

Haqqul Yaqin

UIN Sunan Ampel Surabaya

haqqulyaqin@uinsby.ac.id

Abstract

In practice, religion is a phenomenon associated with many dimensions, including social dimensions. Essentially, religion is something with any social aspect rather than something pure individual. Hence it can be said that there is an inevitable connection between religion as a social phenomenon and many aspects of people's life. Religion can also be said to be inseparable from the influences of the community context in which religion develops. These influences can then be carried over the tradition and it is not uncommon to find the content of the interpretation of the teachings religion already contains certain political interests. The statement that religion is a giving phenomenon illustrated the existence of religion cannot be separated from the influence of the reality around it. Often the practices of life in one society are developed from religious doctrines and then adapted to the cultural environment. The encounter between religious doctrine and cultural reality is clearly seen in the practice of religious rituals. This phenomenon then raises a variant of religious practice that is identified with the nature of the locality of a community. From this perspective, the urgency of locality must also be taken into account as an instrument in building a cohesive and congruent research plan.

Keywords: Urgency, Locality, Religion

Abstrak

Dalam praktiknya, agama merupakan fenomena yang terkait dengan banyak dimensi, termasuk dimensi sosial. Secara esensial, agama lebih merupakan sesuatu yang beraspek sosial daripada sesuatu yang murni individual. Karenanya dapat dikatakan bahwa ada kaitan yang tak terhindarkan antara agama sebagai salah satu fenomena sosial dengan banyak aspek kehidupan masyarakat. Agama juga dapat dikatakan tidak dapat lepas dari pengaruh-pengaruh konteks masyarakat di mana agama tersebut berkembang. Pengaruh-pengaruh tersebut lalu dapat terbawa dalam tradisi dan tidak jarang ditemukan bahwa isi interpretasi ajaran agama sudah mengandung tendensi kepentingan politik tertentu. Pernyataan bahwa agama merupakan satu fenomena memberikan gambaran bahwa keberadaan agama tidak lepas dari pengaruh realitas di sekelilingnya. Seringkali praktik-praktik kehidupan pada satu masyarakat dikembangkan dari doktrin ajaran agama dan kemudian disesuaikan dengan lingkungan budaya. Pertemuan antara doktrin agama dan realitas budaya terlihat sangat jelas dalam praktik ritual agama. Fenomena ini kemudian memunculkan varian praktik agama yang diidentikkan dengan sifat lokalitas suatu komunitas. Dari perspektif ini urgensi lokalitas harus juga diperhitungkan sebagai salah satu instrumen dalam membangun rencana penelitian yang kohesif dan kongruen.

Kata Kunci: Urgensi, Lokalitas, Keagamaan

PENDAHULUAN

Tidak diragukan lagi bahwa masuknya Islam di Jawa, telah melahirkan banyak spekulasi keilmuan dan menampilkan analisis-analisis historis yang sangat bervariasi. Berbagai pendekatan dan perspektif yang telah diajukan menjadikan Islam sebagai objek penelitian yang terus menuai pro dan kontra. Sejumlah temuan dan penelitian dengan varian preposisi, argumen, dan teori yang diajukan para ahli di seputar tema ini dapat dipastikan akan terus menjadi pembahasan para peneliti seterusnya.

Dengan tetap memperhatikan wacana dan perdebatan yang berlangsung di atas, satu argumen penting yang patut dikemukakan bahwa proses Islamisasi di Tanah Jawa mestinya juga memberikan penekanan pada perspektif lokal. Artinya proses islamisasi dan intensifikasi pembentukan identitas dan tradisi Islam di Nusantara juga harus memperhitungkan historiografi lokal. Hal ini karena masyarakat Muslim lokal juga memiliki jaringan kesadaran kolektif (*networks of collective memory*) tentang proses islamisasi yang berlangsung dalam masyarakat mereka yang kemudian terekam dalam berbagai historiografi lokal.¹

Rolf menegaskan – seperti dikutip oleh Azyumardi Azra – bahwa ada keinginan kuat di kalangan para sarjana Barat sejak masa penjajahan hingga saat ini untuk secara konseptual mengurangi tempat dan peran Islam di kalangan masyarakat Muslim Kepulauan Melayu-Indonesia. Sehingga Islam cenderung dilihat sebagai fenomena yang periferial dan tidak mengakar secara sempurna di negeri ini.² Tidak heran kalau di kemudian hari ditemukan fakta-fakta tentang motif penelitian yang tidak didasarkan pada *curiosity* ilmiah, tapi lebih didorong oleh preskripsi-preskripsi kolonialisme.³

¹ Azyumardi Azra, *Islam Nusantara, Jaringan Global dan Lokal* (Bandung: Mizan, 2002), 15

² Menurut Azyumardi kecenderungan tersebut bisa dilihat dalam karya Snouck Hurgronje, *The Achehnese*, yang merupakan kajian tentang agama dan sistem sosial masyarakat Aceh. Karya tersebut mereduksi Islam dengan membuat perbedaan fundamental antara Islam dan adat sekalipun antara keduanya tak mesti selalu bertentangan. Selain itu karya Geertz, *Islam of Java*, juga mencerminkan penolakannya untuk mengakui Islam dalam ekspresi dan aktualisasi kebudayaan masyarakat Jawa. Dia membuat pembelahan-pembelahan sosiologis yang sangat populer: *santri*, *abangan*, dan *priayi*. *Ibid*, 17-18.

³ Dugaan ini bisa dilihat pada karya Edward Said, *Orientalism*. Sekalipun Said sendiri banyak mendapatkan kritik dan dianggap terlalu simplistik.

Konteks Lokalitas

Pentingnya lokalitas dalam memahami Islam didasarkan pada pertimbangan bahwa tingkat penerimaan masyarakat terhadap datangnya Islam di Jawa tidak hanya bergantung pada rentang waktu pengenalannya, akan tetapi terdapat sisi lain yang juga memiliki peran signifikan, salah satunya adalah budaya lokal. Sebagai negara kepulauan, tidak mungkin mengurai keragaman Indonesia hanya pada aspek distribusi geografis penduduknya, tapi juga harus memberikan perhatian pada ekspresi sosial-kultural, ekonomi, dan politik. Fakta multikultur masyarakat di Indonesia tidak mungkin dipahami dengan pendekatan monoteori.

Asumsi di atas memberikan penekanan bahwa masyarakat (Jawa) tidak sekedar memainkan peran pasif dalam menerima dan memahami ajaran Islam, serta dalam melestarikan dan mengembangkan tradisi Islam, karena itu dengan pendekatan multi-teori akan mampu mengangkat situasi aktual keragaman dan keberagaman (Islam) masyarakat Jawa. Sebaliknya, dengan menerapkan satu aksioma konsep pada masyarakat Muslim Jawa akan menghadapi resiko mengabaikan sejumlah besar masyarakat Jawa lain.⁴ Karena Islam di Jawa tidak bersifat tunggal dan monolit, Islam Jawa bergelut dengan kenyataan negara-bangsa, modernitas, globalisasi, kebudayaan lokal, serta wacana komtemporer lainnya.

Dalam konteks pemahaman tersebut, Islam adalah ajaran yang bersifat normatif yang berasal dari Allah yang kemudian diakomodasikan ke dalam kebudayaan yang berasal dari manusia tanpa kehilangan identitasnya masing-masing. Islam mewujudkan dalam pola nalar keagamaan yang tidak lagi mengambil bentuknya yang otentik dari agama serta berusaha mempertemukan jembatan yang selama ini memisahkan antara agama dan budaya. Selanjutnya akan tercipta pola-pola keberagaman (Islam) yang sesuai dengan konteks lokalnya. Dalam ranah ini, agama (Islam) akan memberikan varian interpretasi dalam praktik kehidupan pada setiap wilayah dan daerah yang berbeda-beda.

Pembacaan sosiologis terhadap fakta sejarah bahwa Islam hadir dan berdialektika dengan tradisi masyarakat Arab menunjukkan respons atas

⁴ Penerapan trikotomi Geertz pada semua kehidupan beragama di Jawa tentunya akan terjebak pada simplifikasi berlebihan akan bahkan akan mendistorsi wacana Islam historis di Jawa. Periksa M. Bambang Pranowo, *Memahami Islam Jawa* (Jakarta: Pustaka Alfabet, 2009)

kondisi tersebut. Sehingga dalam konteks ini patut disadari bahwa lokalitas Islam bertolak dari Arab (Hijaz) yang kemudian mengalami sublimasi dan transendensi sebagai Islam universal (*rahmatan lil 'alamin*).⁵ Pada kondisi ini, wahyu Tuhan yang universal akan diinternalisasi oleh pemeluknya sesuai dengan pengalaman, problem, kapasitas intelektual, sistem budaya dan segala keragaman setiap pemeluk di dalam komunitasnya.

Dalam perkembangannya, penyerapan dan artikulasi Islam di atas tidak akan pernah betul-betul sama antara satu wilayah dengan wilayah lainnya. Secara historis, Islam dan pandangan-pandangan yang terkait dengannya membentuk sebuah tradisi kultural atau kompleksitas tradisi-tradisi.⁶ Tradisi kultural tersebut dengan sendirinya tumbuh dan berkembang secara sinergis sehingga ruang lingkungannya semakin meluas, yang pada akhirnya membentuk sebuah varian Islam yang khas dan unik, semisal Islam Jawa, Islam Sasak, dan begitu seterusnya sesuai dengan inkulturasi lokalitas masing-masing.

Agama, dengan demikian, tidak kehilangan kontak dengan kenyataan, dengan aktualitas, dengan kehidupan. Hal ini yang oleh Kuntowijoyo diistilahkan dengan demistifikasi realitas. Yaitu sebagai upaya menghubungkan kembali agama dengan kenyataan, kenyataan sebagai konteks. Agama sebagai teks bisa berkorespondensi dengan konteks. Dengan demistifikasi, penganut suatu agama akan mengenal lingkungan secara lebih baik, baik lingkungan fisik, lingkungan sosial, lingkungan simbolis, maupun lingkungan sejarah. Demistifikasi merupakan pemberian peluang selebar-lebarnya untuk suatu proses pengilmuan agama.⁷ Proses pengilmuan yang mengandaikan peran ganda agama, yakni pendekatan yang bersifat teologis-normatif sekaligus pendekatan yang bersifat historis-empiris. Walaupun dua jenis pendekatan tersebut seringkali terjadi ketegangan, namun ketegangan tersebut diharapkan bersifat kreatif (*creative tension*).⁸

⁵ Lih. Philip K Hitti, *History of The Arab*, terj. R. Cecep Lukman, dkk., (Jakarta: Serambi, 2010), 123-131

⁶ Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam, Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia*, Jilid Pertama, terj Mulyadhi Kartanegara (Jakarta: Paramadina, 2002), 111-113

⁷ Lih. Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), 9-10

⁸ Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pusta Pelajar, 2004), 3-4

Islam Jawa Antara Sinkretis atau Akulturatif: Telaah Kasus

Penelitian tentang Islam Jawa sudah banyak sekali dilakukan, baik penelitian yang dilakukan oleh para peneliti dan kaum intelektual dari Indonesia maupun peneliti-peneliti dari luar negeri, baik kalangan orientalis maupun islamolog. Namun begitu penelitian-penelitian yang ada selama ini masih menghasilkan temuan-temuan yang belum mampu mencerminkan keunikan karakter lokal dari sekian banyak varian kenyataan sosial agama di Indonesia, termasuk Jawa. Data historis dan arkeologis menyangkut asal-usul dan perkembangan Islam Nusantara yang sangat terbatas dan tidak lengkap menjadi salah masalah dalam kajian ini.⁹

Kajian dan penelitian yang melihat agama sebagai bagian dari sistem budaya, utamanya yang berkenaan dengan tipologi Islam dalam konteks lokal dapat dikategorikan dalam dua pendapat umum; yaitu Islam lokal yang bercorak sinkretik¹⁰ dan Islam lokal yang bercorak akulturatif.¹¹ Dua tipologi penelitian tersebut kurang memberikan gambaran yang lebih luas tentang berkembangnya Islam lokal di komunitas-komunitas “pinggiran”, selain bahwa objek penelitian mereka berlatarbelakang pedalaman.

Dua paradigma di atas tetap patut dikaji dengan cara tetap mendengarkan suara masyarakat “pinggiran” dalam mengkonstruksi lokalitas beragama dalam konteks pengelompokan sosio-religio-kultural masyarakat yang akan menjadi objek penelitian nanti. Dengan demikian, kemungkinan terdapat aspek-aspek yang memang dianggap sebagai sinkretisme dan ada aspek-aspek yang memang dianggap akulturasi. Hal ini dapat dilihat dari beberapa fenomena yang hingga saat ini masih tampak dengan nyata di tengah-tengah masyarakat. Ada gejala penguatan terhadap praktik pengamalan tradisi lokal, sementara di sisi lain, semakin masifnya gerakan fundamentalisme dan garis pemahaman agama.

⁹ Lih. Uka Tjandrasasmita, *Arkeologi Islam Nusantara* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2009), 1-8

¹⁰ Beberapa contoh hasil kajian dan penelitian: Clifford Geertz, *The Religion of Java* (London: The University of Chicago Press, 1976), Simuh, *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa* (Bandung: Teraju, 2003)

¹¹ Beberapa contoh hasil kajian dan penelitian: Mark R Woodward, *Islam Jawa, Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, terj. Hairus Salim HS. (Yogyakarta: LKiS, 1999), Erni Budiwanti, *Islam Sasak, Islam Wetu Lima versus Wetu Telu* (Yogyakarta: LKiS, 2000)

Abdurrahman M menulis dalam suatu penelitian tentang Islam Aboge di Cilacap dengan judul “*Islam Aboge: Harmoni Islam dan Tradisi Jawa*”. Penelitian ini menyatakan bahwa Islam Aboge (Cilacap) merupakan bentuk sinkretis sebagai hasil pembauran Islam dengan budaya lokal yang kemudian menghasilkan varian Islam yang khas dan unik. Varian Islam tersebut bukanlah Islam yang hilang kemurniannya, tapi di dalamnya terdapat nilai-nilai dan budaya lokal. Selanjutnya proses tersebut melahirkan pola hubungan dan praktisi keagamaan yang didasarkan pada kepercayaan terhadap para leluhur. Komunitas ini dianggap sebagai bagian dari Islam Kejawen, yang dalam istilah Geertz disebut Islam Abangan.¹²

Penelitian yang merupakan kumpulan makalah pada *The 11th Annual Conference on Islamic Studies* tersebut adalah penelitian etnografi dengan objek penelitian komunitas Islam Aboge yang terdapat di Desa Ujungmanik Kawunganten Cilacap. Kajian etnografisnya ditekankan pada pelestarian tradisi lokal penganut Islam Aboge Cilacap yang secara aqidah mereka dikatakan menganut paham ahlussunnah wal jamaah dengan panutan pada seorang tokoh agama yang disebut *kayem*. Dalam bidang tarekat mengikuti *Suluk Syekh Siti Jenar*, yaitu Tarekat Syatariyyah di mana pelaksanaannya bersifat personal dan eksklusif. Secara umum, masyarakat di desa tersebut merupakan pengikut Tarekat Naqsabandiyah Qadiriyyah.

Walaupun tidak dinyatakan secara langsung, penelitian tersebut menyimpulkan bahwa Islam Aboge di Cilacap lebih bercorak sinkretik. Unsur tradisi lokal (*local capital*) sangat dominan dalam mewarnai tingkah laku dan pola hidup masyarakat setempat. Asumsi ini diperkuat dengan diterapkannya secara turun temurun penanggalan Aboge dalam menentukan kepastian pelaksanaan norma agama yang bersifat *ubudiyah* dan *muamalah*, sehingga kenyataan ini sering memunculkan konflik sosial karena sering berbeda dengan arus agama *mainstream*. Selain itu penelitian ini tidak merinci secara jelas pembagian dan diversifikasi tradisi lokal ke dalam penggolongan yang lebih spesifik.

¹² Abdurrahman M, “Islam Aboge: Harmoni Islam dan Tradisi Jawa”, dalam kumpulan makalah pada *The 11th Annual Conference on Islamic Studies*, Bangka Belitung, 11-13 Oktober 2011.

Berkenaan dengan hal di atas, Nur Syam dalam *Islam Pesisir* menyatakan bahwa Islam yang berkembang di Jawa merupakan hasil kolaborasi berbagai penggolongan sosial yang ada di dalam masyarakat (pesisir) Jawa. Segmentasi masyarakat Jawa menjadi faktor tersendiri bagi pembentukan corak dan tipologi Islam. Islam Jawa tidak cukup hanya dipostulasikan sebagai agama yang didominasi oleh budaya Jawa (sinkretis), atau Islam datang dari Arab dan kemudian berdiri sejajar dengan budaya setempat kemudian terjadi proses dialektika akulturatif. Tapi Islam Jawa lebih mencerminkan segmentasi tersebut.¹³

Tradisi Islam lokal sebetulnya berada dalam proses tarik-menarik antar berbagai varian penggolongan sosial, baik yang berbasis religio-kultural maupun religio-politik. Ketika terjadi dialog di antara berbagai varian penggolongan sosio-religio-kultural tersebut maka akan berimplikasi pada perubahan-perubahan tradisi, baik dalam konteks wacana maupun tindakan-tindakan sosial. Menurut Nur Syam, medan budaya yang berperan dalam mempertemukan berbagai varian di dalam penggolongan sosial-religius dan menjadi media interaksi untuk melakukan transformasi, legitimasi, dan habituasi.

Jenis penelitian tersebut adalah penelitian kualitatif dengan pendekatan sosiologi Peter L Berger mengenai teori konstruksi sosial. Disertasi yang kemudian dibukukan ini mengambil objek penelitian di Kecamatan Palang wilayah pesisir utara Tuban, Jawa Timur. Deskripsi umum yang dapat diambil dari penelitian tersebut, bahwa tradisi Islam lokal hasil konstruksi masyarakat Palang memiliki keunikan tersendiri yang tidak bisa digolongkan sebagai Islam murni, tapi juga tidak termasuk Kejawen. Keunikan Islam Pesisir Palang terletak pada *cultural sphere* (makam, sumur, dan masjid) yang menjadi poros berkembangnya Islam di Palang.

Berbeda dengan Nur Syam, Mudjahirin Thohir beranggapan bahwa Islam Pesisir tidak berbeda jauh dengan Islam yang hidup di pedalaman. Buku yang awalnya berupa disertasi ini – dengan objek penelitian masyarakat Bangsri, Jepara – memberikan gambaran bahwa masyarakat Jawa Pesisir memiliki agama lokal yang berisi kepercayaan pada numerologi, kekuatan gaib dan tradisi ritual yang diidentikkan dengan kepercayaan kaum *abangan*. Di sisi

¹³ Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LKiS, 2005)

lain, terdapat kaum santri yang dianggap memiliki keyakinan yang kuat dengan tingkat kesalehan yang optimal.¹⁴

Terbentuknya pola-pola tersebut dilatarbelakangi oleh kehidupan keagamaan yang memiliki hubungan timbal balik dengan lingkungan sosialnya. Hipotesa yang diajukan bahwa agama bersifat publik, sehingga kegiatan-kegiatan keagamaan seringkali berhubungan dengan kepentingan bersama (kolektif). Lingkungan sosial sebagai cerminan wujud kepentingan bersama menjadi determinasi yang sangat kuat dalam membentuk karakter munculnya diferensiasi komunitas keagamaan Jawa Pesisir. Kenyataan ini bisa dibuktikan dengan mengamati ciri khas kondisi fisik lingkungan dengan karakter yang menonjol yang dapat dibedakan antara lingkungan sosial *santri* maupun nasionalis (*abangan*).

Selain itu, ekspresi kebudayaan yang muncul dari diferensiasi sosial di atas menunjukkan adanya kebutuhan integratif dalam satuan sosialnya, baik dalam kaitannya dengan lingkungan fisik maupun lingkungan sosial yang dihadapi atau yang diharapkan. Namun begitu, masyarakat pesisir yang secara geografis sangat berdekatan dengan pantai telah secara nyata membentuk lahirnya komunitas dengan karakter yang egaliter, terbuka, dan lugas yang pada gilirannya membentuk lingkungan sosial dan keyakinan agama komunitas Islam Pesisir. Di tengah perbedaan antara Islam Pesisir *santri* dan Islam Pesisir *abangan*, Mudjahirin ingin menegaskan kesederhanaan yang tercermin dalam karakter Islam Pesisir sekaligus yang membedakan dengan Islam pedalaman.

Sementara M. Bambang Pranowo dalam bukunya, *Memahami Islam Jawa*, berpendapat bahwa perbedaan penekanan penafsiran terhadap ajaran-ajaran agama (Islam) berekses pada munculnya varian manifestasi kehidupan keagamaan yang berkembang di kalangan masyarakat Jawa. Masyarakat tidak bersikap pasif dalam menerima dan memahami ajaran agama Islam, serta dalam melestarikan dan mengembangkan tradisi Islam. Penelitian ini juga menolak pemahaman trikotomistik santri-abangan-priyai fenomena beragama di Jawa yang secara aktual dianggap erat kaitannya dengan serbuan partai-partai politik ke daerah pedesaan pada periode sejarah tertentu.¹⁵

¹⁴ Mudjahirin Thohir, *Orang Islam Jawa Pesisiran* (Semarang: Fasindo Press, 2006)

¹⁵ M. Bambang Pranowo, *Memahami Islam Jawa* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2009)

M Bambang Pranowo lebih memandang kehidupan keagamaan sebagai proses yang dinamis bukan kondisi yang statis. Setiap individu dianggap sedang berada dalam proses “menjadi” (*becoming*) dan bukannya “mengada” (*being*). Proses “menjadi” ini tidak hanya diarahkan pada level individu, melainkan juga pada tingkatan sosial. Proses sosial yang menjadi landasan di sini adalah proses yang ditandai oleh semakin meluas dan berkembangnya pengaruh Islam yang lebih ortodoks tanpa harus menggusur warisan kultural yang telah ada di tengah kehidupan masyarakat.

Menyadari betapa kompleks dan majemuknya komunitas Islam Jawa maka fakta Muslim Jawa harus diperlakukan sebagai Muslim yang sebenarnya, tanpa memandang kaku derajat kesalehan dan ketaatan mereka. Perbedaan manifestasi religiusitas seorang Muslim harus dianalisis berdasarkan perbedaan penekanan dan penafsiran atas ajaran-ajaran Islam, tidak atas dasar keimanan dan ibadah Muslim Indonesia dibandingkan dengan ras-ras Muslim lain, misalnya ras suku Arab, yang *notabene* pola keberagamaannya dianggap lebih “*pure*”.

Kesimpulan di atas sebagai antitesa M Bambang Pranowo terhadap teori Geertz tentang trikotomi fakta Islam di Jawa. Dianggap tidak tepat mengidentikkan kaum santri berdasarkan konsepsi yang diberikan kalangan skripturalis serta mengelompokkan kaum Muslim lainnya ke dalam kelompok abangan. Lebih-lebih abangan dipahami secara simplistis sebagai lebih menganut tradisi Hindu-Budha daripada Islam. Plus-minus keberagamaan seseorang sulit diandaikan sebagai kuantitas yang konstan, karena keadaan dan lingkungan dapat mempengaruhinya. Peran latar belakang sosial-budaya, sejarah, ekonomi dan politik harus diperhitungkan sebagai faktor-faktor paling menentukan dalam proses terbentuknya tradisi-tradisi Islam yang khas.

Memahami Agama Sebagai Realitas Sosial

Berdasar uraian di atas dapat dipahami bahwa agama merupakan suatu fenomena yang terkait dengan banyak dimensi, termasuk dimensi sosial. Para pemikir sosial seperti Durkheim,¹⁶ Marx,¹⁷ dan Weber¹⁸ pun menyiratkan

¹⁶ Lih. Emile Durkheim, *The Elementary Forms of The Religious Life*, terj. Inyik Ridwan Muzir & M. Syukri (Yogyakarta: IRCISoD, 2011)

¹⁷ Lih. Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion* (New York: Oxford University Press, 1996)

bahwa agama secara esensial lebih merupakan sesuatu yang beraspek sosial daripada sesuatu yang murni individual. Karenanya dapat dikatakan bahwa ada kaitan yang tak terhindarkan antara agama sebagai salah satu fenomena sosial dengan banyak aspek kehidupan masyarakat. Agama juga dapat dikatakan tidak dapat lepas dari pengaruh-pengaruh konteks masyarakat di mana agama tersebut berkembang. Pengaruh-pengaruh tersebut lalu dapat terbawa dalam tradisi dan tidak jarang ditemukan bahwa isi interpretasi ajaran agama sudah mengandung tendensi kepentingan politik tertentu.

Pernyataan bahwa agama merupakan satu fenomena memberikan gambaran bahwa keberadaan agama tidak lepas dari pengaruh realitas di sekelilingnya. Seringkali praktik-praktik kehidupan pada satu masyarakat dikembangkan dari doktrin ajaran agama dan kemudian disesuaikan dengan lingkungan budaya. Pertemuan antara doktrin agama dan realitas budaya terlihat sangat jelas dalam praktik ritual agama.¹⁹ Sehingga bagi warga masyarakat pemeluk suatu agama praktik ritual memiliki fungsi sosial untuk mengintensifkan solidaritas masyarakat. Bahkan dalam kondisi tertentu, praktik ritual agama dilakukan karena dorongan bahwa praktik tersebut sebagai kewajiban sosial.²⁰

Pertautan antara agama dan realitas budaya dimungkinkan terjadi karena agama tidak berada dalam realitas yang *vacum*-selalu original. Mengingkari keterpautan agama dengan realitas budaya berarti mengingkari realitas agama sendiri yang selalu berhubungan dengan manusia, yang pasti dilingkari budayanya. Kenyataan yang demikian itu juga memberikan arti bahwa perkembangan agama dalam sebuah masyarakat – baik dalam wacana maupun praktik sosialnya – menunjukkan adanya unsur konstruksi manusia (empiris-sosiologis). Walaupun tentu pernyataan ini tidak berarti bahwa agama semata-mata ciptaan manusia, hubungan yang tidak bisa dielakkan antara Konstruksi Ilahiyah – seperti yang tercermin dalam kitab-kitab suci – dan

¹⁸ Lih. Max Weber, *Sosiologi*, terj. Noorkholish (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009)

¹⁹ T. William Hall (ed.), *Introduction to the Study of Religion*, (New York: Harper & Row, 1978), 64-66

²⁰ Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi 1* (Jakarta: UI Press, 1987), 67-68

konstruksi manusia; interpretasi dari nilai-nilai suci agama yang tercermin dalam praktek ritual keagamaan.²¹

Agama, dengan demikian, menampilkan dua sisi tersebut: yaitu sisi antroposentris dan sisi teosentris. Sisi teosentris memandang Tuhan di atas segalanya, kedudukan manusia adalah dalam rangka ketundukan itu sendiri tanpa harus dimengerti sebagai prosesi imanensi. Sementara term antroposentris dipahami bahwa kemanfaatan agama selalu pada ukuran-ukuran kemanusiaan. Sisi kemanusiaan sebagai dasar segala aktivitas, sehingga spiritual maupun ritus akan selalu disandarkan dalam konteks kemanusiaan. Kehadiran sisi humanitarian ini dapat dilihat pada aktualisasi interaksi sosial.

Sisi humanitarian fenomena agama tersebut dalam perkembangannya kemudian melahirkan konstruksi sosial.²² Yaitu suatu kondisi sosiologis yang oleh Berger dan Luckmann dianggap sebagai hasil ciptaan manusia kreatif melalui kekuatan konstruksi sosial terhadap dunai sosial di sekelilingnya. Proses konstruksi berlangsung melalui interaksi sosial yang dialektis dari tiga bentuk realitas yang menjadi *entry concept*, yakni *subjective reality*, *symbolic reality* dan *objective reality*. Ketiganya berlangsung dalam suatu proses dengan tiga momen simultan; eksternalisasi, objektivikasi dan internalisasi.²³

Upaya memahami konstruksi sosial harus diawali dengan terlebih dahulu mendefinisikan makna “kenyataan” dan “pengetahuan”. Kenyataan sosial adalah hal implisit dalam pergaulan sosial yang dapat diungkapkan melalui komunikasi bahasa, hubungan antar organisasi sosial, atau melalui ekspresi budaya lainnya. Karena itu kenyataan sosial dapat ditemukan dalam pengalaman intersubjektif yang terbentuk secara simultan (*unlimited*). Konsep intersubjektifitas menunjuk pada dimensi struktur kesadaran umum ke kesadaran individual dalam suatu kelompok khusus yang saling berintegrasi

²¹ Lih. Michael S. Northcott, “Sociological Approaches” dalam Peter Connolly (ed), *Approaches to The Study of Religion* (New York: Cassell, 1999)

²² Teori konstruksi sosial yang dicetuskan oleh Berger & Luckmann ini banyak dipengaruhi oleh pemikiran sosiologi yang lain. Terutama terpengaruh oleh ajaran dan pemikiran Schutziian tentang fenomenologi, Weberian tentang makna subjektif (melalui Carl Meyer), Durkhemia-Parsonian tentang “struktur” (melalui Albert Solomon), dan Marxian tentang “dialektika”, serta Herbert Mead tentang “interaksi simbolik”.

²³ Peter L. Berger, *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*, terj. Hartono, Jakarta: LP3ES, 1994, 4-5

dan berinteraksi.²⁴ Dengan demikian, kenyataan merupakan entitas dengan kualitas yang diakui sebagai memiliki keberadaan (*being*) yang tidak bergantung kepada kehendak kita sendiri.

Sedangkan pengetahuan mengenai realitas sosial terarah pada bentuk-bentuk penghayatan kehidupan masyarakat secara menyeluruh baik secara kognitif, psikomotoris, emosional dan intuitif. Dengan kata lain, kenyataan sosial itu tersirat dalam pergaulan sosial, yang diungkapkan secara sosial dan termanifestasikan dalam tindakan. Kenyataan sosial semacam ini ditemukan dalam pengalaman intersubjektif (intersubjektivitas). Melalui intersubjektifitas dapat dijelaskan bagaimana kehidupan masyarakat tertentu dibentuk secara terus-menerus.

Upaya untuk memahami intersubjektifitas tersebut, Berger menggunakan alur berpikir yang dimiliki Durkheim tentang objektifitas dan Weber mengenai subjektifitas. Tapi Durkheim melihat keterpilahan antara subjektifitas dan objektifitas dengan menempatkan superioritas objektifitas di atas subjektifitas, sementara Weber juga mengakui keterpilahan tersebut dengan menempatkan superioritas subjektifitas di atas objektifitas. Bagi Weber, individu mengatasi masyarakat, namun bagi Durkheim masyarakat mengatasi individu. Sementara Berger lebih melihat keduanya sebagai sesuatu yang tidak bisa dipisahkan. Masyarakat adalah subjektifitas sekaligus objektifitas.²⁵

Sebagai kenyataan objektif masyarakat merupakan suatu faktisitas yang berada di luar individu. Masyarakat merupakan kenyataan empiris yang bisa dialami oleh setiap individu melalui proses interaksi sosial dalam dunia intersubjektif yang terlembagakan (*society is an objective reality*). Sementara sebagai kenyataan subjektif, individu merupakan sesuatu yang tidak terpisahkan dari masyarakat (*man is a social product*). Dengan demikian, kenyataan sosial tidak bisa dipahami dalam karakternya yang tunggal, tapi harus ganda: objektif dan subjektif. Objektif artinya bahwa kenyataan berada di luar masyarakat, dan subjektif bahwa kenyataan berada dalam diri masyarakat²⁶.

²⁴ Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise of Sociology of Knowledge*, New York: Penguin Books, 1966, 35-41

²⁵ Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *The Social Construction.....*, 43-47

²⁶ *Ibid*, 71-80

Bagaimana menyambungkan yang objektif dan subjektif di atas, maka Berger kemudian menerapkan konsep dialektika di dalam kerangka tesis, antitesis, dan sintesis. Ketiganya bergerak dalam tiga moment secara simultan yang kemudian diistilahkan dengan *eksternalisasi*, yaitu pencurahan individu ke dalam dunia sosial secara terus menerus, baik fisis maupun mental; *objektifikasi*, yaitu proses interaksi sosial intersubjektif yang berupa tipifikasi dan faktisitas yang mandiri; *internalisasi*, penyerapan kembali realitas sosial ke dalam individu dan mentransformasikannya ke dalam struktur-struktur kesadaran subjektif.²⁷

Interplay dialektis di atas melahirkan realitas sebagai hasil ciptaan manusia kreatif melalui kekuatan konstruksi sosial terhadap dunia sosial di sekelilingnya. Selanjutnya realitas tersebut “dilembagakan” melalui suatu proses pembiasaan (habitualisasi), yaitu tindakan yang dilakukan secara berulang-ulang sehingga membentuk pola-pola tertentu dan direproduksi sebagai pola yang dipahami bersama. Proses pembiasaan mendahului setiap pelembagaan, karena pelembagaan bisa terjadi apabila ada suatu tipifikasi timbal-balik dari tindakan-tindakan yang sudah terbiasa dari berbagai tipe pelaku.²⁸

Menurut Berger, pelembagaan terjadi apabila terdapat tipifikasi timbal-balik dari tindakan-tindakan yang *habitualized*. Artinya bahwa setiap tipifikasi merupakan suatu lembaga selama tetap mengandaikan adanya hubungan timbal-balik (*reciprocity*). Tipifikasi tindakan yang sudah dijadikan kebiasaan akan selalu menjadi milik bersama dan terbuka bagi semua anggota kelompok sosialnya. Karena itu, lembaga-lembaga tersebut pada gilirannya akan mentipifikasi setiap pelaku, sekaligus tindakannya. Lembaga-lembaga tersebut akan mengarahkan bahwa tindakan-tindakan yang spesifik akan dilakukan oleh pelaku-pelaku yang spesifik.²⁹

Pada perkembangannya, dunia kelembagaan memerlukan *legitimasi*. Yaitu cara yang dapat membenarkan dan dapat menjelaskan proses pelembagaan tersebut. Sebagai proses, pelembagaan digambarkan sebagai suatu objektifikasi makna pada level kedua. Secara fungsional, legitimasi akan membuat objektifikasi level pertama yang sudah dilembagakan menjadi tersedia secara objektif dan masuk akal secara subjektif. Dengan demikian, legitimasi

²⁷ Peter L. Berger, *Langit Suci.....*, 4-5

²⁸ Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *The Social Construction...*, 85-88

²⁹ *Ibid*, 72

mengandung unsur kognitif sekaligus normatif, legitimasi tidak sebatas masalah nilai-nilai tapi juga mengimplikasikan pengetahuan.³⁰

Menurut Berger, semua dunia yang dibangun secara sosial adalah rawan, karena keberadaannya terancam oleh kepentingan diri manusia atau kebodohan manusia. Karena itu, diperlukan legitimasi untuk pemeliharaan dunia, salah satunya adalah agama. Agama secara historis merupakan instrumen legitimasi yang paling masif dan efektif. Semua legitimasi mempertahankan realitas yang didefinisikan secara sosial. Agama membangun legitimasi sangat efektif karena mampu menghubungkan konstruksi realitas yang rentan dengan realitas purna. Realitas rentan dunia sosial itu didasarkan pada realitas keramat yang menurut definisinya berada di luar kemungkinan-kemungkinan yang timbul dari makna-makna manusiawi dan aktivitas-aktivitas manusia.³¹

Agama melegitimasi lembaga-lembaga sosial dengan memberikannya status ontologis yang absah, yaitu dengan meletakkan lembaga-lembaga di dalam suatu kerangka acuan keramat dan kosmik. Konstruksi-konstruksi historis aktivitas manusia dilihat dari suatu titik tinggi yang mengatasi (*transcend*) sejarah ataupun manusia. Sesuatu yang transenden melegitimasi apa yang ada di bawahnya. Bentuk legitimasi yang paling kuno adalah tatanan kelembagaan yang langsung mencerminkan atau mewujudkan struktur ilahi, yaitu konsepsi hubungan antara masyarakat dan kosmos sebagai hubungan antara mikrokosmos dan makrokosmos. Segala yang “di bawah sini” memiliki analog dengan yang “di atas sana”. Dengan berpartisipasi dalam tatanan kelembagaan maka manusia berpartisipasi dalam kosmos ilahiah.³²

Agama yang secara historis penting dalam proses legitimasi, semakin jelas lagi kalau disadari perihal kemampuan unik dirinya “menempatkan” fenomena-fenomena manusia di dalam suatu acuan kosmik. Semua legitimasi bertindak memelihara realitas sebagai suatu kolektivitas manusia tertentu. Legitimasi religius (yang diberi agama) menghubungkan realitas yang didefinisikan secara manusiawi dengan realitas purna yang universal dan

³⁰ *Ibid*, 110-111

³¹ Peter L. Berger, *Langit Suci*....., 40

³² Peter L. Berger, *Langit Suci*....., 41

keramat. Di sini konstruksi-konstruksi aktivitas manusia yang rawan dan bersifat sementara mendapatkan kemantapan dan ketetapan purna.³³

KESIMPULAN

Aktualisasi Islam dalam sejarah telah menjadikan Islam sebagai agama yang tidak bisa dilepaskan dari dimensi lokalitasnya. Islam berkembang dalam lanskap yang tidak *monochrom* dan tidak akan pernah betul-betul sama dari satu tempat ke tempat lainnya atau dari suatu waktu ke waktu lainnya. Interaksi Islam dengan lokalitas budaya berlangsung dalam konstruksi yang apresiatif, akomodatif, dan afirmatif sehingga akan menampilkan wajah Islam yang beragam.

Implikasi teoritis dari paradigma di atas adalah penolakan pemahaman yang memandang Islam Jawa sebagai Islam nominalis, Islam permukaan, atau Islam perifer. Demikian juga menjadi kabur pandangan yang menyatakan bahwa keberagaman komunitas Muslim Jawa banyak dipengaruhi oleh tradisi Hindu-Budha bahkan dipengaruhi suku-suku asli yang memuja nenek moyang dan roh-roh halus. Begitu halnya teori “tradisi besar” dan “tradisi kecil” yang dicetuskan oleh Redfield dan banyak digunakan dalam studi antropologi pada masyarakat dunia ketiga, semakin tidak ditemukan relevansinya.

Keunikan berbagai ekspresi keberagaman Muslim Jawa, dengan demikian, mencerminkan kebutuhan-kebutuhan lokal di dalam merumuskan hukum-hukum agama, tanpa harus merubah hukum (agama) itu sendiri. Demikian juga, tanpa ada pretensi meninggalkan norma demi (budaya) lokal, tetapi agar norma-norma itu menampung kebutuhan-kebutuhan lokalitas dengan mempergunakan peluang yang disediakan oleh varian interpretasi dan pemahaman keagamaan dengan tetap memberikan peranan pada yurisprudensinya.

Dimensi lokalitas dalam Islam merupakan bagian dari sejarah Islam itu sendiri, baik di negeri asalnya maupun di negeri lain, termasuk Indonesia. Sebagai sebuah kenyataan sejarah, Islam dan lokalitas bisa saling mempengaruhi karena keduanya memiliki sistem nilai dan simbol. Namun begitu, keduanya memiliki independensinya sendiri. Agama bersumberkan wahyu dan memiliki norma-norma sendiri. Karena bersifat normatif maka agama cenderung menjadi permanen. Sedangkan lokalitas adalah kreasi

³³ *Ibid*, 44

manusia, karena itu ia selalu tumbuh sesuai dengan perkembangan zaman dan cenderung untuk selalu berubah. Perbedaan ini tidak menghalangi kemungkinan manifestasi kehidupan agama dalam konteks lokal.

Dalam perspektif ilmu-ilmu sosial, agama adalah sebuah sistem nilai yang memuat sejumlah konsepsi mengenai konstruksi realitas dan memiliki peran besar dalam menjelaskan struktur tata normatif serta tata sosial. Sementara tindakan sosial merupakan ekspresi cipta, karya, dan karsa manusia yang memuat nilai-nilai dan pesan-pesan religiusitas, wawasan filosofis, dan kearifan lokal. Dari pemahaman tersebut rencana penelitian ini menemukan relevansinya dengan teori konstruksi sosial a la Berger; bahwa agama merupakan instrumen legitimasi yang mampu menyebar secara efektif. Ini terjadi karena agama mampu mengkonstruksi berbagai realitas rawan dari masyarakat empiris dengan realitas purna.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Irwan dkk., *Agama dan Kearifan Lokal dalam Tantangan Global*, Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana UGM & Pustaka Pelajar, 2008
- Azra, Azyumardi, *Islam Nusantara, Jaringan Global dan Lokal*, Bandung: Mizan, 2002
- _____, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaharuan Islam Indonesia*, Jakarta: Prenada Media, 2005
- Bataille, Georges, *Theory of Religion*, New York: Zone Books, 1992
- Berger, Peter L, *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*, terj. Hartono, Jakarta: LP3ES, 1991
- _____, *Kabar Angin dari Langit, Makna Teologi dalam Masyarakat Modern*, terj. J. B. Sudarmanto, Jakarta: LP3ES, 1992
- _____, *Sosiologi Ditafsirkan Kembali, Esei tentang Metode dan Bidang Kerja*, terj. Herry Joediono, Jakarta: LP3ES, 1985
- _____, *Pikiran Kembara, Modernisasi dan Kesadaran Manusia*, terj. A. Widyamartaya, Yogyakarta: Kanisius, 1992
- _____, dan Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality, A Treatise in The Sociology of Knowledge*, England: Penguins Book, 1967
- Capps, Walter H., *Religious Studies, The Making of a Discipline*, Minneapolis: Fortress Press, 1995
- Connolly, Peter, ed., *Approaches to the Study of Religion*, New York: Cassell, 1999
- Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of The Religious Life, Sejarah Bentuk-bentuk Agama yang Paling Dasar*, terj. Inyik Ridwan Muzir & M. Syukri, Yogyakarta: IRCiSoD, 2011
- Fluehr-Lobban, Carolyn, *Islamic Societies in Practice*, Florida: University Press of Florida, 2004
- Gellner, Ernest, *Muslim Society*, New York: Cambridge University Press, 1995
- Geertz, Clifford, *Kebudayaan dan Agama*, terj. F. Budi Hardiman, Yogyakarta: Kanisius, 1992

- _____, *Tafsir Kebudayaan*, terj. F. Budi Hardiman, Yogyakarta: Kanisius, 1992
- _____, *Hayat dan Karya: Antropologi Sebagai Penulis dan Pengarang*, terj. Landung Simatupang, Yogyakarta: LKiS, 2002
- _____, *After the Fact, Dua Negeri Empat Dasawarsa Satu Antropolog*, terj. Landung Simatupang, Yogyakarta: LKiS, 1999
- _____, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin, Jakarta: Pustaka Jaya, 1965
- Hariwijaya, M., *Islam Kejawen*, Yogyakarta: Gelombang Pasang, 2006
- Hall, T. William (ed.), *Introduction do The Study of Religion*, New York: Harper & Row, 1978
- Hefner, Robert W., *Geger Tengger: Perubahan Sosial dan Perkelahian Politik*, terj. A. Wisnu Hardana dan Imam Ahmad, Yogyakarta: LKiS, 1999
- Hodgson, Marshal G. S., *The Venture of Islam, Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia*, buku pertama, terj. Mulyadhi Kartanegara (Jakarta: Paramadina, 2002)
- Islam, M. H. (2018). TEACHING OF ISLAM ON TOLERANCE IN RELIGIOUS DIVERSITY. In International Conference on " Islam Nusantara, National Integrity, and World Peace.
- Janutama, Ki Herman Sinung, *Pisowanan Alit 1, Nuswantara Negeri Keramat*, Yogyakarta: LKiS, 2012
- Jones, Pip, *Pengantar Teori-teori Sosial dari Teori Fungsionalisme hingga Post-modernisme*, terj. Achmad Fedyani Saifuddin, Jakarta: YOI, 2009
- Koentjaraningrat, *Metode Antropologi dalam Penyelidikan Masyarakat dan Kebudayaan di Indonesia*, Djakarta: Penerbitan Universitas, 1958
- Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007
- Martin, Richard C. ed., *Approaches to Islam in Religious Studies*, The University of Arizona Press, USA

- Muljana, Slamet, *Menuju Puncak Kemegahan: Sejarah Kerajaan Majapahit*, Yogyakarta: LKiS, 2012
- Pals, Daniel L., *Seven Theories of Religion*, New York: Oxford University Press, 1996
- Pranowo, M. Bambang, *Memahami Islam Jawa*, Tangerang: Pustaka Alvabet & INSEP, 2009
- _____, *Islam Faktual: Antara Tradisi dan Relasi Kuasa*, Yogyakarta: Adicita Karya Nusa, 1999
- Purwadi, *Babad Tanah Jawa, Menelusuri Sejarah Kejayaan Kehidupan Jawa Kuno*, Yogyakarta: Panji Pustaka, 2006
- Ricklefs, M. C., *Sejarah Indonesia Modern*, terj. Tim Serambi, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2009
- _____, *Mengislamkan Jawa*, terj. FX Dono Sunardi & Satrio Wahono, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2013
- Ritzer, George & Barry Smart, *Handbook Teori Sosial*, terj. Imam Muttaqien dkk., Jakarta: Nusa Media, 2012
- Ritzer, George & Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, terj. Alimandan, Jakarta: Prenada Media, 2005
- Sunyoto, Agus, *Wali Songo, Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*, Jakarta: Transpustaka, 2011
- Tjandrasasmita, Uka, *Arkeologi Islam Nusantara*, Jakarta: KPG, 2009
- Turner, Bryan S., *Relasi Agama dan Teori Sosial Kontemporer*, terj. Inyik Ridwan Muzir, Yogyakarta: IRCiSoD, 2012
- Wach, Joachim, *Sociology of Religion*, London: The University of Chicago Press, 1971
- Wahid, Abdurrahman, *Tuhan Tidak Perlu Dibela*, Yogyakarta: LKiS, 2012
- _____, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, Jakarta: Desantara, 2001

Haqqul Yaqin

Weber, Max, *Sosiologi*, terj. Noorkholish, dkk., Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009

Woodward, Mark R., *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, terj. Hairus Salim HS., Yogyakarta: LKiS, 1999