masyarakat Rencong Telang, Kerinci, Jambi	
Mahli Zainuddin, Ahmad-Norma Permata.....	33-52
BERTAHAN DALAM PERUBAHAN: Modifikasi dan Afiliasi Politik Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah di Aceh	
Sehat Ihsan Shadiqin	53-70
TRADISI PERLAWANAN KULTURAL MASYARAKAT SAMIN	
Nazar Nurdin, Ubbadul Adzkiya’	71-86
MENEMUKAN ALTERNATIF MODEL DIALOG ANTARUMAT BERAGAMA (BELAJAR DARI FORUM SOBAT)	
Nani Minarni.....	87-106
KONSTRUKSI <i>GATED COMMUNITY</i>: Perubahan dan Tantangan Masyarakat Perumahan (Studi di Perumahan BSB, Mijen Kota Semarang)	
Endang Supriadi	107-128

MENUJU SOSIOLOGI BERAGAMA: Paradigma Keilmuan dan Tantangan Kontemporer Kajian Sosiologi Agama di Indonesia

Moh Soehadha
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
soehadha16@gmail.com



Abstrak

Artikel ini membahas paradigma, perkembangan, serta tantangan kajian sosiologi agama di Indonesia. Kajian Sosiologi Agama di Indonesia yang telah tumbuh di lingkungan Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTKIN) di Indonesia, secara epistemologis adalah pengembangan dari Studi Agama-agama (*religious studies*). Dalam perkembangannya kini, sosiologi agama telah mengukuhkan visi keterbukaan dan keluasan pandangan (*openness and broad-mindedness vision*) untuk menyapa disiplin ilmu lain dalam mengembangkan studi Islam dan studi agama-agama. Perkembangan itu telah menghasilkan ragam kajian sosiologi agama menjadi tiga karakter menurut paradigma keilmuannya, yaitu; sosiologi agama sebagai bagian dari sosiologi, sosiologi agama sebagai bagian dari studi agama-agama, dan sosiologi agama sebagai bagian dari studi islam. Kini pada peradaban paskaindustrial, kajian sosiologi agama menghadapi tantangan untuk mengeksplorasi berbagai tema sosial keagamaan di Indonesia, diantaranya adalah Globalisasi, Virtual Community, Moderasi Beragama, dan sosiologi keseharian.

Kata kunci: sosiologi agama, paradigma, kontemporer Indonesia

Abstract

This article discusses the paradigms, developments and challenges of the sociology of religion in Indonesia. The Study of the Sociology of Religion in Indonesia which has grow up within the State Islamic University (PTKIN in Indonesia, epistemologically is the development of the religious studies. Now the sociology of religion has established a vision of openness and broad-mindedness vision to interact with other disciplines in developing Islamic studies and the study of religions. The dynamics have produced various sociology of religion into three characters according to their paradigms, namely; the sociology of religion as part of sociology, the sociology of religion as part of the

religious studies, and the sociology of religion as part of Islamic studies. Now in the post-industrial era, the sociology of religion faces challenges to explore various socio-religious themes in Indonesia, including globalization, virtual communities, religious moderation, and everyday sociology.

Keywords: sociology of religion, paradigms, indonesian contemporary



PENDAHULUAN

Banyak ahli dalam berbagai disiplin ilmu pengetahuan mengeksplorasi agama sebagai salah satu bidang kajian mereka, seperti dalam bidang antropologi, psikologi, sejarah, politik, dan biologi. Masing-masing disiplin ilmu tersebut memiliki fokus dan prosedur sendiri dalam mengkaji agama. Demikian halnya dengan sosiologi, juga memiliki perhatian yang mendalam dalam kajian agama (Eller 2015, 1). Kajian agama dalam perspektif sosiologi berbeda dan dibedakan dengan disiplin lainnya dalam hal wilayah dan konteks kajian, prosedur penelitian, analisis data, maupun dalam mengambil kesimpulan untuk membangun teori. Dalam konteks Indonesia, perspektif sosiologi untuk mengkaji agama juga memiliki distingsi terkait dengan kondisi sosial budaya, dan juga sejarah ilmu sosiologi agama yang berkembang hingga saat ini (Fansuri 2014).

Studi tentang agama dalam perspektif ilmu sosial terus mengalami perkembangan, dan dipengaruhi oleh konteks wilayah dan transisi zaman (De Villiers 2009). Menurut Bryan S Turner (Turner 2010, 1) dalam dunia modern, “agama” yang telah dianggap bertentangan dengan pemahaman modernisasi yang sekular, pada kenyataannya terus memainkan peran utama dalam semua ranah kehidupan masyarakat; politik, ekonomi, dan kebudayaan. Indonesia yang digambarkan sebagai negara yang memiliki ragam kepercayaan dan agama, menjadi laboratorium sosial yang memiliki daya tarik sehingga mengundang perhatian teoritis sosial dari manapun untuk memproduksi pengetahuan. Dari Indonesia sosiolog dapat mengeksplorasi problem sosial keagamaan yang kompleks, menguji dan menerapkan sebuah teori, melakukan kritik terhadap teori, serta membangun teori sosiologi yang baru (Fajar Pramono Muhamad 2017, 6). Temuan-temuan sosiologis dalam banyak hal, juga dapat dijadikan bahan untuk melakukan perubahan berencana melalui kebijakan pemerintah maupun kepentingan lainnya. Metode yang digunakan dalam artikel menggunakan metode *library research* dengan pendekatan sosiologi agama untuk memberi gambaran tentang kajian sosial keagamaan dalam perspektif sosiologi di Indonesia, sebagaimana telah dapat dilihat perkembangannya pada dua dasawarsa terakhir di lingkungan perguruan tinggi agama islam.

Perkembangan Sosiologi Agama

Teks klasik sosiologi awal terus saja berpengaruh dalam pembentukan teori kontemporer (Andrew Mckinnon 2010, 2) termasuk sosiologi dalam perspektif Ibnu Khaldun. Masa awal lahirnya sosiologi agama dapat ditelusuri sejak abad XIV dari pemikiran ilmuwan muslim bernama Ibnu Khaldun. Semula Ibnu Khaldun tidak berpengaruh terhadap sosiologi klasik, tetapi setelah para sarjana meneliti ulang karyanya, ia mulai diakui sebagai ilmuwan yang berpengaruh dan signifikan dengan sejarah teori sosiologi klasik, karena kajian-kajiannya sangat relevan dengan inti kajian sosiologi.

Ibnu Khaldun, atau nama lengkapnya Abdurrahman Zaid Waliuddin bin Khaldun lahir di Tunisia, Afrika Utara, tanggal 27 Mei 1332 M. Nama Ibn Khaldun populer dikalangan pemikir baik di Barat maupun di Timur. Ide-idenya tentang kondisi sosial budaya masyarakat Arab yang tertuang dalam karyanya *al-Muqaddimah* dianggap sebagai embrio dari kelahiran sosiologi. Terdapat tiga hal penting pemikiran Khaldun terkait dengan kelahiran sosiologi agama melalui karyanya yaitu; perbedaan karakter antara masyarakat yang menetap dan yang nomaden, pentingnya *ashobiyah* atau perasaan solidaritas sosial, dan peran aturan Islam dan fungsinya bagi transformasi dan perasaan berkelompok (Jurdi 2008, 156).

Namun sayangnya gagasan Khaldun sebagai pemikiran sosiologis tidak diteruskan oleh pemikir-pemikir setelahnya, dan sosiologi baru kembali muncul sebagai sebuah ilmu pengetahuan setelah Auguste Comte (1798-1857) mengemukakan pemikiran sistematis tentang Filsafat Positivisme, dan menyebut Sosiologi sebagai Fisika Sosial. Melalui fisika sosial atau sosiologi, Comte mengemukakan berbagai ajaran untuk memperbaiki keadaan masyarakat (Soehadha 2014, 26). Ia membagi fisika sosial menjadi dua bagian yaitu statika sosial dan dinamika sosial (Veegar 1985, 25–26). Comte juga mengemukakan bahwa ilmu sosial dapat menempuh prosedur ilmiah sebagaimana ilmu eksakta, dan pada hakikatnya ilmu pengetahuan adalah satu (*unity of science*).

Pemikiran positivisme dalam ilmu sosial kemudian banyak dikembangkan oleh pemikir sosiologi klasik seperti Emile Durkheim dan Max Weber. Mereka menjadi pemikir yang sangat berpengaruh pada abad ke sembilan belas, dan sebagian dari studi mereka dapat dipandang sebagai studi klasik sosiologi agama. Studi sosiologi agama pada masa klasik umumnya berfokus pada problem sekitar misi kenabian (*propethic ring*). Studi sosiologi agama yang cukup berpengaruh pada masa itu antara lain adalah studi Weber (1905) tentang hubungan antara etika protestan dan semangat kapitalisme di Eropa, dan studi Durkheim (1912) tentang totemisme yang berisi tesis tentang fungsi agama sebagai penguat solidaritas kelompok.

Pada masa selanjutnya, yaitu antara tahun 1940-1960an perkembangan studi sosiologi agama banyak berhubungan dengan masalah sekitar hubungan antara agama dengan gereja, sehingga pada masa itu “agama” identik dengan “gereja”. Beberapa studi sosiologi agama berkaitan dengan partisipasi umat di dalam institusi gereja, pengaruh misi dan zending, dan debat berkepanjangan seputar teologi kristen sebagai pengaruh dari *Second Ecumenical Council* (Vatican II) terhadap perubahan struktur lembaga gereja. Perkembangan sosiologi agama pada masa itu juga diwarnai dengan kecenderungan masuknya beberapa pemimpin agama dalam lembaga riset di Amerika. Kondisi itu disebabkan pemahaman baru dari gereja tentang pentingnya dialog antara ilmu pengetahuan dengan agama (gereja). Kajian sosiologi agama yang juga berkembang pada saat itu, antara lain berkisar tentang tema karakter agama dan pengaruh yang ditimbulkan, dampak perubahan sosial terhadap religiusitas dan sebaliknya, agama resmi negara dan agama tidak resmi, dan kedudukan individu penganut agama dalam relasi sosial, dan agama sebagai legitimasi sosial.

Mulai tahun 1980an terjadi perkembangan berupa perluasan cakupan sosiologi agama yang mengaitkan dengan studi wanita (*women's studies*) dan gender, kesehatan masyarakat, dan juga studi media. Perkembangan terus terjadi sampai tahun 1990an yang mengembangkan tema tentang agama dalam konteks global. Isue global dan pengaruhnya terhadap keberagamaan, sekurangnya telah menyebabkan perkembangan fokus kajian sosiologi agama dalam sembilan tema penting yaitu; pengembangan keberagamaan inklusif, konflik agama dan kebijakan negara (misalnya perumusan perundangan, perda syariah), nasionalisme (misalnya konsep *civil religion*, *pancasila*, agama dan

politik), hak asasi manusia (misalnya kawin siri, poligami, deskriminasi gender), teologi pembebasan, media dan citra komunitas agama, gender dan studi wanita, marginalisasi, gerakan keagamaan baru, serta fundamentalisme dan terorisme.

Agama dalam Perspektif Sosiologi

Dari sejarah kajian sosiologi agama klasik dan perkembangannya sebagaimana diuraikan di atas, dapat dipahami bahwa sosiologi mengkaji agama dengan memusatkan perhatian pada hubungan antara agama dengan masyarakat, dan juga bentuk interaksi sosial yang terjadi akibat dialektika antar agama dengan sistem sosial (Wach 1943, 11). Relasi agama dengan masyarakat tergambar dalam seluruh aspek kemasyarakatan, seperti ekonomi, politik, kebudayaan, ilmu pengetahuan, teknologi, dan seni. Dengan kata lain, agama dalam perspektif sosiologi memberi fokus perhatian pada aspek sosial manusia dalam keyakinan dan praktek keagamaan, yang tercermin dalam kehidupan keseharian masyarakat.

Secara sosiologis, agama bersifat individual sekaligus sosial (Vogt dan Lessa 1972, 1). Pada ranah individu, agama tampil pada dan memberi identitas diri seseorang. Agama dalam interaksi antar individu memberi tanda tentang perbedaan antara saya dengan kamu dan dia, antara kami dengan mereka dan kalian (Mc Guire 1992, 8). Agama juga menjadi sistem gagasan, sebagai sistem nilai yang menjadi pedoman dan jalan hidup (*way of life*) individu yang menganutnya. Penganut menjadikan agama untuk memahami kehidupan, sehingga memberi implikasi pada tindakan kesehariannya.

Adapun pada ranah sosial, agama menjadi alat legitimasi tindakan sosial dan struktur sosial. Agama sebagai alat legitimasi tindakan social, antara lain dapat dicontohkan dari kewajiban individu menurut agama tertentu dalam hal pernikahan. Ritual pernikahan harus diketahui publik untuk menghalalkan hubungan seksual antara pria dengan wanita. Dalam ritual pernikahan tersebut terkandung ajaran yang memuat berbagai doktrin yang mengatur hak dan kewajiban seorang suami dan isteri. Jika ritual pernikahan telah dilakukan, maka hak dan kewajiban yang baru dalam hubungan sosial pasangan suami isteri tersebut juga tercipta.

Sementara itu, agama sebagai alat legitimasi struktur sosial misalnya dapat dicontohkan dari aturan kasta dalam agama Hindhu. Sebagai contoh lainnya misalnya dalam Kristen, pendeta atau pastur memiliki status sosial yang khusus sebagai akibat dari kedudukan dan perannya dalam jemaat gereja. Status sosial itu menempel pada dirinya dan tidak hanya dikukuhkan melalui tampilan luar seperti pakaian, namun lebih dari itu juga pada perilaku yang berbeda dengan jemaat umumnya. Demikian halnya dengan ulama dalam Islam, juga memiliki kedudukan dan peran khusus yang berbeda dengan individu lainnya dalam struktur sosial umat Islam. Identitas diri sebagai ulama mempengaruhi tindakan sosial ulama yang berbeda dengan muslim kebanyakan.

Doktrin masing-masing agama seringkali membedakan proses dalam mencapai kedudukan menjadi pemimpin agama. Untuk mencapai derajat agamawan, seseorang harus menempuh cara hidup yang berbeda dengan umat umumnya. Cara hidup yang khusus dan terisolir dalam biara-biara sebagai bagian dari proses belajar untuk mencapai kedudukan khusus dalam struktur sosial keagamaan. Dalam berbagai keyakinan dan aliran, kedudukan khusus dalam struktur sosial itu seringkali juga dilandasi oleh hubungan keturunan dengan seorang nabi, pemimpin agama terdahulu, atau orang pertama yang menyebarkan keyakinan tersebut.

Sebagai ilmu pengetahuan, kajian sosiologis tentang agama memiliki dua karakter utama, yaitu empiris dan obyektif. Karakter empiris pendekatan sosiologis antara lain ditunjukkan dari basis interpretasi berupa data riil dari lapangan, yaitu data eksperensial dan eksperimental. Sedangkan obyektivitas penelitian sosiologis ditunjukkan dari fakta tanpa bias.

Data eksperensial diperoleh melalui studi atas berbagai pengalaman subyek kajian, yaitu pengalaman dari para penganut agama. Pengalaman beragama orang yang diteliti kemudian memberi pemahaman bagi peneliti. Hasil analisis dari data eksperensial umumnya menunjukkan gejala sosial keagamaan yang bervariasi. Perspektif sosiologis dalam memandang agama menghasilkan cara beragama yang tidak tunggal. Terdapat varian perilaku sosial keagamaan dalam masyarakat, meskipun umat memiliki keyakinan yang sama. Namun demikian, juga tidak menutup kemungkinan bahwa kesimpulan dari penelitian dapat menggambarkan pola umum atau generalisasi dari keberagaman penganut.

Adapun data eksperimental adalah datayang bersumber dari studi kasus terhadap penganut agama atau aliran tertentu. Studi kasus beroperasi menurut keunikan dari fokus kajian, dengan asumsi bahwa fokus kajian tersebut memiliki distingsi dengan gejala sosial keagamaan umumnya. Data eksperimental melalui studi kasus umumnya menunjukkan hasil analisis bahwa; konteks yang berbeda menghasilkan perilaku keagamaan yang berbeda, meskipun doktrinnya sama. Hasil dari sebuah penelitian sosiologis umumnya tidak serta merta dapat digunakan untuk menggeneralisir gejala sosial keagamaan yang terjadi di tempat atau dalam konteks yang berbeda.

Data eksperimental umumnya dipakai dalam sosiologi terapan, untuk membuat perubahan berencana. Pendekatan antropologi dan sosiologi banyak membantu dalam proyek-proyek perubahan berencana atau pemberdayaan yang berbasis agama. Aksi partisipatif yang cenderung mengakomodir prosedur antropologi dan sosiologi, dewasa ini terus berkembang dan kontributif dalam membunikan teori sosiologi. Sosiologi dalam hal ini telah bertransformasi dari urusan teoritis, menjadi membunikan dan menyentuh kebutuhan riil keseharian masyarakat.

Karakter obyektif dalam kajian agama dalam perspektif sosiologis mengandung makna bahwa interpretasi tidak bisa dibenarkan atau disalahkan melalui doktrin agama tertentu. Interpretasi terhadap data dilandasi oleh nalar pengetahuan ilmiah, bukan atas keyakinan terhadap ajaran tertentu. Sebagai contoh dalam perspektif sosiologis, kisah-kisah tentang kehidupan nabi bisa dipahami sebagai kisah fiksi, meskipun bagi penganutnya kisah tersebut diyakini sebagai hal yang nyata terjadi.

Pemahaman kisah para nabi sebagai fiksi disebabkan tiadanya fakta sejarah yang melandasi kisah tersebut, sehingga tidak dapat diterima oleh nalar ilmiah. Namun demikian sosiolog umumnya menghasilkan analisis, bahwa bagaimanapun kisah-kisah dalam doktrin agama selalu dapat membangkitkan semangat, melegitimasi tindakan sosial dan struktur sosial, dan semua itu dapat dipahami secara obyektif, masuk akal, dan tanpa bias.

Karakter obyektif dalam studi sosiologi tentang agama juga bukan berarti bahwa keyakinan-keyakinan tentang tuhan tidak masuk akal. Keberadaan tuhan dalam studi agama dapat dipahami secara ilmiah melalui jalan kedua, yaitu fakta yang dikumpulkan peneliti dalam mengamati tindakan para penganut agama. Para penganut umumnya dapat menunjukkan pengalamannya, bahwa suatu saat mereka pernah merasa "tuhan telah hadir dalam kehidupannya". Keyakinan tentang kehadiran tuhan itulah yang telah mempengaruhi cara berfikir dan perilaku mereka. Dari perspektif ini, maka realitas ilmiah tentang adanya tuhan, hadir pada diri penganut agama, bukan pada diri peneliti.

Namun pengalaman peneliti dalam mengamati dan bergaul dengan para penganut telah memberi pemahaman bahwa tuhan adalah ilmiah pada tingkat faktual, yaitu dalam pengalaman para penganut agama-agama. Sehingga pada tingkat realitas sosiologis, kehadiran tuhan telah membentuk pola pikir dan perilaku penganut agama-agama.

Tiga Model Sosiologi Agama di Indonesia

Di Indonesia kajian agama melalui perspektif sosiologi selain berkembang di perguruan tinggi umum, juga berkembang di perguruan tinggi keagamaan. Secara akademis perspektif sosiologi dalam kajian agama di perguruan tinggi umum bersifat tunggal, nyaris tanpa ada varian. Di perguruan tinggi umum, sosiologi agama merupakan cabang dari sosiologi umum.

Hal itu berbeda dengan sosiologi agama yang berkembang di perguruan tinggi keagamaan. Secara formal kelembagaan, kehadiran sosiologi agama di perguruan tinggi agama dimulai ketika beberapa perguruan tinggi keagamaan di Indonesia membuka Program Studi Sosiologi Agama yang dimulai tahun 2000. Pembukaan Program Studi Sosiologi Agama tersebut dipicu oleh transformasi kelembagaan beberapa perguruan tinggi keagamaan dari Institut menjadi Universitas. Ketika masih berbentuk institut, perguruan tinggi hanya membuka program studi keagamaan, maka setelah menjadi universitas mereka harus membuka program studi umum di luar program studi keagamaan. Di Perguruan Tinggi Kegamaan Islam Negeri (PTKIN) sejak tahun 2000 mulai dirintis kajian sosiologi agama otonom sebagai jurusan oleh UIN Sunan Kalijaga, dan dalam perkembangannya kini sudah ada 15 Jurusan atau Prodi di seluruh Indonesia. Artinya keberadaan Jurusan Sosiologi Agama mendapat respon positif dari masyarakat, karena kontribusinya bagi pemahaman tentang masalah sosial keagamaan pada ranah teoritis maupun praksis.

Jurusan sosiologi agama yang kemudian dibuka merupakan bagian dari transformasi atau alih status beberapa perguruan tinggi keagamaan dari institut menjadi universitas. Dalam perkembangannya, karena konteks sejarah dan landasan pemikiran yang berbeda dalam membuka jurusan sosiologi agama, maka muncul sekurangnya tiga varian pemikiran sosiologi Agama di perguruan tinggi keagamaan di Indonesia. Pertama adalah sosiologi agama sebagai bagian dari studi islam, kedua adalah pemahaman sosiologi agama sebagai bagian dari studi agama-agama (ilmu perbandingan agama), dan ketiga adalah sosiologi agama sebagai bagian dari Sosiologi.

Sosiologi agama sebagai bagian dari studi islam (*islamic studies*) umumnya dikembangkan sebagai kajian khusus atau tematik di jurusan-jurusan yang ada di fakultas-fakultas keagamaan, seperti di fakultas Ushuluddin, fakultas Dakwah, fakultas Adab, dan fakultas Syariah. Sosiologi agama dalam pengertian khusus disebut sebagai sosiologi Islam. Metode kajian sosiologi agama semacam itu cenderung menggunakan teknik penelitian literer atau studi pustaka, terutama ketika peneliti berusaha menghubungkan doktrin atau ajaran tertentu dengan realitas sosiologis. Model kajiannya bersifat historis –empiris dan normatif-doktriner, yaitu menghubungkan sebuah ajaran dengan konteks sosial pada zaman kehidupan nabi atau sebab-sebab turunnya suatu ajaran (*asbabun nuzul*), dan implementasi atas ajaran itu pada konteks sekarang.

Di perguruan tinggi keagamaan, seperti di Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, Sosiologi Agama model pertama atau disebut sebagai Sosiologi Islam telah dikembangkan sebagai kajian islam dengan basis penelitian lapangan. Kajian itu kemudian secara khusus lazim disebut sebagai *living* kitab suci atau *living qur'an* dan *living hadist*. *Living qur'an* dan *living hadist* merupakan kajian tentang bagaimana “teks” qur'an dan hadist itu diimplementasikan dalam keseharian masyarakat.

Pendek kata living kitab suci adalah kajian tentang teks kitab suci yang hidup di masyarakat.

Baik kajian sosiologi islam yang beroperasi melalui studi literer maupun studi lapangan, masing-masing memerlukan pisau analisis di luar disiplin studi islam. Teori-teori sosiologi kontributif untuk dijadikan pisau analisis dalam model studi pertama tersebut. Ketika teori dan prosedur penelitian sosiologi diterapkan dalam kajian islam, maka kajian tersebut dapat disebut sebagai sosiologi agama.

Model selanjutnya adalah kajian sosiologi agama sebagai bagian dari studi agama-agama atau ilmu perbandingan agama (*religious studies/ comparative study of religions/ Religionwissenschaft*). Pada model kedua ini sosiologi diterapkan sebagai alat bantu yang kemudian dikonseptualisasikan oleh Mukti Ali sebagai *scientific cum doctiner* (Permata 2000, 33). Konsep *scientific cum doktriner* mengembangkan pemahaman bahwa agama bukan hanya realitas faktual, tetapi terkait doktrin. Terdapat interkoneksi antara fakta agama dengan doktrin, sebagaimana juga dikemukakan oleh Weber (Max Weber 1905).

Untuk meneliti data fundamental agama-agama, maka dikaji fakta-fakta sesuai dengan standar prosedur ilmiah. Melalui jalan ilmiah diharapkan dapat ditemukan gambaran universal pengalaman keagamaan manusia. Data keagamaan tersebut diambil dari fakta antropologis berupa artefak, dan juga pemikiran para pemimpin agama, sejarah masing-masing agama, serta rekonstruksi konsepsi agama berdasarkan prinsip ajaran yang terdapat di dalam masing-masing agama. Oleh karena itu studi agama memerlukan alat bantu yang digunakan, yaitu sosiologi, antropologi, arkeologi dan psikologi (Ali 1965, 75).

Sosiologi agama model kedua ini banyak berkembang di perguruan tinggi keagamaan, di mana jurusan sosiologi agama lahir sebagai bagian dari salah satu konsentrasi studi agama-agama. Oleh karena itu kajian sosiologi agama ini berkembang di Fakultas Ushuluddin, karena jurusan perbandingan agama ada di bawah Fakultas Ushuluddin. Meskipun demikian dalam perkembangannya saat ini, jurusan sosiologi agama secara berangsur meninggalkan tradisi ilmu perbandingan agama yang hanya menempatkan sosiologi sebagai ilmu bantu semata. Semakin banyaknya dosen yang mempelajari ilmu sosiologi secara mandiri, dan banyaknya dosen alumni dari disiplin sosiologi umum di jurusan sosiologi agama, menyebabkan perkembangan akademik di jurusan sosiologi agama menjadi lebih dinamis dan variatif.

Kemudian terakhir adalah model sosiologi agama yang dipahami sebagai bagian dari sosiologi umum. Dalam kajian sosiologi agama model ketiga ini, dikembangkan studi agama sebagaimana umumnya yang berkembang dalam sosiologi. Sosiologi agama mengkaji aspek teoritis sebagai studi tentang hubungan antara agama dengan aspek kemasyarakatan (politik, ekonomi, budaya, teknologi, seni), dan gerakan sosial keagamaan (Bellah 2000, 3). Model sosiologi agama yang ketiga ini umumnya berkembang di perguruan tinggi keagamaan hanya sebagai bagian dari cabang sosiologi. Model ketiga umumnya dikembangkan di jurusan sosiologi yang ada di bawah fakultas ilmu sosial, politik, dan humaniora.

Sosiolog versus Penganut; Perspektif Klasik tentang Agama dalam Sosiologi dan Antropologi

Hubungan antara ilmu pengetahuan dengan agama dalam sejarah abad modern diwarnai oleh pola hubungan yang saling bertentangan, antara kutub agama dengan kutub ilmu pengetahuan, terutama sains eksakta. Sebagai contoh adalah ketika para pemimpin gereja mengemukakan teori Galileo

tentang sistem tata surya, juga teori Darwin tentang evolusi organisme. Ironisnya para pemimpin gereja pada saat itu bahkan mengeluarkan fatwa tentang isue ilmiah yang tentu saja ada di luar kapasitas mereka. Maka pada saat itu muncul dua pendapat yang berbeda dalam memahami tentang gejala alam dan isinya, yaitu pandangan gereja (agama) di satu sisi dan pandangan ilmu pengetahuan di sisi lainnya (Barbour 2006, 1–2).

Berbeda dengan para agamawan, Newton dan ilmuwan lainnya menggunakan konsep tentang Tuhan dalam agama, untuk mengisi kekosongan dalam penjelasan ilmiah mereka, hingga mereka dapat menemukan penjelasan ilmiah yang sesungguhnya yang dianggap lebih baik. Penjelasan demikian dikenal melalui jargon “god of the gaps”. Ketika terjadi kekosongan dalam menjelaskan sebuah gejala ilmiah, maka kekosongan itu dapat diisi dengan mengaitkannya dengan Tuhan. Penjelasan seperti itu, tentu sangat meragukan jika dilihat dari cara pandang agama maupun cara pandang ilmu pengetahuan. Sebab cara pandang agama hanya masuk ketika pemahaman ilmiah tidak terjelaskan, dan ketika penjelasan ilmiah sudah masuk, maka penjelasan agama kemudiandidak diperlukan lagi.

Adanya kesalahan yang terjadi pada sejarah hubungan antara agama dengan ilmu pengetahuan pada awal abad modern tersebut, membuat mereka lebih berhati-hati memahami ilmu pengetahuan, dan muncul pemikiran bahwa harus dibedakan persoalan agama dengan persoalan ilmiah. Sikap hati-hati tersebut menyebabkan adanya pola hubungan antara ilmu pengetahuan dengan agama menjadi terpisah. Pola hubungan keduanya mengisaratkan bahwa agama memiliki metode yang berbeda sepenuhnya dengan prosedur ilmu pengetahuan. Menurut agamawan, pengetahuan agama seluruhnya berasal dari sejarah wahyu tuhan, bukan dari penemuan manusia. Pada sisi yang lain, para ilmuan memandang bahwa ilmu pengetahuan menyediakan pengetahuan teknis untuk bidang tertentu, dan bukannya filosofis total tentang hidup sebagaimana yang berlaku dalam agama (Barbour 2006, 3). Agama dan ilmu pengetahuan bersifat bebas dan berdiri sendiri, dan masing-masing cenderung pada urusannya sendiri.

Keterpisahan agama dengan ilmu pengetahuan juga terjadi pada cara pandang sosiologi klasik terhadap agama, bahwa harus dibedakan antara “cara pandang penganut terhadap agama dengan cara pandang sosiolog atau antropolog terhadap agama”. Dalam perspektif sosiologis cara pandang terhadap agama minus kata kunci beragama, yaitu “iman”. Sedangkan cara pandang penganut terhadap agama dilandasi oleh “iman” apa adanya (*taken for granted*). Sosiolog memotret agama pada realitas empiris dan obyektif, sedangkan penganut memandang agama secara subyektif berdasarkan doktrin wahyu Tuhan. Sebagai akibat dari cara pandang tersebut, sosiolog lebih netral dan cenderung berkesimpulan bahwa “semua agama adalah sama”. Sementara itu dalam diri seorang penganut terdapat superioritas agama, bahwa “agama yang paling sempurna dan benar adalah agama yang dianutnya”.

Dengan cara pandang tersebut, sosiolog klasik mengembangkan pemahaman bahwa untuk menjangkau wilayah pengalaman agama para penganut yang mereka teliti, maka sosiolog yang telah memiliki keyakinan tertentu (sosiolog beragama) dan berbeda dengan keyakinan orang-orang yang ditelitinya, dalam penelitiannya ia harus “mengantongi” dulu imannya. Kondisi itu disebabkan oleh pemahaman bahwa cara bekerja sosiolog yang menganut agama dapat menimbulkan bias, jika orang-orang yang ditelitinya itu berbeda keyakinan dengan dirinya.

Menuju Sosiologi Beragama (*Theism Sociology*)

Cara pandang klasik tersebut tentu akan memberi kesulitan jika dikembangkan di lingkungan akademis perguruan tinggi yang berlabel agama. Para pengkaji agama melalui perspektif sosiologi

di lingkungan perguruan tinggi keagamaan, seperti yang dikembangkan di jurusan sosiologi agama di Perguruan Tinggi Agama Islam (PTKI) di Indonesia akan mendapat tantangan metodologis di lapangan yang cukup sulit dipecahkan. Kesulitan itu antara lain disebabkan; pertama bahwa kajian tentang agama melalui perspektif sosiologi hanya bisa dilakukan oleh mereka yang berpandangan atheis, atau setidaknya mereka yang berpandangan agnotis. Kedua, bahwa subyektifitas atau bias agama akan selalu terjadi, jika peneliti melakukan penelitian tentang agama orang lain yang berbeda, sementara peneliti tetap teguh dengan keyakinannya.

Atas problem metodologis dalam kajian agama melalui perspektif sosiologi tersebut, dapat diambil jalan keluar dengan mengacu pada model metodologi yang dikembangkan dalam antropologi. Dengan mengambil tradisi kajian etnografi agama di kalangan antropolog, sebagaimana dikemukakan James S Bielo (2015: 33-43), terdapat empat postur metodologis dalam mendekati agama. Keempat postur metodologis itu adalah; metodologi ateisme (*methodological atheism*), metodologi agnotisme (*methodological agnotism*), metodologi ludisme (*methodological ludism*), dan metodologi teisme (*methodological theism*).

Metodologi ateisme memandang bahwa kebenaran agama secara sosio-antropologis tidaklah relevan. Agama dalam hal ini dianggap sebagai hasil pikiran manusia, manusialah yang menciptakan agama. Oleh karena itu kajian tentang agama hanya bisa dijelaskan dari aspek sosial, budaya atau kondisi-kondisi material yang bersifat empiris. Oleh karenanya model kajian melalui metodologi ateisme cenderung menolak penjelasan-penjelasan berdasarkan doktrin atau ajaran agama. Warna metodologi ateisme banyak mewarnai kajian-kajian agama yang positivistik.

Metodologi agnotisme memberikan pemahaman yang sedikit lebih baik dibanding metodologi pertama. Secara sosio-antropologis, kebenaran agama tidaklah bisa ketemu nalar, tidak bisa diterima menurut pengetahuan ilmiah. Meskipun demikian, sebagaimana pandangan kaum agnotisme yang merasa tidak bisa membuktikan pula secara ilmiah tentang ketidakbenaran agama, maka kajian sosio-antropologis tentang agama tidak bisa dihentikan. Kajian tentang agama harus terus dilakukan secara ilmiah untuk mencari makna religius dalam kehidupan penganutnya.

Metodologi ludisme dalam kajian agama memberi pemahaman bahwa klaim kebenaran agama harus melibatkan perspektif sosio-antropologis, sebagai bagian dari cara beroperasi prosedur ilmiah (*as a site of play*). Agama adalah bagian situs ilmiah yang harus terus dikaji. Peran Sosiolog atau antropolog sangat diperlukan agar diperoleh pemahaman yang mendalam tentang pengalaman beragama. Bahwa kajian tentang agama akan menemukan relevansinya, ketika seorang sosiolog memasuki ruang pengalaman emik dari para penganut. Metodologi ini menganjurkan sosiolog atau antropolog, yang dalam istilah Jawa harus *membo-membo*, seolah-olah menjadi penganut dari agama yang ditelitinya. Ia bekerja seperti intelejen atau spionase, masuk dalam kelompok tertentu, melepas dan berganti baju yang biasa dipakainya untuk menjadi bagian dari kelompok yang hendak dimata-matainya.

Metodologi teisme menganut pemahaman klaim kebenaran beragama sepenuhnya ketemu nalar, dapat dipahami secara sosiologis atau dalam pikiran ilmiah sosiolog. Pengalaman dan pikiran kaum beragama adalah bagian dari pengetahuan ilmiah. Pekerjaan ilmiah semacam itu menurut Bielo (Bielo 2015) sudah dilakukan oleh para antropolog klasik, misalnya oleh Victor Turner dalam kajiannya tentang ritual dalam agama orang-orang Ndembu di Zambia (1968). Bahkan sebelumnya E.E.Evans-Prichard (1940) seorang antropolog yang berlatar belakang pastor juga telah melakukan kajiannya pada masyarakat segmenter Nuer di Sudan. Hasil analisis umumnya menunjukkan bahwa

makna pengalaman beragama adalah sepenuhnya ketemu nalar, dapat dijelaskan secara ilmiah.

Tradisi etnografi melalui metodologi teisme dengan demikian sangat layak dikembangkan oleh sosiologi agama di Indonesia, terutama yang ada di perguruan tinggi keagamaan. Metodologi teisme dalam kajian agama melalui perspektif sosiologi adalah sosiologi beragama, yaitu sebagai kajian agama oleh sosiolog yang menganut agama (beragama), dan sosiologi tentang orang-orang yang beragama.

Melalui kajian sosiologi beragama, seorang peneliti tidak perlu ‘mengantongi’ imannya dulu, agar bisa mengambil data tanpa bias terhadap orang-orang yang berbeda agama dengannya. Data pengalaman beragama dapat dikoleksi oleh peneliti secara obyektif, tanpa harus “membo-membo”, bekerja seperti spionase, berganti baju atau berubah “wajah”, seolah-olah peneliti menganut agama seperti yang dianut orang-orang yang ditelitinya. *Rapport* atau jarak ideal peneliti dengan orang-orang yang diteliti dapat dibangun, tanpa harus merasa dicurigai, dan tanpa kesulitan membuka akses terhadap data. Melalui metodologi teisme, sosiolog tetap bisa menerima secara ilmiah penjelasan-penjelasan informan atau orang-orang yang ditelitinya.

Empat Postur Metodologi Penelitian Sosio-Antropologi Agama

Postur	Pendirian Ontologis
Ateisme	Keberanan agama tidak relevan secara sosio-antropologis, agama sebagai produk pikiran manusia, dan religiositas hanya dijelaskan dari aspek sosial, budaya, kondisi material.
Agnotisme	Secara sosio-antropologis klaim kebenaran agama tidak bisa diterima akal, sekalipun demikian studi agama tidak bisa dihentikan untuk mencari makna religious dalam kehidupan penganutnya
Ludisme	“As If” play; klaim kebenaran keagamaan harus melibatkan perspektif sosio-antropologis; peran sosio-antropolog penting untuk memahami pengalaman agama secara lebih baik.
Teisme	<i>Experience near</i> ; klaim kebenaran keagamaan sepenuhnya (<i>fully knowable</i>) sangat sosiologis/antropologis, dan harus dikaji karena merupakan bagian dari pengetahuan (etnografi)

Sumber: James S. Bielo (Bielo 2015, 42)

Sosiologi Beragama dalam Tantangan Problem Indonesia Kontemporer

Tantangan bagi teoritisasi sosial, termasuk sosiologi agama di Indonesia sebagai ilmuwan sosial adalah bagaimana mengeksplorasi sosiologi agama sebagai disiplin ilmu sosial yang mampu menjawab arus perubahan sosial, mulai dari lingkup kedaerahan, di mana isue-isue kerakyatan menjadi pegangan utama, di samping sebagai bentuk keberpihakan kepada masyarakat marginal (Fansuri 2014, 197–98). Dalam uraian berikut, dapat dirumuskan empat hal pokok tantangan sosiologi agama dalam kajian sosial keagamaan di Indonesia masa kini. Tiga tantangan utama itu adalah isue tentang; Globalisasi, Agama dan Budaya Lokal, Nasionalisme, dan Radikalisme, Keberagamaan komunitas maya (*religiousvirtual community*), dan Transformasikan nilai-nilai agama secara sosiologis dalam keseharian masyarakat.

Isu globalisasi, dapat dipahami sebagai proses perubahan yang menunjuk pada aspek ekonomi dan sosial budaya (Eriksen 2003, 4). Dalam aspek ekonomi, globalisasi ditandai oleh meningkatnya arus produksi, pemasaran dan transaksi dari kekuatan transnasional, berupa konsentrasi kekuatan

kapitalis pada sedikit “tangan”, serta meningkatnya ketimpangan akibat arus kekuatan global-superioritas barat atas timur, dominasi *core states* atas *periphery*.

Problem Studi	Fokus Studi	Kontribusi/Output
Arus Globalisasi?	<ol style="list-style-type: none"> 1. Komoditisasi 2. Neoliberalisme 3. Hak asasi manusia 4. Nilai pendukung globalisme (gender, pluralisme, liberalisasi), 5. Media & teknologi, dan lain-lain 	Identifikasi aspek-aspek yg dibawa oleh kekuatan global dan relasinya dg keberagaman
Apa dampak globalisasi?	<ol style="list-style-type: none"> 1. Marginalisasi 2. Citra Agama (agama tertentu diidentifikasi dengan terorisme) 3. Agama sebagai komoditi (pura di Bali, ritual agama lokal sebagai aset wisata) 4. Agama & Negara 5. Konflik Agama 	Identifikasi dampak globalisasi terhadap keberagaman, problem sosial
Respon masyarakat & pengaruh agama bagi berjalannya respon tersebut.	<ol style="list-style-type: none"> 1. NRM (gerakan keagamaan baru) 2. Fundamentalisme 3. <i>Local Wisdom</i> 4. Politik Identitas 	<ul style="list-style-type: none"> - <i>Empowering</i> - Konstruksi teologi baru - Alternatif sistem dunia baru

Pada wilayah sosial budaya, globalisasi digambarkan oleh penyebaran kebudayaan tertentu ke berbagai masyarakat, dominasi budaya barat atas timur, serta meningkatnya relasi *colonial-style* antara kekuatan kapitalis tertentu terhadap banyak masyarakat, banyak negara, banyak bangsa. Beberapa aspek yang melekat pada globalisasi antara lain adalah komoditisasi, relasi sosial yang diukur dari logika pasar, dan neoliberalisme sebagai ideologi dominan. Kondisi tersebut menyebabkan munculnya beberapa isue keberagaman, dan secara skematis, problem studi, fokus dan output secara sosiologis tentang globalisasi dapat dirumuskan dalam bagan di atas.

Perkembangan agama, budaya lokal, nasionalisme, dan radikalisme di Indonesia, agama-agama setelah masa kemerdekaan lebih masif, dan menunjukkan gejala bahwa agama seperti tidak akan pernah hilang dari kehidupan manusia. Hal yang unik terjadi di Indonesia, agama-agama tradisional yang bersumber dari keyakinan lokal juga terus berkembang. Perkembangan agama-agama lokal yang kemudian dikenal sebagai aliran kepercayaan, tumbuh sebagai bagian dari respon terhadap modernisasi, di samping sebagai respon terhadap perkembangan agama Islam dan Kristen (Soehadha 2008). Meningkatnya penganut Islam dan Kristen yang menyebabkan tersebarnya nilai-nilai baru, dianggap dapat menurunkan nilai-nilai tradisi dan budaya lokal yang sudah lama ada dalam kehidupan masyarakat di Indonesia. Maka kebangkitan aliran kepercayaan dianggap sebagai bagian dari respon terhadap masuknya nilai-nilai baru yang dibawa oleh agama-agama baru.

Di masa Orde Baru, terdapat kesan bahwa militansi penganut agama dianggap telah mengganggu stabilitas keamanan dalam masa pembangunan. Hal itu cukup beralasan, karena beberapa pemberontakan atau upaya pemisahan dari Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) pada masa awal kemerdekaan menggunakan identitas agama. Keinginan pemerintah untuk mengintensifkan pembangunan dalam rangka meningkatkan pertumbuhan ekonomi, sedikit banyak dihambat oleh fanatisme agama yang terus meningkat. Upaya untuk mengendalikan kehidupan umat beragama yang gigih dan cenderung fanatis, dilandasi oleh kebijakan dengan mengedepankan kepentingan nasional melalui pemantapan ideologi Pancasila.

Ada semacam kekhawatiran penguasa, bahwa militansi agama dapat membawa perpecahan dan menurunkan semangat dalam membangun, karena pembangunan sering dianggap oleh kelompok dari agama tertentu sebagai jalan menuju sekularisasi. Negara kemudian cenderung kelihatan menjaga jarak dengan agama, melalui beberapa kebijakan yang sering dianggap oleh sebagian agamawan sebagai jalan negara menuju sekularisasi. Runtuhnya rezim Orde Baru pada tahun 1998 menandai dimulainya era reformasi, yang mana kebijakan terhadap perkembangan agama-agama juga berubah.

Pemerintahan reformasi di era Presiden Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dan juga pada periode Susilo Bambang Yudoyono (SBY), membangkitkan kembali semangat beragama dan kebebasan penganut aliran kepercayaan dan atau agama lokal untuk mengekspresikan keyakinan mereka. Hal itu ditempuh sebagai bagian dari keinginan pemerintah untuk memperkuat demokrasi melalui pemenuhan hak-hak sipil, termasuk dalam beragama. Di kalangan Islam dan agama lainnya muncul kembali berbagai gerakan yang bersumber dari beragam ideologi keagamaan.

Namun demikian kondisi tersebut tidak menyebabkan kasus konflik yang melibatkan perseteruan antar penganut agama berkurang. Justru munculnya ragam organisasi sosial keagamaan sebagai akibat terbukanya kran demokrasi, telah menguatkan fanatisme kelompok-kelompok keagamaan. Bahkan terdapat organisasi sosial keagamaan yang berjejaring internasional dan dianggap memiliki ideologi radikal. Masuknya ideologi radikalisme dan terorisme yang berjejaring internasional, seperti ISIS dan Al-Qaeda semakin meningkatkan perhatian pemerintah untuk menumpasnya. Kondisi itu juga menjadi sebab semakin meningkatnya perhatian akademisi untuk mengkaji akar sosial dari gerakan keagamaan yang dianggap radikal oleh pemerintah. Perspektif sosiologi agama berkontribusi dalam memahami isue-isue keagamaan tersebut.

Pada masa Presiden Jokowi, isue-isue seputar agama dan politik identitas terus berkembang. Gerakan keagamaan berkembang masif, seperti organisasi Hisbut Tahrir Indonesia (HTI) dan juga organisasi sosial keagamaan Islam lainnya. Mereka dianggap telah terpapar ideologi yang bertentangan dengan Pancasila. Bahkan pada periode kedua kepemimpinan Jokowi, radikalisme diangkat sebagai isue utama yang harus masuk dalam kebijakan dan menjadi visi pemerintah. Isue radikalisme agama menjadi tantangan bagi peminat sosiologi agama di Indonesia untuk melakukan kajian tentang peran agama dalam kehidupan kontemporer.

Polemik tentang radikalisme di Indonesia menumbuhkan wacana tentang moderasi beragama dan keberagaman inklusif. Dalam konteks yang lebih luas, isu keberagaman inklusif muncul sebagai isu agama dalam konteks global, akibat dari kondisi mobilitas global yang terjadi di berbagai negara, seperti arus imigran dari berbagai negara di Timur Tengah, Afrika, dan Asia yang mengalami gejolak sosial politik, ke berbagai wilayah Eropa dan Amerika. Bahkan Indonesia juga menjadi bagian dari tujuan antara dari arus imigran dari beberapa negara, seperti dari Afganistan, Banglades, dan Myanmar. Identitas budaya dan keagamaan para imigran yang berbeda dengan negara-negara

tujuan, menyebabkan munculnya berbagai persoalan terkait dengan pengembangan keberagaman inklusif. Seperti yang terjadi di Prancis dan Amerika serta beberapa negara di Uni Eropa, isu identitas agama para imigran telah menyebabkan lahirnya kebijakan negara tersebut yang membatasi ekspresi keberagaman para imigran yang identik dengan agama tertentu. Pakaian dan ekspresi lainnya yang dianggap identik dengan penganut agama menjadi sangat sensitif, dan dianggap mencerminkan eksklusivisme.

Perspektif sosiologi agama sangat membantu untuk memberi pemahaman tentang fenomena keberagaman seperti itu. Studi sosiologi agama dapat memberi pemahaman tentang pengertian radikalisme, penyebab orang terpapar radikalisme, dan bagaimana hubungan antara penampilan dan tindakan seseorang dengan idiologinya. Studi sosiologi agama juga dapat memberi pemahaman praktis tentang jalan menuju sikap moderasi beragama, karena sosiologi agama dapat mengungkap akar struktural dan kultural dari sikap keberagaman seseorang.

Komunitas maya dalam dunia kontemporer dikondisikan oleh ciri peradaban pascaindustrial. Dalam wacana sosiologis, prediksi tentang Teknologi Informasi sebagai “panglima peradaban” telah dikemukakan oleh Daniel Bell (1973) dalam bukunya *The Coming of Post-Industrial Society; Venture in Social Forecasting*. Menurut Daniel Bell, peradaban masyarakat dibagi dalam tiga zaman atau peradaban yaitu; peradaban agraris, peradaban industrial, dan peradaban pascaindustrial.

Peradaban Pascaindustrial adalah zaman ketika masyarakat industri mencapai klimaksnya dengan penemuan teknologi informasi, sehingga disebut sebagai masyarakat informasi. Disebut demikian, karena aktivitas ekonomi dan seluruh keseharian hidup manusia cenderung didominasi oleh pengaruh informasi. Informasi adalah kekuatan utama perubahan peradaban setelah masa perang dunia kedua hingga kini, sedangkan bahan-bahan mentah merupakan kekuatan utama perubahan pada masa peradaban agraris, dan energi adalah kekuatan utama perubahan pada masa peradaban industrial.

Peradaban pasca industrial sering dikaitkan dengan Revolusi Industri 4.0 yang ditandai dengan berkembangnya *internet of/ for things*. Banyak hal yang tak terpikirkan sebelumnya, tiba-tiba muncul dan menjadi inovasi baru, serta membuka lahan bisnis yang sangat besar, merubah cara hidup hampir pada semua sektor. Karakteristik revolusi industri 4.0 ditandai dengan berbagai teknologi terapan seperti *advanced robotics*, *artificial intelligence*, dan berbagai teknologi bisnis berbasis online yang telah mengubah pola aktivitas produksi dan model bisnis.

Sosiologi agama selalu memiliki peran penting, karena fokus kajian berupa dunia sosial yang selalu *emergent* dan *processual*. Di dalam perubahan itu, agama selalu mewarnai dan menjadi sebab terdekat dari perubahan. Demikian pula dalam konteks perubahan masyarakat kontemporer saat ini yang beralih dari peradaban industri ke peradaban pascaindustrial, agama selalu menjadi warna dalam proses perubahan itu.

Peradaban Revolusi Industri 4.0 menghasilkan banyak sisi positif berupa efisiensi kerja, tetapi juga melahirkan *algorithmic governmentality* (Heru Nugroho, Arie Sujito, dan Ragil Wibawanto 2019, 7). Dalam konsep akademik, *algorithmic governmentality* dicirikan oleh relasi kuasa antara industri kapital global, perguruan tinggi, civitas akademik, dan masyarakat luas. Algoritma memiliki cara kerja komputasi, untuk memecahkan masalah secara berurutan, mengarahkan pada tujuan akhir yang ingin dicapai. Namun sebagai mesin tentu tidak memiliki etika dan sisi kemanusiaan. Pada saat itulah agama menjadi bagian untuk mengendalikan arus negatif dari peradaban paska industrial.

Agama menjadi sumber etika, menyentuh sisi kemanusiaan, berpihak, dan menyelami perasaan dan keyakinan.

Ciri yang menyertai peradaban 4.0 adalah delusi sosial, kehidupan masyarakat dalam keseharian ditandai oleh perjuangan orang-orang di dunia maya demi meraih *followers*. Perilaku narsistis menjadi kecenderungan dari setiap orang. Orang takut dengan “ketiadaan”, maka pencitraan, *narsist, selfi, prank*, bertingkah aneh atau anti mainstream muncul dalam setiap postingan di media sosial. Berbohong dan berperilaku ganjil justru menjadi viral, karena berita buruk justru dianggap membawa keberuntungan (*bad news is good news*). Orang bertindak seperti juga cara kerja “politisi” yang tidak beretika, meraih pendukung dengan pencitraan dan janji-janji palsu, atau bertindak seperti “selebritis”; hidup glamour penuh kepalsuan di dunia maya.

Kini generasi maya telah mengambil berita, menyaring, membuat sendiri dan menyebarkannya hanya dalam hitungan detik ke semua tempat, melintasi ruang dan waktu. Seseorang dalam kesehariannya telah hidup dalam dua dunia; nyata dan maya. Dalam dunia nyata ia hanya hidup dalam satu tempat dan waktu, namun dalam dunia maya ia melampaui ruang dan waktu, hadir dalam banyak grup linimasa; Whatshapp, Instagram, Facebook, dan sebagainya. Satu orang dapat memiliki lebih dari satu jenis linimasa, dan dalam satu jenis itu ia bisa masuk dalam puluhan hingga ratusan grup.

Karena keterbatasan ruang dan waktu pada dunia riil-nya, orang yang memiliki status pada beragam linimasa dan beragam grup tersebut sering tidak memiliki waktu lagi untuk melihat semua informasi yang diakses dari perangkat teknologi informasi yang ia miliki. Sebagai akibat banyaknya linimasa dan grup yang diakses, maka informasi yang masuk di dalam kehidupan “maya” tersebut ibarat seperti sampah.

Dalam kajian sosiologi agama, kehidupan masyarakat pada peradaban industrial telah melahirkan tantangan baru berupa kajian tentang *virtual community*. Howard Rheingold (Rheingold 1993, 3) menyebutkan bahwa konsep *virtual community* dapat dipahami sebagai sebuah komunitas yang nyata namun mereka saling berinteraksi lewat komunikasi *virtual*, atau menggunakan internet sebagai alat komunikasinya. Sedangkan komunikasi virtual adalah komunikasi yang dilakukan secara interaktif menggunakan media internet. Realitas maya diciptakan, karena manusia merasa “kenyataan” saja tidak mencukupi.

Komunitas online (*Cyber/Virtual Community*) diberi pengertian sebagai “...are social aggregation that emerge from the Net when enough people carry on those public discussions long enough, with sufficient human feeling to form webs of personal relationships in cyberspace” (Rheingold 1993; Hine 2000).” Melalui batasan tersebut, maka komunitas online dicirikan sebagai; kolektifitas/kumpulan, berinteraksi lewat jejaring, melibatkan banyak orang dalam interaksi yang intens/ cukup panjang, melibatkan perasaan, emosi, dan menghasilkan relasi dengan identitas bersama di dunia maya.

Terdapat tiga tahap awal prinsip virtualitas di internet menurut Tim Jordan (1999), yaitu *identity fluidity* merupakan proses pembentukan identitas secara online, dan identitas tersebut tidak harus sama dengan, atau mendekati identitas sebenarnya di dunia nyata yang sebenarnya (*offline*), *Renovated hierarchies* yaitu proses di mana ada urutan struktural yang terjadi di dunia nyata (*offline hierarchies*) direka bentuk kembali menjadi *online hierarchies* dalam konteks yang berbeda yang dalam prakteknya kadang bersifat anti-hierarchical, dan *informational space* adalah informasi yang menggambarkan realita yang hanya berlaku di dunia virtual (Nasrullah 2017, 29).

Van Dijk memberi gambaran tentang komunitas maya dengan membandingkannya dengan komunitas aktual atau komunitas organik. Komunitas maya beranggotakan individu-individu yang beragam dari sisi kelompok umur, sedangkan dalam komunitas aktual atau organik beranggotakan individu dalam kelompok umur yang sama. Interaksi dalam komunitas maya tidaklah terikat pada ruang dan waktu, sementara komunitas aktual dalam proses interaksi dibatasi oleh ruang dan waktu. (Jan Van Dijk 1999, 45)

Bahasa yang digunakan dalam komunitas maya lebih beragam, tidak hanya terbatas pada bahasa verbal dan non verbal yang baku namun juga menggunakan ragam bahasa ikonik dan mengeksplorasi banyak simbol. Anggota dari komunitas maya juga cenderung heterogen, tidak terbatas pada unsur masyarakat yang dibatasi oleh wilayah geografis, etnik, agama, dan kategori sosial lainnya. Secara sosiologis interaksi sosial dalam dunia maya memberi pengaruh pada tingkat individu maupun kelompok. Pada tingkat individu, interaksi dalam komunitas maya menyebabkan lenyapnya identitas, karena semua bisa menggunakan identitas apapun, adanya beragam identitas dalam waktu yang bersamaan, kekacauan identitas menyebabkan kekacauan konsep tentang persepsi dan gaya hidup. Pada tingkat kelompok tercipta ragam ruang virtual; virtual keagamaan, *shopping*, *virtual game*, *virtual conference*, *virtual sex*, dan *virtual mosque*, dan hilangnya batas geografis/detorialisasi, halusinasi teritori. Pada aras yang lebih luas, di tingkat masyarakat lahir proses sosial, yaitu terbentuknya *imaginary community* dan *imaginary place*.

Dalam bagan berikut diberikan deskripsi tentang cara merumuskan problem dan fokus studi sosiologi agama, serta contoh tema dan output dalam kajian komunitas online. Secara metodologis perkembangan teknologi informasi yang membawa perubahan masif terhadap masyarakat dan kebudayaan, mendorong seseorang teoritis sosial seperti halnya sosiolog agama harus memiliki perangkat metode yang berbeda dengan teknik konvensional (Soehadha 2018). Kehidupan dan interaksi sosial di dunia maya tentu tidak dapat dipahami dengan menggunakan metode pengumpulan data yang biasa. Oleh karena itu lahirlah netnografi sebagai teknik penelitian untuk memahami komunitas online dan kebudayaannya. Oleh Kozinet (2009 *via* Hidayah, 2012; 10) netnografi didefinisikan sebagai “sebagai sebuah bentuk etnografi yang diadaptasi untuk mempelajari dunia sosial yang dimediasi oleh perangkat komputer. Netnografi ini dipopulerkan pada tahun 1997 oleh Robert Kozinets, sebagai perkembangan baru di dalam teknik etnografi dengan bantuan internet (Maulana 2009; Sita Hidayah 2012).

Problem Studi	Fokus Studi	Contoh Tema	Kontribusi/Output
Bagaimana pengguna memahami internet?	Apa signifikansinya dengan kehidupannya? Bagaimana mereka memahami proses komunikasi, dan siapa audien yang menerima pesan-pesannya?	Instagram di kalangan santri, Komunitas Kyai dalam Facebook, dan lain-lain	Fungsi dan makna sosial kehidupan <i>online</i> .
Bagaimana pengaruh Internet terhadap relasi-relasi sosial?	Apa perbedaannya dengan “kehidupan riil”, bagaimana menata atau memadukan keduanya?	Silaturahmi dalam Grup WA; Takjiah dan Ulang Tahun. Arisan <i>Online</i>	Pengaruh Interaksi <i>Online</i> dalam relasi sosial masyarakat

Apakah pengalaman 'virtual' mutlak berbeda, dan terpisah dari yang riil.	Apa batasan <i>online</i> dan <i>offline</i> ? Apa perbedaan yang otentik dan yang palsu ?	Aku Ada; Posting Perempuan bercadar di Instagram. Pencitraan Calon Kepala Desa di Facebook. Hijrah di kalangan Artis; Analisis wacana Media Sosial.	Realitas Maya vs Realitas Obyektif
--	---	--	------------------------------------

Transformasi nilai-nilai agama dalam keseharian asumsi di kalangan teoritis sosial klasik tentang hilangnya agama dalam kehidupan masyarakat modern, adalah karena agamawan cenderung lebih mementingkan urusan akherat daripada kehidupan di dunia. Doktrin agama dianggap jauh dari cara kerja empiris sebagaimana yang ada dalam tradisi ilmu pengetahuan yang berbasis rasionalitas. Oleh karena itulah agama dianggap semakin hilang dari dunia, karena tidak mampu menjawab kebutuhan riil manusia sebagaimana ilmu pengetahuan dan teknologi memberi pemahaman dan menjawab banyak hal tentang kebutuhan manusia di dunia.

Asumsi yang berkembang di kalangan ilmuwan sekuler pada awal abad sembilan belas tersebut, menumbuhkan kritik internal di kalangan agamawan untuk merumuskan cara baru memahami hubungan antara ilmu pengetahuan dengan agama, dan kontribusinya untuk memecahkan problem kehidupan dunia. Maka hadirilah ilmu profetik, terutama yang berkembang dalam ilmu sosial yang melahirkan sosiologi profetik.

Sosiologi Profetik atau "Sosiologi Kenabian" secara sederhana dapat dipahami sebagai cara menjadikan sosiologi melampaui visi "ilmu untuk ilmu", lebih dari itu yaitu "ilmu untuk penyelesaian problem sosial". Sosiologi profetik pada hakikatnya adalah visi keilmuan untuk menjadikan sosiologi sebagai ilmu penyeru kemaslahatan (*science for preaching*), sebagai bagian dari penghambaan kepada tuhan (transedensi). Di Indonesia ide itu misalnya dapat kita runut dari Kuntowijoyo (1991). Melalui buku karyanya "Paradigma Islam; Interpretasi untuk Aksi" ia berusaha memahami Al-Qur'an dalam kerangka ilmu pengetahuan, terutama ilmu sosial. *Sociology for preaching* sebagaimana dikonseptualisasikan oleh Kuntowijoyo tersebut dapat dipahami sebagai cara untuk "mengilmukan Islam". Dalam istilah teologi, konsep ini mirip dengan teologi pembebasan (*liberation theology*) (Engineer 1999, 1-2)

Sosiologi profetik adalah implementasi dari ajaran Al Qur'an sebagaimana terdapat dalam surat Al-Ma'un, yaitu sebagai ajaran tentang Amal. Implementasi Al Ma'un adalah wujud dari Islam transformatif, bersifat transedensi, humanisasi, emansipasi, dan liberasi (QS Ali Imran (3): 104; 110). Pemahaman itu juga dapat dikaitkan dengan visi sains profetik sebagaimana dikemukakan oleh Kuntowijoyo (2007: 104). Sains profetik menjadi salah satu bagian dari pemahaman tentang integrasi sains dengan agama.

Menurut Kuntowijoyo pilar sains profetik ada tiga, yaitu *amar ma'ruf* (emansipasi), *nahi munkar* (liberasi), dan *tu'minuna billah* (transedensi). Menurutnya emansipasi merupakan konsep yang dekat dengan sains yang berparadigma liberalisme, liberasi dekat dengan paradigma marxisme, dan transedensi dekat dengan pemahaman agama konservatif. Sains profetik berusaha untuk mengintegrasikan ketiganya yang sebelumnya cenderung terpisah. Dengan mengambil ide sains profetik ini, maka aktivitas pengabdian yang mengintegrasikan sains teknologi dengan Islam dapat

dipahami sebagai transformasi Islam ke dalam wilayah praksis keseharian masyarakat. Oleh karena itu aktivitas sosiolog agama yang berbasis integrasi sains sosial dengan Islam adalah aktivitas intelektual untuk memecahkan umat menghadapi masyarakat industri; masyarakat global, masyarakat perkotaan-pedesaan, serta masyarakat di era kontemporer.

Dalam pemahaman lain, pada hakikatnya sosiologi agama profetik adalah kajian sosiologi agama terapan. Asumsi dasar dari konsep ini adalah bahwa religiositas masyarakat dipengaruhi moda produksi subsistensi, sebagaimana berkembang dalam Marxisme. Artinya bahwa keberagaman masyarakat nelayan berbeda dengan keberagaman petani, atau berbeda dengan religiusitas pedagang dan seterusnya. Oleh karena itu kajian sosiologi agama harus masuk dalam berbagai bidang kehidupan masyarakat, seperti kajian sosiologi maritim, sosiologi pertanian dan sosiologi keseharian masyarakat lainnya dengan memberi ciri tebal pada perspektif yang menempatkan agama sebagai bagian yang tak terpisahkan dengan kehidupan keseharian masyarakat.

Pengembangan kajian sosiologi agama di Indonesia yang menyentuh keseharian masyarakat tersebut dapat memproduksi pengetahuan di bidang sosiologi agama yang khas menurut wilayah geografis dari kelompok masyarakat yang diteliti. Jika kajian sosiologi agama dengan fokus pada keseharian masyarakat ini ada di setiap Jurusan Sosiologi Agama di Indonesia dengan distingsi atau kekhasannya masing-masing, maka dapat diproduksi pengetahuan yang beragam, dan meningkatkan kontribusi perspektif sosiologi agama dalam kehidupan masyarakat di Indonesia.

PENUTUP

Paradigma keilmuan Sosiologi Agama yang berkembang di Indonesia, terutama di lingkungan perguruan tinggi agama islam pada dua dasawarsa terakhir, tidak dapat dilepaskan dari epistemologi “scientific cum doktrinair” (ilmiah agamis) yang menjadi dasar pengembangan studi agama-agama. Sosiologi agama berkembang sebagai bentuk keprihatinan tentang dikotomi; antara teoritisasi dan praksisasi keilmuan agama, antara normativitas dan historitas agama, antara idealisasi dan fungsionalisasi, dan antara agama sebagai keyakinan dan agama sebagai praksis kehidupan (Moh Damami 2019, 1).

Ranah kajian sosiologi agama Indonesia mencakup tiga hal, yaitu mengembangkan secara teoritis studi sosiologi agama, terutama dalam memahami tindakan sosial individu dan masyarakat dalam beragama, sosiologi agama mengkaji hubungan agama dengan berbagai kehidupan masyarakat yang sangat luas, seperti hubungan agama dengan kehidupan politik, dan mengkaji peran organisasi dan gerakan keagamaan dalam masyarakat.

Adapun dalam konteks Indonesia, wilayah kajian sosiologi agama dapat dibagi menjadi empat ranah kajian, yaitu, pertama, studi tentang ragam fenomena “world-view” para pemeluk agama, yang mempengaruhi dan menjadi basis bagi tindakan-tindakan sosial mereka, yang berada dalam struktur sosial masyarakat majemuk. Sosiolog agama juga mengkaji “alam pikiran keagamaan” atau pandangan-dunia kalangan agama lain, termasuk adanya kecenderungan “radikalisme” di sebagian tubuh kelompok ini, sehingga dapat mengetahui sekaligus memperkaya pemahaman mengenai alam pikiran para pemeluk agama di luar pemeluk mayoritas (muslim) di negeri yang majemuk ini. Kedua, sosiolog agama juga mengkaji berbagai aspek relasional antara agama dan bidang kehidupan masyarakat, seperti politik, ekonomi, pendidikan, kesehatan, kesejahteraan, sosial budaya, dan lain-lain. Ketiga, kajian yang menyangkut relasi sosial antar dan inter kelompok agama di Indonesia, baik yang bercorak konflik maupun integrasi dengan berbagai aspek faktual lain. Terakhir atau keempat,

sosiolog agama juga mengkaji gerakan-gerakan dan organisasi-organisasi keagamaan, yang cukup marak dan dinamik dalam kehidupan masyarakat Indonesia pada kurun terakhir, terkait isue radikalisme dan moderasi beragama.



BIBLIOGRAFI

- Ali, A. Mukti. 1965. *Ilmu Perbandingan Agama: Sebuah pembahasan tentang Methodos dan sistima*. Yogyakarta: Nida.
- Andrew Mckinnon. 2010. *The New Blackwell Companion to The Sociology of Religion*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Barbour, Ian G. 2006. *Isu dalam Sains dan Agama*. Diterjemahkan oleh Damayanti dan Ridwan. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.
- Bellah, Robert N. 2000. *Beyond Belief; Esei-esei tentang Agama di Dunia Modern*. Jakarta: Paramadina.
- Bielo, James S. 2015. *Anthropology of religion: The basics*. New York: Routledge.
- De Villiers, Etienne. 2009. "Religion, Theology and the Social Sciences in a Society in Transition." *HTS: Theological Studies* 60, no. 1: 103–124.
- Eller, Jack David. 2015. *Introducing Anthropology of Religion*. New York: Routledge.
- Engineer, Asghar Ali. 1999. *Islam dan Teologi Pembebasan*. Diterjemahkan oleh Agung Prihantoro. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Eriksen, Thomas Hylland. 2003. *Globalisation: Studies in Anthropology*. London: Pluto Press.
- Fajar Pramono Muhamad. 2017. *Sosiologi Agama Dalam Konteks Indonesia*. Ponorogo: Unida Gontor Press.
- Fansuri, Hamzah. 2014. *Sosiologi Indonesia: Diskursus Kekuasaan dan Reproduksi Pengetahuan*. Jakarta: LP3ES.
- Heru Nugroho, Arie Sujito, dan Ragil Wibawanto. 2019. "Membongkar delusi Subyek-Subyek Algoritmik Dalam masyarakat Digital, Prospek Emansipasi, Keadilan, dan Inklusi Sosial dalam 'Ruang Kecepatan.'" Dipresentasikan pada Dies Natalis Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Gadjah Mada ke-64, Yogyakarta.
- Hine, Christine. 2000. *Virtual Ethnography*. London: Sage.
- Jan Van Dijk. 1999. *Network Society, Social Aspect of Media*. Diterjemahkan oleh Leontine Spoorenberg. London: Sage Publications.
- Jurdi, Syarifuddin. 2008. "Sosiologi Islam Elaborasi Pemikiran Sosial Ibn Khaldun." *Yogyakarta: Sukses Offset*.
- Maulana, Amalia E. 2009. *Consumer Insights via Ethnography*. Jakarta: Erlangga.
- Max Weber. 1905. *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*. New York: Penguin.
- Mc Guire, Meredith. 1992. *Religion: The Social Context, Wadsworth*. California: Wadsworth Publishing Company.

- Moh Damami. 2019. "Format keilmuan 'Sosiologi Agama' (Perspectif Scientific Cum Doctrinair)." Dalam . Yogyakarta.
- Nasrullah, Rulli. 2017. *Etnografi Virtual Riset Komunikasi, Budaya dan Sosioteknologi di Internet*. Bandung: Simbiosis Rekatama Media.
- Permata, Ahmad Norma. 2000. "Metodologi Studi Agama." *Yogyakarta: Pustaka Pelajar*, 126–127.
- Rheingold, Howard. 1993. *The virtual Community: Homesteading on The Electronic Frontier*. Cambridge: MA: MIT Press.
- Sita Hidayah. 2012. "Antropologi Digital dan Hiperteks: Sebuah Eksplorasi Awal." *Jurnal Ranah 2*, no. 1.
- Soehadha, Moh. 2008. *Metodologi Penelitian Sosiologi Agama (Kualitatif)*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.
- . 2014. *Fakta dan Tanda Agama*. Yogyakarta: Diandra Pustaka Utama.
- . 2018. *Metode Penelitian Sosial Kualitatif untuk Studi Agama*. Yogyakarta: Suka Press.
- Turner, Bryan S. 2010. *The new Blackwell Companion to The Sociology of Religion*. West Sussex: Blacwell Publishin Ltd.
- Veegar, K. J. 1985. *Realitas Sosial: Refleksi Filsafat Sosial atas Hubungan Individu-Masyarakat dalam Cakrawala Sejarah Sosiologi*. Jakarta: PT. Gramedia.
- Vogt, Evon Zartman, dan William Armand Lessa. 1972. *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*. London: Harper & Row.
- Wach, Joachim. 1943. *Sociology of religion*. USA: The University of Chicago Press.



JURNAL SOSIOLOGI AGAMA

Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama dan Perubahan Sosial

Program Studi Sosiologi Agama, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta

