

FENOMENOLOGI DI PERSIMPANGAN: PERDEBATAN DALAM STUDI AGAMA

Yusroh Wahab

Dosen Prodi BSA Fak. Tarbiyah dan Dirasat Islamiyah UAD

Abstract

إن النظرية الفينومينولوجية لهوسيرل طريقة فلسفية عرضها ملاحظة الحقائق نظرا شعوريا بطريقة ريدوكسية. هناك ثلاث طرائق هي طريقة ريدوكسية فينومينولوجية بمعنى تنقيص التجارب و طريقة ريدوكسية حقيقية بمعنى نظر حقيقة الموضوع دون تقويمه, و طريقة ريدوكسية إلهية بمعنى تنقيص المعارف و علاقة الفاعل و المفعول.

نشأت النظرية الفينومينولوجية الدينية لتباعد الطرائق الضيقة القبلية التعليمية و لوصف التجارب الدينية وصفا دقيقا. ولذلك قسم جاميس ل. كوك ثلاث موضوعات في المجادلة الفينومينولوجية الدينية و هو استمرار فينومينولوجيا كعادة فلسفية و ارادة دينية و اشتراك العالم في علوم الدين اجتماعيا في المجتمع.

كان دونالد ويب يقوم على نقد الارادة الدينية لفان دير ليو و إيلياي و سمارت و يعتبر أنهم قد فعلوا دينية التعاليم الدينية. و أما مع كوتجيون فهو ينظر أن هناك مسألتان يفعلهما العالم في علوم الدين الأولى إنهم يتمسكون بعلومهم وهذا يتأثر على تفصيل الدراسات الدينية من دراسات أخرى في الجامعة, والثانية وصف الماديات الدينية و تفسيرها لدى المتمسكين بالدين فقط. ويقول جاميس ل. كوك إن الاستمرار الفلسفي من فينومينولوجيا الدينية ينبغي له أن يوضع في مصطلح الفاعل والمفعول أو يفهم بفهم سردي أم حوار.

Pendahuluan

Agama sebagai fenomena kemanusiaan universal telah banyak ditelaah oleh para ahli dengan berbagai pendekatan dan metodologi baik dari aspek teologis-normativistik¹ maupun antropologis-empirik-historis² sehingga menghasilkan perspektif agama yang bermacam-macam. Yang pertama bersifat partikularistik, reduksi individu terhadap agamanya dan mengakibatkan eksklusif, intoleran dan kurang kondusif. Yang kedua merupakan dinamika dalam menjalankan agamanya, bersifat empiris-historis bahkan melampaui batas kewenangan. Karena sifatnya yang partikularistik-reduksionis bahkan melampaui batas kewenangan, hal ini menimbulkan ketidakpuasan para ahli dan mereka berusaha mewujudkan pendekatan lain dalam studi agama, akhirnya muncullah pendekatan fenomenologi.³

Fenomenologi

Fenomenologi secara etimologis berasal dari kata fenomena dan logos.⁴ Fenomena diartikan sebagai gejala atau sesuatu yang menampakkan, hal-hal yang dapat disaksikan panca indra, dapat diterangkan dan dinilai secara ilmiah.⁵ Fenomena dipandang dari dua aspek, pertama, fenomena selalu “menunjuk ke luar” atau berhubungan dengan realitas di luar pikiran. Kedua, fenomena dari sudut kesadaran, karena selalu berada dalam kesadaran kita. Oleh karena

-
1. Disebut teologis-normatif karena sifatnya yang partikularistik dan menuntut komitmen dan dedikasi yang tinggi individu terhadap agamanya, cenderung akan melahirkan kesimpulan yang bersifat eksklusif dan sering intoleran terhadap agama lain, sehingga oleh para pengamat studi agama, pendekatan ini dianggap kurang kondusif dalam mengantarkan pemeluk agama tertentu dalam melihat rumah tangga pemeluk agama lain secara bersahabat, sejuk dan ramah. Lihat Abdullah, M. Amin, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 29-30.
 2. Disamping dinamika dan jasa pendekatan antropologis-empirik-historis yang sedemikian besar dalam memajukan studi agama, tetapi karena sifatnya yang empiric-historis seringkali telah jauh melewati batas kewenangnya.
 3. Fenomenologi sebagai perspektif teoritis atau pandangan filosofis yang berada di balik sebuah metodologi dimasukkan oleh Michael Crotty ke dalam epistemology konstruksionisme-interpretivisme yang muncul dalam kontradistingsi dengan positivisme dalam upaya memahami dan menjelaskan realitas manusia dan social. Lihat Charles J. Adams. "Foreword" dalam Martin, Richard C. (ed.) *Approaches to Islam in Religion Studies* (USA: the Astona Board of Regents, 1985), vii-x.
 4. fenomena berasal dari kata kerja Yunani "phainesthai", 'phainomai' yang berarti 'menampak' dan 'phainomenon' berarti 'yang menampak'. Sedangkan logos berarti ilmu.
 5. Lihat Purwadarminta WJS, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta, Balai Pustaka, 1984) 281.

itu, dalam memandang fenomena harus terlebih dahulu melihat penyaringan ratio, sehingga mendapatkan kesadaran yang murni. Fenomena ialah data, sejauh disadari dan sejauh masuk dalam pemahaman. Objek justru dalam relasi dengan kesadaran. Fenomena dapat diartikan yang menampakkan dirinya sendiri menurut adanya. Fenomena ada di depan kesadaran, disajikan pada kesadaran.⁶

Fenomenologi mengadakan refleksi tentang pengalaman langsung sejauh setiap tindakan secara intensional berhubungan dengan obyek. Oleh karena itu, fenomenologi mempelajari apa yang tampak atau menampakkan diri. Fenomenologi berpandangan bahwa hanya sebuah analisis kegiatan dan susunan kesadaran yang dapat memberikan pengertian tentang fenomena yang dialami. Fenomenologi menolak empirisme dan metode ilmiah yang dikembangkan oleh ilmu kealaman, dan merupakan metode atau fakta independen mengenai ilmu alamiah, ilmu social dan sejarah.

Dalam tradisi filsafat kontinental mulai Descartes, Kant dan Hegel, kata fenomena memperoleh modifikasi menjadi fenomenologi, kemudian menjadi tema filsafat yang berarti '*the thinking subject*' subyek yang berpikir.⁷ Fenomenologi sebagai studi filsafat dikembangkan di universitas-universitas Jerman sebelum perang dunia I, khususnya oleh Edmund Husserl, yang kemudian dilanjutkan oleh Martin Heidegger dan yang lainnya seperti Jean Paul Sartre.⁸ Namun, menurut Kockelmas, istilah fenomenologi digunakan pertama kali pada tahun 1765 dalam filsafat dan kadang-kadang disebut pula dalam tulisan-tulisan Kant, namun hanya melalui Hegel, makna teknis yang didefinisikan dengan baik tersebut dibangun.

Bagi Hegel, fenomenologi berkaitan dengan pengetahuan sebagaimana ia tampak kepada kesadaran, sebuah ilmu yang menggambarkan apa yang dipikirkan, dirasa dan diketahui oleh seseorang dalam kesadaran dan pengalamannya saat itu. Proses tersebut mengantarkan pada perkembangan kesadaran fenomenal melalui sains dan filsafat "menuju pengetahuan yang absolut tentang Yang Absolut". Filsafat Hegel memberikan dasar bagi studi agama nantinya. Dalam bukunya, *The Phenomenology of Spirit* (1806), Hegel mengembangkan tesis bahwa esensi dipahami melalui penyelidikan terhadap

6. Lihat Mudhofir, Ali. *Kamus Istilah Filsafat dan Ilmu*. (Yogyakarta:Gadjah Mada University Press, 2001) h. 251.

7. Ihde, Don. *Hermeneutic Phenomenology*, (USA, Northwestern University Press,Evanston, 1971),h. 3.

8. Munir, Misnal. *Aliran-aliran Utama Filsafat Barat Kontemporer* (Yogyakarta:Lima, 2008)h.89.

tampilan-tampilan dan perwujudan-perwujudan. Maksud Hegel adalah ingin memperlihatkan bagaimana ini mengantarkan kepada suatu pemahaman bahwa semua fenomena, dalam keberagamannya, berakar pada esensi atau kesatuan yang mendasar yakni spirit. Permainan tentang hubungan antara esensi dan manifestasi ini memberikan dasar bagi pemahaman tentang bagaimana agama, dalam keberagamannya, dan dapat dipahami sebagai entitas yang berbeda. Ia juga berdasarkan pada realitas transenden, yang tidak terpisah namun dapat dilihat dalam dunia, memberikan kepercayaan kepada pentingnya agama sebagai sebuah obyek studi karena kontribusi yang bisa diberikan kepada pengetahuan saintifik.⁹

Edmund Husserl¹⁰ (1859-1938) Dan Fenomenologi

Karena Husserl yang dianggap sebagai pelopor pengembangan fenomenologi, maka berikut sekilas tentang Husserl dan fenomenologinya. Filsafat Husserl sangat dipengaruhi oleh pemikiran Franz Brentano, terutama ajarannya tentang intensionalitas. Bagi Husserl, fenomenologi adalah ilmu yang fundamental dalam berfilsafat, ilmu tentang hakikat dan ilmu yang bersifat *a priori*. Bagi Husserl, fenomena mencakup *noumena*. Kesadaran baginya bersifat terbuka, yakni kesadaran akan sesuatu. Husserl menolak pandangan Hegel tentang relativisme fenomena budaya dan sejarah, namun ia menerima konsep formal fenomenologi Hegel serta menjadikannya dasar untuk perkembangan semua tipe fenomenologi.

Husserl menghadapi kenyataan bahwa dalam wacana filsafat dan psikologi di Jerman, fenomenologi yang dia kembangkan dipahami sebagai disiplin yang berada di bawah psikologi empiric. Ia mengajukan protes dengan menyatakan bahwa fenomenologi bukan sains yang berkepentingan dengan fakta atau realita dan hal-hal empiric. Namun hal tersebut tidak berarti, akhirnya ia menegaskan bahwa fenomenologi ingin dibakukan tidak sebagai sains tentang *essential being*, sebagai *eidetic sciences*, tujuannya adalah memantapkan pengetahuan tentang esensi dan benar-benar bukan fakta.¹¹

9. Dua orang lainnya ialah Cornelis P. Tiele dan Pierre D. Chantaple de la Saussaye yang dianggap sebagai *the founders of the study of religion*. Lihat Jacques Waardenburg (ed.) *Classical Approaches to the studies of religion* vol.1 (Paris Mouton-the Haque, 1973) 13-17.

10. Husserl, seorang keturunan Yahudi yang lahir di Moravia, Prossnitz tahun 1859.

11. Husserl, Edmund, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology* (New York: Collier Books, 1962), h.39

Pokok pikiran Husserl tentang fenomenologi adalah sebagai berikut :¹²

1. Fenomen adalah realitas sendiri (*realitas in se*) yang tampak.
2. Tidak ada batas antara subyek dengan realitas
3. Kesadaran bersifat intensional
4. Terdapat interaksi antara tindakan kesadaran (*noesis*) dengan obyek yang disadari (*noema*)

Fenomenologi pada Husserl merupakan suatu metode dalam filsafat yang bertujuan untuk mencari *Wessenschau* (melihat hakikat secara intuitif) dengan memakai metode reduksi. Ada tiga jenis reduksi yaitu :

1. *Reduksi fenomenologis*, yakni mereduksi pengalaman, sesuatu yang bersifat subjektif, menempatkan objek secara alamiah (*natural attitude*). Fenomen atau gejala yang menampak kepada subjek yang tidak secara nyata ada, tidak boleh diterima begitu saja. Subjek harus menempatkan hal-hal yang menampak yang dapat mempengaruhi subjek.
2. *Reduksi eidetic* (hakikat), yakni penilikan hakikat objek tanpa menilai, mereduksi seluruh pengetahuan tentang objek yang diselidiki yang diperoleh dari sumber lain atau semua teori dan hipotesis yang sudah ada. Subjek harus menempatkan segala sesuatu yang berkaitan dengan hakikat objek.
3. *Reduksi transcendental*, yakni mereduksi seluruh tradisi pengetahuan, eksistensi, hubungan subjek-objek. Subjek harus menempatkan dalam tanda kurung sesuatu yang berkaitan dengan hubungan antara subjek dan objek, sehingga subjek sampai pada kesadaran yang murni. Kesadaran yang murni tidak empiris, mengatasi segala pengalaman dan bersifat transcendental.

Husserl menggunakan *epoche* untuk menunda penilaian tentang sikap alami. Mereka berusaha mendistorsi pengandaian baik yang berasal dari teologi Kristen konvensional maupun ilmu positivistik dengan menggunakan metode empati, mereka bisa masuk ke dalam pengalaman pemeluk agama untuk mencapai pemahaman-mendalam (*verstehen*). Esensi fenomena 'muncul' pada orang yang mempersepsi fenomenologi Husserl. Esensi atau inti agama mewujudkan dirinya untuk para fenomenolog agama melalui sejarah tertentu dan data sosial, yang kemudian disusun menjadi kategori atau jenis. Teori agama sebagai esensi

12. Baca lebih lengkap di 'Understanding Phenomena : Key Ideas in The Philosophy of Edmund Husserl dalam Cox, James L, *A Guide to the Phenomenology of Religion*' (London: The Continuum International Publishing Group, 2006), 9-31.

dan manifestasi menjadi penting bagi penafsiran fenomenologis agama, dengan demikian meneguhkan masukan penting dari Husserl.

Yang paling penting dalam reduksi bukan persoalan penampakan obyek oleh subyek, tetapi yang lebih penting adalah bagaimana subyek memberikan interpretasi terhadap obyek selanjutnya. Fenomenologi Husserl mempengaruhi filsafat kontemporer secara mendalam terutama sekitar tahun 50-an. Dia bermaksud menjadikan fenomenologi sebagai suatu disiplin filosofis yang melukiskan segala bidang yang menyangkut pengalaman manusia.

Fenomenologi Agama

Kajian ilmiah tentang agama awalnya dapat dilacak pada akhir abad 19 dan awal ke-20, khususnya karena pengaruh Renaisans, dalam disiplin-disiplin keilmuan yang berbeda tekstual, bidang-bidang studi yang sedang muncul seperti antropologi, sosiologi, arkeologi, dan dalam bidang kelimuan yang dikenal sebagai *Religionswissenschaft* (sains agama). Tujuan utama dari kelimuan tersebut pada masa-masa awal adalah untuk memberikan deskripsi yang objektif, khususnya untuk komunitas akademis Barat, tentang berbagai aspek kehidupan beragama di seluruh dunia, biasanya untuk membuat perbandingan-perbandingan yang akan mendemonstrasikan superioritas budaya dan agama Barat ketimbang agama dan budaya dari belahan dunia yang lainnya. Para ilmuwan agama modern saat itu bersikukuh untuk membebaskan pendekatan dan disiplin mereka dari penyelidikan-penyelidikan pra-modern yang penuh dengan asumsi-asumsi dan penilaian-penilaian subjektif dan normatif, ketergantungan pada supranatural dan otoritas eksternal lainnya, serta kehilangan perhatian terhadap standar-standar pengetahuan objektif yang akurat. Namun, kajian agama awal mereka dibentuk oleh asumsi-asumsi, praduga-praduga, dan penilaian-penilaian apologetis, religius, politis dan ekonomi. Kajian komparatif terhadap agama lebih memaparkan superioritas agama dan budayanya sendiri, dan jarang melihat dan mengkajinya dari perspektif orang lain.

Misalnya, kajian awal tentang agama-agama “animistik”, yang dilakukan oleh “antropolog belakang meja”, seperti E. B. Taylor, mencoba menentukan perkembangan evolusioner mereka dengan satu pandangan untuk memaparkan watak “primitif” dari ritus-ritus dan keyakinan-keyakinan mereka. Selain itu, pendekatan dan metode penelitian agama yang digunakan mengadopsi pandangan positivistik tentang “fakta-fakta” empiris dan pengetahuan “objektif” yang bisa diamati. Para ilmuwan agama mengadopsi gagasan evolusi-nya Darwin dan menerapkannya pada bahasa, agama, budaya, dan isu-isu lainnya. Secara

tipikal, mereka mengorganisir data agama dalam suatu kerangka yang telah ditentukan sebelumnya, *unilinear*, yang dimulai dari tingkatan agama-agama primitif yang terendah, tidak berkembang dan berevolusi pada puncak monoteisme Barat khususnya Kristen.

Dalam kerangka ilmiah, manusia berevolusi melampaui semua agama hingga tahap perkembangan yang lebih tinggi yang ilmiah dan rasional. Pendekatannya bersifat sangat normatif, dengan menerapkan standar-standar mereka untuk membuat penilaian-penilaian ilmiah. Contoh, manusia berulang kali mengklaim bahwa mereka mempunyai “pengalaman-pengalaman tentang Tuhan”. Para psikolog agama berupaya menganalisa dan menjelaskan pengalaman-pengalaman tersebut dan fenomena-fenomena religius dengan penjelasan psikologis. Para sosiolog agama menjelaskannya dalam terma-terma kebutuhan, fungsi dan struktur sosial. Para filosof mengajukan pertanyaan-pertanyaan filosofis normatif.

Fenomenologi agama muncul berupaya untuk menjauhi pendekatan-pendekatan sempit, etnosentris dan normatif ini. Ia berupaya mendeskripsikan pengalaman-pengalaman agama seakurat mungkin. Dalam penggambaran, analisa dan interpretasi makna, ia berupaya untuk menunda penilaian tentang apa yang riil atau tidak riil dalam pengalaman orang lain. Ia berupaya menggambarkan, memahami dan berlaku adil kepada fenomena agama seperti yang muncul dalam pengalaman keberagamaan orang lain.

Fenomenologi agama muncul sebagai salah satu disiplin keilmuan dan pendekatan modern terhadap agama. Douglas Allen mendefinisikan fenomenologi agama dengan empat pengertian:¹³

1. Pertama, fenomenologi agama diartikan sebagai sebuah investigasi terhadap fenomena atau obyek, fakta dan peristiwa agama yang bisa diamati.
2. Kedua, Fenomenologi agama diartikan sebagai sebuah studi komparatif dan klasifikasi tipe-tipe fenomena agama yang berbeda. Pengertian ini berkembang di kalangan ilmuan Belanda, dari P. D. Chantepie de la Saussaye hingga sejarawan agama Skandinavia Geo Widengren dan Ake Hulthkrantz).
3. Ketiga, fenomenologi agama diartikan sebagai cabang, disiplin atau metode khusus dalam kajian agama. Fenomenologi agama dipengaruhi oleh fenomenologi filsafat. Pengertian ini diajukan oleh W. Brede Kristensen, Gerardus van der Leeuw, Joachim Wach, C. Jouco Bleeker, Mircea Eliade, Jacques Waardenburg.

13. Lihat Permata, Ahmad Norma. *Metodologi Studi Agama* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000). 126-127.

4. Keempat, ada ilmuan yang fenomenologi agamanya dipengaruhi oleh fenomenologi filsafat. Beberapa ilmuan, seperti Max Scheler dan Paul Ricoer, mengidentifikasi banyak karyanya dengan fenomenologi filsafat. Yang lainnya, seperti Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw dan Mircea Eliade, menggunakan metode filsafat dan dipengaruhi oleh filsafat fenomenologi. Ada juga pendekatan-pendekatan teologis berpengaruh yang menggunakan fenomenologi agama sebagai satu tingkatan dalam formulasi teologi, seperti Friedrich Schleiermacher, Paul Tillich dan Jean-Luc Marion.

Pengertian di atas sebenarnya masih bersifat umum, karena tidak memasukkan unsure khas pendekatan fenomenologi dalam kajian tersebut. Berikut pengertian fenomenologi agama yang diberikan oleh James L. Cox dengan menggunakan konsep Husserl, bahwa fenomenologi agama ialah sebuah metode yang menyesuaikan prosedur *epoche* (penundaan penilaian sebelumnya) dan *intuisi eidetis* (melihat ke dalam makna agama) dengan kajian terhadap beragam ekspresi simbolik yang direspon oleh orang-orang sebagai nilai yang tidak terbatas buat mereka.¹⁴

Menurut Richard C. Martin, fenomenologi agama diterapkan pada manifestasi agama melalui metode deskripsi murni, yakni pemikiran peneliti tentang nilai dan kebenaran data agama dengan penelitian yang secara sengaja ditangguhkan (*epoche*), obyek ditangkap esensinya (*eidetic vision*) yang terletak di belakang fenomena keagamaan.¹⁵ Dhavamony melihat fenomenologi agama tidak hanya merupakan deskripsi fenomena yang dipelajari dan tidak pula hakikat filosofis dari fenomena tersebut, sebab fenomenologi agama bersifat non-deskriptif atau normative, tetapi memberi makna lebih dalam suatu fenomena religius dalam manusia religius.¹⁶

14. Rahman, Fazlur. "Approaches to Islam in Religious, Review Essay. Dalam Richard Martin (ed.) *Approaches to Islam in Religious Studies*, 190. *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama*, alih bahasa Indonesia. Zakkiyuddin Baidhawi (Surakarta: muhammadiyah University Press, 2002

15. Ibid, 8.

16. Makna 'yang lebih dalam' tersebut membentuk hakikat fenomena, yakni hakikat empiris. Fenomenologi agama lebih dekat dengan filsafat agama daripada ilmu-ilmu manusia lainnya yang mempelajari fenomena religius, karena mempelajari fenomena religius dari aspeknya yang khas. Lihat Dhavamony, Mariasusai, *Fenomenologi Agama*. Alih bahasa Indonesia, Kelompok Studi Agama Driyakarsa (Yogyakarta: Kanisius, 2002), 43.

Kritik Terhadap Fenomenologi Agama

Cox membagi perdebatan fenomenologi agama ini menjadi tiga tema yaitu keberlangsungan fenomenologi sebagai tradisi filosofis, motif teologis, dan keterlibatan ilmuwan agama secara social dalam masyarakat.¹⁷

1. Kritik Gavin Flood tentang keberlangsungan fenomenologi sebagai sebuah tradisi filosofis

Gavin Flood mengkritisi keberlangsungan fenomenologi sebagai tradisi filosofis yang menjadi dasar pengembangan riset agama. Menurut Flood¹⁸ metode yang diperkenalkan para fenomenolog yang mencoba membatasi pengaruh bias-bias yang mungkin merusak, yang digambarkan oleh Kristensen dan Parrinder sebagai aplikasi dari teori-teori evolusioner kepada agama dan budaya, serta oleh Elliade dan Smart sebagai kecenderungan-kecenderungan reduksionistis dalam ilmu-ilmu social yang didasari pada teori filosofis yang memasukkan bias yang lebih dalam, namun lebih sederhana ke dalam cara suatu pengetahuan yang diperoleh dan diatur.

Dengan mengasumsikan pengalaman universal manusia pada jantung semua agama yang dipahami secara kognitif (intuisi) oleh 'subyek yang terpisah'. Para fenomenolog mengabaikan atau setidaknya memperkecil pentingnya konteks cultural, historis dan social. Disamping itu, 'keistimewaan epistemik' yang diberikan kepada periset tetap tersembunyi, karena ia menyembunyikan relasi kekuasaan antara periset dengan komunitas yang diteliti. Dengan melakukan pengurangan fenomenologi untuk menghilangkan semua tipe prasangka, ilmuwan agama secara paradoksal tetap mengontrol pengetahuan dan dengan demikian membuat aturan-aturan untuk menafsirkan fenomena keagamaan. Ini membuat fenomenologi rentan terhadap tuduhan bahwa ia sebenarnya menyebarkan satu metode untuk mempertahankan kekuasaan terhadap obyek kajian akademis, meskipun ada kesepakatan maya di kalangan fenomenolog bahwa pengalaman keagamaan personal mereka memberikan akses istimewa ke dalam pikiran seorang praktisi keagamaan. Klaim terakhir terhadap pandangan keagamaan ini, yang tidak terdapat pada ilmuwan lainnya, sangat kuat menyiratkan 'agenda teologis' di balik fenomenologi agama, dan kemudian menyebabkan ketegangan antara teologi dan kajian akademis tentang agama-agama.

17. Untuk mengetahui lebih lengkap tentang perdebatan tersebut, baca Cox. *A guide* h.215-233.

18. *Ibid*,h. 214-215

Menurut Flood, masalah fenomenologi agama warisan Husserl, adalah hasil dari penekanan Husserl pada ego transendental atau subyek menyatu. Bagi Husserl, subyek menyatu adalah pada waktu yang sama dan universal, beroperasi di bawah keterbatasan individu, tapi memiliki semacam rasionalitas universal yang menggabungkan resepsi pasif dari data dunia dengan pemesanan aktif mereka ke dalam pola-pola koheren.

Flood melihat dalam tulisan-tulisan Eliade, bahwa pengalaman yang suci merupakan pengalaman religius individu dalam situasi tertentu, tetapi pada saat yang sama membuat struktur kesadaran religius secara umum. Penerapan analisis kesadaran Husserl untuk studi agama telah mengakibatkan penekanan yang berlebihan di antara para fenomenolog dalam keadaan subyektif, dengan menyampaikan pengalaman nomena, iman atau pencerahan batin. Menurut Flood, ini jelas dalam kasus Eliade, tetapi juga dapat ditelusuri lewat karya Joachim Wach, Otto dan Schleiermacher, bahwa agama didefinisikan sebagai kecemasan afektif subyek.

Bagi Flood, ternyata studi agama merupakan studi tentang struktur kesadaran religious dengan mengorbankan apa yang dia sebut kinerja intersubyektif, yang berarti mempelajari struktur tindakan keagamaan seperti ritual atau narasi. Dia berpendapat bahwa agama adalah struktur ritual dan narasi kinerja yang utama dalam transmisi tradisi dari generasi ke generasi dan tidak ada pengalaman pribadi atau keadaan sadar. Sebagai contoh dalam tarian kepemilikan di Kerala India, apa yang penting bagi seorang sarjana agama untuk mengerti adalah intersubyektif menyetujui kinerja narasi, dan bukan keadaan batin kesadaran penari yang kerasukan. Fenomenologi agama melewatkan hal ini karena sesuai dengan gagasan Husserl yang mengasumsikan universalitas subjek rasional melalui objektifikasi, yang memiliki akses kebenaran eksternal menuju sudut pandang sejarah dan budaya tertentu.

Resolusi Flood terhadap problem fenomenologi agama mewarisi ide Husserl yang tersirat dalam gagasan performa intersubyektif, yang kemudian dalam bukunya ia menghubungkan dengan karya Mikhail Bakhtin, seorang ahli filsafat bahasa dan sastra dari Rusia, terutama konsep Bakhtin konsep tentang *dialogisme*¹⁹, *utterance (mengeluarkan perasaan)*²⁰ dan *heteroglossia*²¹

19. *Dialogisme* adalah disiplin memahami keterkaitan antara ucapan-ucapan; meskipun tidak akan ada ucapan tanpa terkaitan dengan orang lain

20. *Utterance*, didefinisikan oleh Flood sebagai tindakan pengucapan yang terjadi dalam bahasa sosial, budaya dan situasi historis tertentu.

21. *Heteroglossia* atau keragaman tanpa batas dan fragmentasi diskursus. Memahami peristiwa melalui pengungkapan makna secara bertahap, bahwa wacana diterangkan dalam aktivitas dialog.

Flood menjelaskan bahwa bagi Bakhtin diri adalah murni dibangun dalam hubungan dan itulah hubungan, bukan ego transendental Husserl yang menentukan batasan-batasan pengertian. Flood mengidentifikasi bahwa ini terkait dengan konsep intertekstualitas dalam semua teks, seperti mosaik yang mencerminkan teks-teks lain dan mengubahnya. Ide-ide dari keragaman bahasa dan intertekstualitas ada dalam konsep *heteroglossia*.

Akhirnya, Flood menyebut studi agama yang dialogis berdasarkan bahasa, sifat kontekstual penelitian dan dialog dengan diri. Ini memastikan bahwa studi agama akan dilakukan dalam etika kepekaan pada hubungan kekuasaan, karena hal ini menghilangkan hak istimewa epistemis para peneliti yang diberikan oleh fenomenologi agama tradisional.

Selain itu, dialog kepada diri sendiri mengatasi dikotomi subyek-obyek dari fenomenologi klasik dengan membangun pemahaman melalui interaksi antara partisipan sesuai situasinya. Flood menyimpulkan bahwa *dialogisme* dimengerti dalam istilah-istilah ini seperti digambarkan dalam dialogisme Bakhtinian dan antropologi linguistik, menyediakan koherensi dan program penelitian ke depan dalam studi agama. Kontribusi utama Flood dalam perdebatan studi agama telah merubah kelangsungan hidup fenomenologi sebagai tradisi filosofis yang dapat dilakukan dalam penelitian agama.

Metode-metode yang diperkenalkan oleh para fenomenolog, berusaha membatasi pengaruh bias yang secara potensial mengganggu. Hal ini digambarkan oleh Kristensen dan Parrinder sebagai penerapan teori evolusi agama dan kebudayaan, dan oleh Eliade dan Smart sebagai kecenderungan reduksionistik dalam ilmu-ilmu sosial, telah ditunjukkan Flood, yang didasarkan pada teori filosofis yang memperkenalkan lebih dalam, tapi lebih halus, dan bias pengetahuan diperoleh dan diorganisir. Dengan mendudukan pengalaman manusia universal pada inti semua agama yang dibisikkan oleh subyek terisolasi, maka fenomenolog mengabaikan atau paling tidak meminimalkan pentingnya konteks sosial, sejarah dan budaya yang dilokalisasi.

2. Kritik Donald Wiebe terhadap motif teologis Van der Leeuw, Eliade dan Smart²²

Wiebe menganggap ketiga tokoh ini telah melakukan teologisasi terhadap kajian akademis tentang agama-agama. Van der Leeuw bersikukuh bahwa setiap ilmuwan mesti berangkat dari sebuah orientasi cultural terhadap

22. Ibid, h. 218-225

kehidupan, yang sangat serupa dengan posisi keyakinan pribadi, dan menegaskan bahwa karena ilmuwan disituasikan dalam sebuah konteks khusus, maka aktivitas ilmiahnya tidak dapat dipisahkan dari ‘pencarian religio-kultural’ ilmuwan itu sendiri. Menurut Wiebe, dalam hal ini Leeuw bersifat kekanakan-kanakan dan menyesatkan, karena pandangan tersebut mencegah bias-bias peneliti dari keadaan dikenali dan diklarifikasi secara kritis-ilmiah. Argumen ini menghancurkan tujuan akademis yang didukungnya, tepatnya karena ia mengabaikan perbedaan-perbedaan antara agama dan kajian ilmiah akademis tentang agama. Ini berarti bahwa Leeuw mencoba memindahkan tradisi Belanda yang telah dimulai oleh Chantepie de la Saussaye dan C.P Tiele melampaui teologi, bahkan sebenarnya melakukan kebalikannya dengan mengarahkannya kembali kepada teologi.

Singkatnya, konsep terhadap fenomenologi agamanya Leeuw didasarkan pada asumsi bahwa pendekatan fenomenologisnya didasari pada sejumlah penilaian dan asumsi teologis dan metafisis, seringkali bersifat subyektif dan begitu spekulatif, mengabaikan konteks cultural dan historis dari fenomena agama dan kurang bernilai bagi riset yang berbasis empiris.

Wiebe menyerang metode hermeneutikanya Elliade yang disebutnya sebagai sebuah upaya untuk memulihkan kembali nilai-nilai dan makna-makna transenden yang telah ditinggalkan yang pernah diberikan kepada para penganutnya oleh tradisi itu. Pandangan ini didukung oleh penegasan Elliade bahwa bentuk-bentuk agama kuno dan primitive adalah paradigmatic bagi kehidupan agama secara umum karena mereka mengungkap situasi-situasi eksistensial fundamental yang secara langsung relevan dengan manusia modern. Wiebe melihat minat Elliade dalam tradisi kuno dan primitive tidak berangkat dari satu penelitian ilmiah terhadap kajian agama dan karenanya, distorsi kebenaran tentang agama. Wiebe beranggapan bahwa posisi anti-reduksionistikk-nya Elliade menyembunyikan ‘agenda teologis yang terselubung’. Untuk mendukung hal itu, ia mengutip pandangan Elliade bahwa dengan menafsirkan agama secara religious, ilmuwan memberikan kontribusi kepada ‘penyelamatan’ ‘manusia modern’. Pengetahuan tentang agama menjadi pengetahuan religious yang dalam pandangan Wiebe mengkonfirmasi metode hermeneutic Elliade ‘tidak bias dibedakan dari religio-teologis.’²³

Baik Leeuw maupun Elliade menegaskan bahwa seorang yang religious mengakui adanya kekuatan transenden atau realitas yang supranatural sebagai

23. Ibid, h. 218-219

sumber pengalaman keagamaan manusia. Mereka menegaskan bahwa ini benar buat orang beriman, bahkan mereka melampaui pernyataan ini dengan menegaskan bahwa yang transenden membentuk satu realitas ontologism, yang dalam sebagian hal, ilmuwan mesti mengalaminya secara personal jika pemahaman yang murni tentang agama ingin dicapai atau dikomunikasikan. Dengan begitu, Leeuw dan Eliade rentan pada tuduhan bahwa fenomenologi mereka serupa dengan teologi agama.²⁴

Menurut Wiebe, gagasan Smart ketika dianalisis secara hati-hati memunculkan asumsi teologis yang sama di balik fenomenologi agama. Ini tampak jelas pada penolakannya untuk mengikuti posisi 'ateisme metodologis' nya Peter Berger karena alasan bahwa itu mungkin bias menyakiti komunitas beriman. Smart bersikukuh pada pandangan bahwa 'mempelajari agama' dan 'merasakan kekuatan yang hidup dari agama' tidak hanya bias berjalan bersama, tetapi 'mesti berjalan bersama jika kajian tentang agama diharapkan bisa masuk ke dalam era baru yang menjanjikan. Pendapat Smart ini lebih mungkin memasuki kajian religio-teologis tentang agama yang darinya kajian ilmiah tentang agama yang pertama kali muncul. Wiebe menyelidiki agama yang ia anggap deskripsi ambigu Smart karena memasukkan pertanyaan tentang kebenaran agama, yang melampaui kepentingan-kepentingan ilmiah, meskipun Smart mengatakan bahwa kajian agama sangat berbeda dari teologi. Dengan mengangkat isu tentang kebenaran agama, Smart sebenarnya membangun kembali ikatan-ikatan awal antara kajian akademis tentang agama dan kesalehan. Kembalinya Smart kepada perspektif teologis, menurut Wiebe ditegaskan oleh caranya menghadapi *epoche* (pengurangan). Apa yang disebut Smart dengan 'pengurangan ekspresi' memberikan ruang bagi ilmuwan untuk memasukkan ke dalam penilaian-penilaian yang ditunda itu perasaan-perasaan yang diekspresikan oleh para penganut agama, tanpa mendukung atau mengabsahkan perasaan-perasaan itu. Jika ilmuwan agama bertujuan tidak hanya memperoleh pengetahuan tentang agama-agama, namun juga mengungkapkan keyakinannya tentang nilai-nilai dan sentimen-sentimen keagamaan, maka sesuatu yang lebih dari pengetahuan agama akan terkandung, jika bukan teologi, setidaknya metafisika.²⁵

24. Ibid., h. 219

25. Ibid., h. 220

3. Keterlibatan ilmuwan agama secara sosial dalam masyarakat²⁶

McCutcheon berpandangan bahwa ada dua masalah yang dilakukan oleh ilmuwan agama. Pertama, mereka bersikukuh pada otonomi disiplin keilmuan mereka, dan ini mempengaruhi tindakan pemisahan kajian-kajian agama secara kelembagaan dari disiplin-disiplin ilmu lainnya di universitas. Dengan menentukan fokus agama sebagai yang tidak bias diketahui, non-historis, suci-transenden, Eliade dan para fenomenolog lain telah melepaskan hak-haknya untuk membuat komentar-komentar tentang isu-isu sosial dan politik. Ini muncul tidak hanya dari teologisasi studi agama, namun dari asumsi yang dinyatakan secara jelas oleh Eliade, bahwa apa yang religius itu baik, sehat, positif dan menyelamatkan. Ilmuwan yang beranggapan seperti itu berarti telah kehilangan kapasitas kritis untuk mengomentari realitas sosial dari agama sebagai faktor yang berkontribusi pada berbagai macam tindakan manusia, baik positif maupun negatif, termasuk hubungan antara agama dan kekerasan.

Kedua, deskripsi data agama dan tawaran interpretasi hanya dalam cara-cara yang bias diafirmasi oleh orang beriman saja. McCutcheon menyamakan metode ini dengan "otobiografi refleksif" yang mereduksi peran ilmuwan hanya sebagai reporter yang mengulang klaim-klaim insider yang kurang penting. Teori bahwa jantung agama adalah "keimanan personal", "supranatural", "suci" atau "transenden" membawa kepada tafsiran agama yang sangat individualistis yang, menurut McCutcheon, terletak pada akar perbedaan problematis antara agama dan dunia (sekular). Dikotomi agama-sekular ini didasari pada asumsi bahwa agama milik ruang privat.

Agama, menurut McCutcheon, dijelaskan sebagai variabel bebas yang menempati ruang bersih bagi pandangan moral yang pribadi dan murni, yang menentang dan menyelamatkan dunia publik politik dan ekonomi yang berantakan. Tantangan ilmuwan agama sekarang ini apakah mereka akan menerima peran publik atau tidak? Peran publik di sini bukanlah keterlibatan praktis dengan isu-isu sosial dan politik, namun sebagai seorang kritikus yang membuka tabir "mekanisme kekuasaan dan kontrol". Ini diterapkan pertama kali pada cara dimana agama-agama dipelajari, dan merujuk kepada pengujian-diri yang kritis terhadap metode dan teori dan studi agama. Di ruang publik, ilmuwan mempertanyakan "bukti-bukti diri", mengangkat "kebebasan intelektual" dan, dengan bekerjasama dalam cara lintas-disiplin dengan ilmuwan-ilmuan lain yang menggunakan metode yang diambil dari bidang studi mereka,

26. Diskusi lebih lanjut tentang hal ini, *ibid.* h. 225-231

mengidentifikasi strategi-strategi ideologis yang menghomogenisasi dan yang begitu penting bagi pembentukan dan pengaturan komunitas manusia.

McCutcheon menyebut peran ini dengan "kritik budaya" (*cultural criticism*). Sedangkan di sisi lain, David Chidester, yang tidak mengkonfrontasi secara langsung masalah ilmuwan agama yang terlibat secara sosial, memaparkan bahwa konteks-konteks sosial, historis dan politik dalam kajian agama mempengaruhi tafsiran ilmiah dan menetapkan kategorikategori yang melaluinya tafsiran-tafsiran tersebut disaring. Ia menggarisbawahi fakta bahwa kajian agama kelihatan sangat berbeda ketika dilihat dari perspektif kelompok terpinggirkan ketimbang dari dalam struktur kekuasaan akademis yang berlaku di universitas-universitas Barat. Ia memperlihatkan bahwa temuan-temuan dari "ahli agama perbandingan" menjadi alat yang berpengaruh bagi kolonialisme untuk memaparkan dan melakukan "kontrol lokal" dengan membentuk wacana tentang orang lain yang memperkuat kebijakan kolonial. Sikap-sikap terhadap penduduk asli berubah, dari tidak memiliki agama, menganut agama kuno, hingga kepada agama yang tidak bisa disamakan dengan agama Barat. Dalam masing-masing kasus, interpretasi-interpretasi ini adalah untuk melayani kepentingan kolonial. Untuk itu, menurut Chidester, kita tidak bisa memahami penciptaan kategori "agama" di luar konteks kolonial di mana relasi kekuasaan dipasang dan diperkuat oleh konstruksi ideologis tentang "the other". Berdasarkan alur penalaran ini, agama sebagai temuan Kristen-Barat seharusnya dipahami bukan sebagai kesalahan fenomenologis dalam formasi kategori, namun sebagai hasil dari kategori-kategori kekuasaan yang nyata-historis dan terinspirasi secara kolonial: tinggi dan rendah, beradab dan primitif, pusat dan pinggiran.

Respon James L.Cox Terhadap Perdebatan ²⁷

Menurut Cox, debat tentang kesinambungan filosofis dari fenomenologi agama seharusnya diletakkan dalam istilah subjek-objek, atau apakah mereka harus dipahami secara naratif atau dialogis. Dalam hal ini, kontribusi Flood berasal dari penekanan pada pemasukan perspektif komunitas beriman ke dalam tafsiran yang diberikan ilmuwan tentang komunitas beriman itu. Flood berupaya melampaui ini dengan menegaskan bahwa empati sebenarnya mengabadikan perbedaan antara subyek dan obyek. Dalam pandangan Cox, selama aturan-aturan yang digunakan oleh riset akademis diterapkan, hal terbaik

27. Ibid, h.233-242

yang bisa dicapai oleh ilmuwan adalah sejenis empati radikal, yang berakar pada refleksi diri, namun yang mengakui pembedaan fundamental antara “diri” (peneliti) dan “yang lain” (objek penelitian). Fakta ini tidak menghalangi dialog karena ilmuwan mesti berjalan menurut komitmen yang jelas terhadap rasionalitas ilmiah, yang berjalan berdampingan dengan komitmen keagamaan dari komunitas yang diteliti oleh ilmuwan. Cox mengikuti pemakaian *epoché* yang diterapkan secara longgar, dengan mengadopsi posisi refleksi-diri, dan komitmen pada pelibatan komunitas dalam setiap tafsiran yang diberikan, sehingga fenomena dapat dimungkinkan untuk berbicara buat dirinya. Dengan cara ini, tugas interpretasi berasal dari kombinasi antara refleksi-diri yang ilmiah dan empati.

Berkenaan dengan debat yang kedua, Cox mengatakan bahwa studi agama mencakup teologi sebagai bagian dari wilayah kajiannya. Teolog, setidaknya dalam satu definisi merupakan praktisi. Mereka mempelajari, menganalisa, dan menafsirkan secara umum dalam satu tradisi, makna dari apa yang dipertahankan tradisi. Ilmuwan agama menganggap teologi sebagai cara-cara di mana sebagian komunitas merefleksikan realitas alternatifnya. Dengan kata lain, teologi, seperti ritual, moralitas, mitos, kitab suci, komunitas, hukum dan seni, membentuk bagian dari data yang dijadikan sandaran bagi aktivitas kajian agama. Ini bukanlah menegaskan satu posisi superioritas, namun hanya menentukan peran-peran. Untuk alasan inilah, Cox menentang upaya-upaya untuk mendorong kajian agama masuk ke dalam teologi secara definisi atau menempatkannya dalam kajian budaya. Cox tetap tidak yakin dengan argumen-argumen yang diberikan Wiebe dan Fitzgerald dan menangkal bahwa apa yang kita lakukan dalam kajian fenomenologis tentang agama, sebagai analisis dan interpretasi terhadap komunitas yang melembagakan perilaku di seputar realitas alternatif yang dipercaya, berkaitan erat dengan apa yang dilakukan dalam ilmu-ilmu sosial, dan tidak sama dengan ilmu sosial lainnya. Kajian agama, dalam pandangannya, hidup bersandingan dengan jurusan teologi di universitas sebagai sebuah peristiwa sejarah, dan bukan, seperti yang dikatakan anti-agama gelombang baru, dan sebagai bagian dari komitmen ideologis yang mendalam kepada satu rujukan transenden. Berdasarkan alur pemikiran ini, adalah mungkin setia terhadap posisi fenomenologi klasik bahwa kajian agama bisa non-teologis dan non-reduktif kepada ilmu sosial apa pun.

Berkenaan dengan isu keterlibatan ilmuwan agama terhadap masalah sosial, Cox setuju dengan McCutcheon bahwa seorang ilmuwan agama perlu memainkan peran publik, dalam arti “sebagai kritikus, bukan pengurus”. Sebagai seorang yang mempunyai kemampuan dan keterampilan untuk menganalisa

konteks-konteks agama, ilmuwan mesti memikul tanggung jawab untuk menerapkan ini terhadap isu-isu penting yang mempengaruhi masyarakat. Ini berarti bahwa peran ilmuwan sebagai kritik publik tidak pernah terjadi dalam satu cara yang terlepas dari konteks sosial. Di sini peran ilmuwan selain mendeskripsikan proses-proses sosial yang berasal dari lembaga-lembaga kekuasaan, baik agama maupun sekuler, dan mengidentifikasi pengaruh-pengaruh apa yang diberikan proses-proses ini kepada agama dan pengalaman spiritual dalam konteks kontemporer, juga menghapus praktik-praktik berbahaya di dalam komunitas itu. Dengan cara ini, ilmuwan mungkin mengungkap struktur-struktur kekuasaan yang menghancurkan agama melalui proses radikalasi individual, dan pada saat yang sama mungkin menemukan jenis otoritas yang berbeda berdasarkan pada kepentingan-kepentingan politik dan ekonomi yang kuat. Dengan menafsirkan agama sebagai transmisi otoritatif terhadap tradisi dalam konteks-konteks sosial, ilmuwan agama diberikan metode analisis agar bisa menawarkan satu komentar dan publik tercerahkan dengan memberikan kritik sosial yang tajam.

Penutup

Cox berusaha menunjukkan bagaimana pengaruh filsafat, teologi dan ilmu-ilmu sosial telah memainkan peran formatif dalam pemikiran tokoh-tokoh kunci dalam fenomenologi agama. Cox mencatat bahwa sarjana tidak setuju mengenai analisis Husserl tentang kesadaran yang langsung dipengaruhi fenomenologi agama, tetapi dia berpendapat bahwa masalah epistemologis digariskan oleh Husserl, berdasarkan dikotomi subyek-obyek yang menetapkan parameter yang di dalamnya para fenomenolog agama telah mendekati subyek mereka.

Menurut Cox, agama mesti dipelajari sebagai sebuah ekspresi sosial dan kultural dengan konteks-konteks historis, geografis, politik dan ekonomi. Dimensi-dimensi Smart dapat digunakan, namun tanpa membawa gagasan esensialnya tentang agama sebagai sesuatu yang difokuskan secara transendental. Kita bisa juga mendukung pendekatan polimetodis dengan menggunakan semua ilmu pengetahuan manusia untuk memahami bagaimana tradisi-tradisi ditransmisikan secara otoritatif dalam berbagai macam masyarakat dan bagaimana ini diperkuat dalam mitos, ritual, doktrin, pranata hukum, ekspresi artistik, dan testimony kaum beriman, termasuk keadaan seperti kemasukan ruh dan keluar dari pengalaman fisik.

Agama sebagai mata rantai tradisi otoritatif menyiratkan bahwa agama-agama perlu dipahami sebagai agama, bukan karena mereka percaya atau

tidak percaya kepada Tuhan, spirit atau sebagian bentuk transenden, namun karena kepercayaan mereka mentransmisikan dan memperkuat otoritas tradisi. Agama sebagai transmisi tradisi otoritatif memberikan kepada kita satu jalan untuk mempelajari agama tanpa memasukkan agenda teologis, sembari memberikan ruang untuk berbagai perspektif yang utuh, termasuk kritik-kritik post-modern atau post-kolonial. Selain itu, pendekatan-pendekatan baru dalam kajian agama mesti memisahkan agama dan kesucian Tuhan, kekuatan-kekuatan yang transenden, besar atau kuat. Ini akan membebaskan agama dari teologi dan memungkinkan pemisahan yang jelas antara analisis-analisis akademis dan konfensional.

Daftar Pustaka

- Abdullah, M.Amin, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas* (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 1996), 29-30.
- Allen, Douglas, "Phenomenology of Religion" dalam *The Routledge Companion to the Study of Religion*, London and New York: Routledge, 2005
- Cox, James L., *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*, New York: T & T Clark International, London: The Continuum International Publishing Group, 2006, 9-31. 209-243.
- , *Expressing the Sacred: An Introduction to the Phenomenology of Religion*, Harare: University of Zimbabwe Publications, 1996
- Dhavamony, Mariasusai, *Fenomenologi Agama*. Alih bahasa Indonesia, Kelompok Studi Agama Driyakarsa (Yogyakarta: Kanisius, 2002), 43.
- Husserl, Edmund, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*. New York: Collier Books, 1962, h.39
- Ihde, Don. *Hermeneutic Phenomenology*, USA, Northwestern University Press, Evanston, 1971, h. 3.
- Martin, Richard C. *Approaches to Islam in Religious Studies*, alih bahasa

Indonesia. *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama*, Zakiyuddin Baidhawi (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2002), 8.

Mudhofir, Ali. *Kamus Istilah Filsafat dan Ilmu*. Yogyakarta; Gadjah Mada University Press, 2001. h. 251.

Munir, Misnal. *Aliran-aliran Utama Filsafat Barat Kontemporer*. Yogyakarta: Lima, 2008. h. 89.

Permata, Ahmad Norma. *Metodologi Studi Agama*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000. 126-127.

Purwadarminta, W.J.S. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta, Balai Pustaka, 1984. 281.

Waardenburg, Jacques (ed.) *Classical Approaches to the studies of religion* vol. 1 (Paris Mouton-the Haque, 1973) 13-17.