

DIALEKTIKA AGAMA DAN BUDAYA: MUNGKINKAH BERTEMU?

Sebuah Kajian Sosio-Antropologi tentang Agama Teks dan Agama Masyarakat

Roibin

Universitas Islam Negeri, Malang

Abstract:

Human belief that leads to view nature and ancestral spirits as gods (natural mythology and animism), and to regard things of magical power (dynamism), cannot indeed be avoided. Even if their religious belief is profound, they still conceive that such a behavior (to believe natural mythology) does not mean polytheism or *syirik*, because the one God is not denied. Therefore, people can still worship natural things such as plants, idols, mysterious gods, holy persons regardless of their Islamic religious belief. People worship whatever they experience as things extraordinary. But actually in the deep of their heart, they can still distinguish that such a worship is an expression of religious belief or not. Courage to worship the true God is definitely a possibility to be discovered by human being. This article will explore dialectic relationship between religion and culture. Can religion and culture meet and go dialogically together in a socio-anthropological-religious convergence? This is the *status questionis* of the study.

Keywords: **Dialektika, budaya, agama teks, konteks, agama masyarakat.**

Secara umum, dalam tipologi pemikiran Islam terdapat dua model pendekatan keagamaan, yaitu pendekatan tekstual dan kontekstual. Adalah dua model pendekatan keagamaan yang tidak jarang menampakkan cara pemahaman keagamaan dan perilaku keberagamaan yang berseberangan. Perbedaan cara pandang model keagamaan itu belum dijumpai secara holistik apa faktor sosio-historis dan antropologis yang melatarinya. Yang jelas kedua-duanya, tekstualis maupun kontekstualis sama-sama memiliki basis ideologi keagamaan senada, yaitu tauhid.

Hanya saja, sumber sistem nilai dan cara pemahaman terhadap sistem nilai itu sendiri di antara keduanya acapkali terdapat perbedaan mendasar, yang satu terbatas pada sumber sistem nilai al-Qur'an dan al-Hadith dengan model pemahaman secara literalis, sementara yang satunya

menganggap bahwa sumber sistem nilai tidak terbatas pada al-Qur'an dan al-Hadith, lebih dari itu mereka menjadikan *local wisdom*, konteks sosio-antropologis yang melingkupinya juga dianggap sebagai objek material yang senantiasa berkelindan dengan teks suci itu sendiri. Dampak cara pandang demikian sangat berpengaruh terhadap model pemahaman kontekstual terhadap sistem nilai itu sendiri. Inilah realitas sosial kondisi keberagamaan masyarakat muslim pada umumnya. Lebih jauh makalah ini akan memperlihatkan proses dialektika antara agama dan budaya sebagai bentuk implementasi pola relasionalitas antara teks dan konteks dimaksud.

1. Agama dan Budaya dalam Fakta Sosial

Dialektika agama dan budaya di mata masyarakat muslim secara umum banyak melahirkan penilaian subjektif-pejoratif. Sebagian bersemangat untuk menseterilkan agama dari kemungkinan akulturasi budaya setempat, sementara yang lain sibuk membangun pola dialektika antar keduanya. Keadaan demikian berjalan secara periodik, dari masa ke masa. Terlepas bagaimana keyakinan masing-masing pemahaman, yang jelas potret keberagamaan yang terjadi semakin menunjukkan suburnya pola akulturasi, bahkan sinkretisasi lintas agama. Indikasi terjadinya proses dialektika antara agama dan budaya itu, dalam Islam terlihat pada fenomena perubahan pola pemahaman keagamaan dan perilaku keberagamaan¹ dari tradisi Islam murni² (*high tradition*) misalnya, melahirkan berbagai corak Islam lokal, antara lain Islam Sunni, Islam Shi'i, Islam Mu'tazili, dan Islam Khawariji (*low tradition*).³ Dari tradisi Islam Sunni ala Indonesia, muncul Islam Sunni Muhammadiyah, Islam Sunni Nahdlatul al-Ulamâ, Islam Sunni Persis, dan Islam Sunni al-Wasliyah. Lebih menyempit lagi, dari Islam Sunni NU, memanifestasi menjadi Islam Sunni-NU-Abangan, Islam Sunni-NU-Santri dan Islam Sunni-NU-Priyayi. Tidak menutup kemungkinan, akan tampil berbagai corak keberagamaan baru yang lainnya, yaitu Islam Ortodok, Islam moderat, dan liberal. Warna-warni ekspresi keberagamaan sebagaimana dilihat di atas mengindikasikan bahwa sedemikian kuatnya tradisi lokal (*low tradition*) mempengaruhi karakter asli agama formalnya (*high tradition*), demikian juga sebaliknya. Saling mempengaruhi itulah dalam bahasa sosio-antropologinya dikenal dengan istilah proses dialektika agama dan budaya.

1 Amin Abdullah, *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama*, Jakarta: Muhammadiyah University Press, 2001, iii.

2 Nur Khalik Ridwan, *Agama Borjuis: Kritik Atas Nalar Islam Murni*, Yogyakarta: ar-Ruzz, 2004, 129-136.

3 Bassam Tibi, *Islam and The Cultural Accommodation of Social Change*, Translated by Clare Krojzl, Boulder, Sanfrancisco, and Oxford: Westview Press, 1991, 8.

Perubahan perilaku sosial keberagamaan di atas, di mata para ilmuwan antropologi dianggap sebagai proses eksternalisasi, objektivasi, maupun internalisasi. Siapa membentuk apa, sebaliknya apa mempengaruhi siapa. Bagaimana masyarakat memahami agama hingga bagaimana peran-peran lokal mempengaruhi perilaku sosial keberagamaan mereka.⁴ Dengan begitu, mengkaji, meneliti, maupun menelaah secara empirik fenomena tersebut, jauh lebih penting dan punya kontribusi akademis dari pada hanya melakukan penilaian-penilaian normatif-teologis semata.

Fenomena dialektika di atas secara empirik dapat diamati secara riil dalam tradisi keberagamaan masyarakat muslim misalnya, pada pola relasi para peziarah Muslim Kejawa dengan *cultural space* (medan budaya) makam yang ada di wisata ritual tertentu. Dari proses dialektika itu secara umum dapat diketahui bahwa karakteristik peziarah Muslim Kejawa memiliki banyak keunikan dan daya tarik tersendiri. Unik dalam arti adanya kompleksitas dan pluralitas ekspresi keberagamaan yang bernuansa mitis, baik dari cara pemahaman keagamaan maupun perilaku keberagamaannya. Misalnya dengan mendatangi medan budaya tertentu yang dianggap sakral, keramat maupun suci, dan meyakini bahwa tempat tersebut berpotensi memberikan berkah kepada siapa saja yang berniat mencari keutamaan dari tempat tersebut.⁵ Selain itu keunikan juga muncul ketika keberadaannya menjadi sebab munculnya subjektivitas penilaian keagamaan yang plural dari kalangan masyarakat muslim secara umum, dan para pemerhati maupun pengamat Islam yang datang dari luar komunitasnya. Dua keunikan inilah yang dianggap sebagai permasalahan menarik untuk dikaji. Inilah fakta empirik potret keberagamaan Islam, yang tanpa disadari terbagi menjadi dua kecenderungan. Kecenderungan pertama lebih menggambarkan sebagai agama yang ada di masyarakat dan kecenderungan kedua, menggambarkan sebagai agama di dalam teks.

Agama yang ada di masyarakat itu ada kalanya tampil dengan ekspresi yang sangat unik dan varian. Keunikan itu terlihat terutama ketika mereka menganggap dan meyakini bahwa alam itu sebagai subjek, yaitu memiliki kekuatan, petuah, pengaruh dan sakral. Keyakinan ini pada gilirannya memanifestasi menjadi praktik mitos yang sangat subur di kalangan mereka. Sementara itu agama teks senantiasa mengembalikan secara autentik keyakinan mereka kepada hal yang lebih abstrak, yaitu doktrin Allah berupa wahyu.

-
- 4 Malcolm Waters, *Modern Sociological Theory*, London: Sage Publication, 1994, 35. Malcolm menjelaskan ada tiga macam dialektika, yaitu *Society is Human Product*, *Society is an Obyektive Reality*, and *Man is Social Product*.
- 5 Warsi'i, *Wawancara*, Rumah kediaman sebelah timur parkir wisata ritual Gunung Kawi, 25 April 2007.

Praktik keberagamaan para peziarah di atas, dalam realitasnya seringkali mengundang perdebatan serius di kalangan masyarakat muslim. Sebagian komunitas mengatakan bahwa perilaku seperti ini adalah shirik, khurafat, takhayul, karena dalam praktiknya mereka selalu meyakini adanya kekuatan selain dan di luar Tuhan. Kegiatan tersebut acapkali diklaim sebagai perilaku bid'ah, karena perilaku spiritual yang demikian tidak ada landasan yang jelas dari Islam. Lebih dari itu komunitas ini semakin memperkuat komitmen keagamaannya untuk memberantas praktik ritual maupun praktik mitis senada. Komunitas inilah yang seringkali disebut dengan kelompok muslim puritanis.⁶

Namun demikian, terdapat juga komunitas lain yang mementahkan pandangan di atas, yang mengatakan bahwa praktik seperti itu dianggap sah-sah saja dalam agama. Sebab untuk sampainya komunikasi kepada Tuhan bagi komunitas ini diperlukan adanya perantara, yang dalam bahasa Islam dikenal dengan istilah *wasilah* (perantara). Menurut keyakinan kelompok ini, *wasilah* tersebut seringkali terdapat di tempat-tempat suci, sakral yang mereka datangi.⁷

Sementara itu muncul pula kelompok lain yang lebih ekstrem yang mengatakan bahwa perilaku seperti itu, menurut komunitas ini hanya akan membuat umat Islam malas bekerja. Bagi kelompok ini, umat Islam yang ingin kaya tidak ada jalan lain kecuali kerja keras, ulet, tekun dan tawakal.⁸

Keragaman ekspresi keberagamaan di atas, baik yang muncul dari komunitas masyarakat Muslim Kejawaen itu sendiri maupun dari su-

-
- 6 Maftuh Ebigebriel dan Ibida Syitaba, "Fundamentalisme Islam: Akar Teologis dan Politis", dalam *Negara Tuhan : The Thematic Encyclopaedia*, Yogyakarta: SR- Ins Publising, 2004, 449-555. Sebagai bahan bacaan baca juga Ulil Absar Abdalla dkk, *Islam Liberal dan Fundamental*, Yogyakarta: El-saq Press, 2003, 14.
 - 7 Imam Khumaini, *Nahdlah 'Asyura*, Teheran: Muassasah Tanzim wa al-nasyr Turâth al-Imam al-Khumaini, 1995. Isi dari buku ini berbicara tentang penghayatan dan pengungkapan rasa emosi keagamaan dan spiritual yang mendalam dengan cara mitis, megis dan mistik yang penuh dengan kesakralan, kesyahduan dan kesucian.
 - 8 Nur Kholik Ridwan, *Agama Borjuis : Kritik atas Nalar Islam Murni*, Yogyakarta: Al-Ruzz, 2004, 129-136. Pada halaman ini dikatakan bahwa nalar Islam murni selalu dapat dijumpai kredokredo tentang sikap seorang muslim menghadapi budaya sekuleritas, modernitas. Sikap kemandirian Islam selalu menawarkan pada nilai-nilai yang otentik atau otentisitas, ketika berhadapan dengan entitas-entitas budaya lain, mereka selalu mengklaim bahwa Islam memiliki corak nilai-nilainya sendiri. Baca juga Kuntowijoyo, *Selamat Tinggal Mitos Selamat Datang Realitas*, 95-96 tentang demitologisasi. Beliau mengatakan bahwa untuk terhindar dari mitologisasi maka orang harus mengenal teknologi, sekalipun tidak serta merta teknologi itu bisa meniadakan secara drastis. Kedua dengan cara melakukan gerakan TBC sebagaimana yang dilakukan oleh kalangan Islam Puritanis. Termasuk memelihara pesugihan, percaya danyang, memberi sesaji adalah khurafat. Sementara khurafat adalah syirik. Orang ingin kaya menurut aliran ini harus kerja keras dan berdo'a kepada Allah.

objektifitas penilaian keagamaan yang datang dari luar komunitasnya, pada hakikatnya menunjukkan adanya perbedaan cara pandang tentang tarik menarik pola relasi agama dan budaya dimaksud. Melalui cara ini, sebagian di antara mereka optimis bahwa Islam akan lebih berkembang secara efektif. Sementara yang lainnya justru sebaliknya. Islam akan terkontaminasi dengan keruhnya budaya luar, dan secara perlahan akan menggeser keaslian Islam itu sendiri.

2. Epistemologi Dialektik antara Agama dan Budaya: Perspektif Para Antropolog

Berangkat dari pemikiran subjektif di atas, beberapa antropolog muslim maupun non muslim akan memahami bagaimana keterkaitan di antara keduanya? Mungkinkah manusia sebagai representasi pembawa misi agama memisahkan dirinya dengan ajaran-ajaran budaya lokal yang bernuansa mitis? Edward B. Tylor, dalam karyanya yang berjudul *Primitive Culture* mengatakan bahwa kognisi manusia dipenuhi dengan mentalitas agama, terbukti bahwa tema-tema kajian yang menjadi bahan perbincangan di antara mereka ketika itu adalah sifat dan asal-usul kepercayaan keagamaan, hubungan logis dan historis antara mitos, kosmos dan ritus.⁹ Hal yang sama juga diungkapkan oleh Frazer, baginya agama adalah sistem kepercayaan,¹⁰ yang senantiasa mengalami perubahan dan perkembangan sesuai dengan tingkat kognisi seseorang.

Dalam literatur lain, Tylor lebih menegaskan bahwa agama manapun pada hakikatnya selalu mengajarkan kepercayaan terhadap spirit. Dengan kata lain mengajarkan kepercayaan terhadap pemberi inspirasi dalam kehidupan, baik melalui agama formal maupun non formal. Baginya keduanya tidak ada perbedaan yang signifikan, yang membedakan adalah pengkonstruksinya. Agama dengan seperangkat tata aturan ajarannya adalah hasil konstruk penciptanya, sementara mitos adalah hasil konstruksi kognisi manusia. Jika melalui agama formal, maka seseorang harus meyakini konsepsi-konsepsi, kiasan-kiasan ajaran teks keagamaan masing-masing. Sementara jika melalui agama non formal maka seseorang dikonstruksi untuk

9 Tylor, E.B., *Primitive Culture*, London: J. Murray, 1891, 135., Baca juga Nuruddin, dkk., *Agama Tradisional : Potret Kearifan Hidup Masyarakat Samin dan Tengger*, Yogyakarta : LkiS, 2003, 126.

10 Frazer, J.G., *The Golden Bough*, New York: Macmillan, 1911, 420. Baca juga Nuruddin, dkk., *Agama Tradisional : Potret Kearifan Hidup Masyarakat Samin dan Tengger*, Yogyakarta : LkiS, 2003, 126-127. Sebagai bahan tambahan baca juga James. P Spradley, *Metode Etnografi*, terj. Misbach Zulfa Alisabet, Yogyakarta : Pt Tiara Wacana IKAPI, 1997, XVI. Dalam buku tersebut mengatakan bahwa keduanya, baik Tylor maupun Frazer adalah tokoh ilmuwan yang terbangun dari satu aliran kerangka paradigma antropologi. Keduanya adalah tokoh utama peneliti etnografi beraliran antropologi.

meyakini hasil imajinasi kognisi seseorang yang terkonsepsikan secara sistematis, filosofis, yang memiliki makna dalam realitas, yang disebut dengan mitos.

Dia merasakan bahwa karakteristik semua agama, baik kecil maupun besar, kuno maupun modern, formal maupun non formal senantiasa mengajarkan kepercayaan kepada spirit itu. Ia menyebutkan bahwa dalam agama telah terjadi hubungan intens antara ritual dan kepercayaan,¹¹ antara ritual dan mitos. Keadaan inilah yang menyebabkan perjumpaan religi (agama), mitos dan magi dalam tataran empiris terjalin begitu kuat.¹²

Dengan kata lain, mitos acapkali menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari agama, karena agama manapun dalam realitasnya senantiasa sarat dengan hadirnya praktik mitos itu.¹³ Sementara itu, menurut Peurson mitos juga berfungsi sebagai layaknya fungsi agama formal, yaitu sebagai alat pembenaran (pedoman) dari suatu peristiwa tertentu atau arah bagi kelompok pendukungnya,¹⁴ selain juga menjadi alat legitimasi kekuasaan bagi pihak-pihak yang berkepentingan.¹⁵ Selanjutnya Jamhari menambahkan bahwa mayoritas agama senantiasa memuat eksplanasi mitos, utamanya dalam hal asal mula jagad raya, kelahiran, penciptaan, kematian dan disintegrasi¹⁶ serta berbagai persoalan yang mengarah kepada *chaos* (ketidakteraturan). Sekalipun demikian kuatnya pola relasi agama dan mitos dalam faktanya ia tetap kurang memperoleh respon positif dari komunitas Islam puritanis.¹⁷

Sementara itu perspektif Clifford Geertz, juga menguatkan logika pemikiran di atas. Agama menurutnya bukan hanya masalah spirit, melainkan telah terjadi hubungan intens antara agama sebagai sumber nilai

11 Daniel L. Pall, *Seven Theories of Religion*, New York, Mac Millan, 1970, 20.

12 Jacob Vredenburg, *Bawean Dan Islam*, Jakarta: INIS, Jilid VIII, 1990, 26.

13 Frazer, *The Golden*, 420-421.

14 Djunaedi Ghony, "Mitos dan Praktik Mistik di Makam KH. Hasan Syaifurrisal Desa Karangbong Pajajaran Probolinggo", *Jurnal Pendidikan Islam*, Volume I, No.2, IAIN Sunan Ampel Malang: Tarbiyah Press, 1996, 86.

15 Sebuah kisah tentang Kanjeng Ratu Kidul bagi kalangan masyarakat Jawa yang tinggal di sepanjang pantai selatan pulau Jawa adalah contoh dari mitos semacam ini. Mitos ini perspektif politik sangat menguntungkan bagi kekuasaan tertentu. Baca juga Kuntowijoyo, *Selamat Tinggal Mitos dan Selamat Datang Realitas*, Bandung : Mizan, 2002, 40. Menurut Kuntowijoyo dalam buku ini bahwa dalam rangka melakukan legitimasi kekuasaan raja, Airlangga mempunyai Arjunawiwaha, Majapahit mempunyai Pararaton dan Mataram mempunyai babad Tanah Jawi.

16 Djunaedi Ghony, "Mitos dan Praktik Mistik di Makam KH. Hasan Syaifurrisal Desa Karangbong Pajajaran Probolinggo", *Jurnal Pendidikan Islam*, Volume I, No.2, IAIN Sunan Ampel Malang: Tarbiyah Press, 1996, 86.

17 Nur Kholik Ridwan, *Agama Borjuis : Kritik atas Nalar Islam Murni*, Yogyakarta: Al-Ruzz, 2004, 49-214.

dan agama sebagai sumber kognitif. *Pertama*: agama merupakan pola bagi tindakan manusia (*pattern for behaviour*). Dalam hal ini agama menjadi pedoman yang mengarahkan tindakan manusia. *Kedua*: agama merupakan pola dari tindakan manusia (*pattern of behaviour*). Dalam hal ini agama dianggap sebagai hasil dari pengetahuan dan pengalaman manusia, yang tidak jarang telah melembaga menjadi kekuatan mitis. Karena itu agama dalam perspektif yang kedua ini seringkali dipahami sebagai bagian dari sistem kebudayaan,¹⁸ yang tingkat efektifitas fungsi ajarannya kadang tidak kalah dengan agama formal. Itulah sebabnya mitos menjadi suatu keniscayaan adanya, sebagaimana keniscayaan agama itu sendiri bagi manusia.

Tidak hanya dari kalangan antropolog, dari kalangan Islamolog yang menaruh respon pemahaman agama secara kontekstual dan liberal,¹⁹ juga memiliki pemahaman serupa, bahwa agama yang tampil di tengah kehidupan masyarakat (keberagamaan) akan senantiasa beradaptasi dengan zamannya. Ia tidak lagi merupakan representasi wahyu murni yang terpisah dari subjektivitas penafsiran manusia. Melainkan ia telah menyatu dan bersinergi dengan kehidupan manusia yang plural. Dengan demikian praktik keberagamaan di masyarakat merupakan hasil perjumpaan kompromistik antara ajaran Tuhan dan penalaran subjektif manusia yang disebut mitos. Logika itu bisa diilustrasikan bahwa pada saat kita meyakini kebenaran hasil tafsir ulama tertentu, berarti kita telah meyakini mitos dari mufasir tertentu pula. Tafsir bukanlah murni wahyu Tuhan melainkan di dalamnya telah terdapat perpaduan pandangan, yaitu pandangan pencipta yang melekat pada maksud teks tersebut dengan pandangan manusia terhadap ajaran teks.

Para pemerhati keislaman yang dimaksud itu antara lain Fazlur Rahmân dengan neomodernismenya, Muhammad Abed al-Jâbiri, dengan post-tradisionalismenya (pendekatan historisitas, objektivitas dan kontinuitas),²⁰ Muhammad Arkoun dengan post-modernismenya,²¹ Nasr

18 Nursyam, *Islam Pesisir*, Yogyakarta: LkiS, 2005, 1.

19 Leonard Binder, *Islamic Liberalism : A Critique of Development Ideologies*, Chicago & London: The University of Chicago Press, tt., 243-244. Liberal dalam pandangan Fazlur Rahmân hampir senada dengan Leonard Binder dalam buku ini. Menurut Binder sikap liberal dan demokratis adalah sesuai dengan spirit/ ruh Islam.

20 Historisitas dan objektivitas dalam artian ketika Abîd Al-Jâbirî dihadapkan pada *Turâth*, ia belajar memahaminya secara historis dan objektif dengan pendekatannya yang populer disebut dengan *faslu al-qâri' ani al-maqrû'*, yaitu Al-Jâbirî berusaha untuk memisahkan antara pembaca dan yang terbaca, agar tidak terjadi rasa empati yang berlebihan sehingga bisa menghilangkan daya nalar kritis terhadap *turath* tersebut. Disinilah objektivitas dan daya kritis dalam membaca *turâth* akan terlihat. Sementara pendekatan kontinuitasnya adalah *waslu al-qâri' ani al-maqrû'*, artinya menghubungkan antara sang pembaca dengan yang terbaca, artinya kalau sekiranya *turâth* itu masih relevan dengan sikonnya maka tidak ada

Hamid Abû Zaid dengan strukturalismenya, Hasan Hanâfi dengan oksidentalismenya,²² dan M. Shahrûr dengan marxismenya, termasuk juga kalangan muda Islam belakangan dengan liberalismenya.

Implikasi metodologis pemahaman keagamaan Fazlur Rahmân di atas melahirkan pemahaman bahwa agama dianggap sebagai tindakan untuk mengikuti *shara'*²³ yang subjeknya adalah manusia.²⁴ Pandangan Fazlur Rahmân ini mengandung pengertian bahwa agama adalah otoritas subjektif manusia yang dikomunikasikan melalui *shara'*. Hal ini sama artinya bahwa agama adalah tindakan manusia yang sangat subjektif untuk mengikuti *shara'*.²⁵ Dengan kata lain agama adalah hasil dialektika kompromistik dari wahyu dan pengalaman subjektif manusia.

Dinamika pemikiran Fazlur Rahmân tersebut, bukan serta merta muncul begitu saja. Pandangan demikian muncul, karena sejak awal cara pemahaman keagamaan Rahmân lebih humanis. Konsep teologinya cenderung diletakkan dan dipahami dalam kerangka kepentingan humanis.²⁶ Keprihatinan Rahmân bukan semata-mata diarahkan pada keprihatinan vertikal, tetapi lebih dialamatkan pada tataran moral-horisontal. Agama bagi Rahmân sesuai dengan konteks zamannya, lebih bersifat liberal, fungsional dan *applicable* (terpakai) dalam menangani persoalan kemanusiaan secara riil, sekalipun aspek otentisitas agama juga tetap ia pertahankan.²⁷

Karena itu, agama oleh para ilmuwan muslim yang berbasis ilmu-ilmu antropologi tidak jarang dianggap sebagai bagian dari sistem budaya (sistem kognisi). Selain agama juga dianggap sebagai sumber nilai (sistem nilai) yang tetap harus dipertahankan aspek otentisitasnya. Di satu sisi agama dalam perspektif ini, dipahami sebagai hasil dari tindakan manusia,

salahnya jika ia bisa hadir kembali dalam suasana kekinian. Baca lebih dalam Muhammad Al-Jâbiri, *Post-Tradionalisme Islam*, terj Ahmad Baso, Yogyakarta: LkiS, 2000, V-LIV.

21 Muhammad Arkoun, *Al-Fikru al-Uṣūlī Wastihâlatu al-Tta'wīli Nahwa Târikhin Âkharin Li-alFikri al-Islâmi*, terj. Hasyim Shaleh (Dâr al-Shâqi, tt), 329-349. Baca juga Zainul Munâsichîn, "Teologi Tanpa Kaki: Jangkar Sosial Studi Islam di Indonesia", dalam *Gerbang : Jurnal Studi Agama dan Demokrasi*, 13.5, Surabaya: LSAD, 2003, 86-87.

22 Ibid.

23 Tindakan menuju jalan air, atau sumber kebenaran (al-qur'an) yang dijadikan pedoman dalam Islam

24 Roibin, "Pemikiran Hukum Islam di Tengah Perubahan Sosial dan Budaya: Telaah Sosio-Historis Qaul Qadim dan Qaul Jadid Imam Syafi'i" (Tesis, UNISMA, 2002), 16. Sebagai tambahan informasi baca juga Yusuf Musa, *Târikh al-Fiqh al-Islâmî* (Mesir, tt, Jilid I), 10.

25 Ibid., 10.

26 Abd. A'lâ, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal : Jejak Fazlur Rahmân dalam Wacana Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 2003, 16.

27 Ibid., 16.

baik berupa budaya maupun peradaban. Pada sisi lain agama tampil sebagai sumber nilai yang mengarahkan bagaimana manusia berperilaku. Hans Khün dan Ignas Kleden juga memiliki cara pandang yang sama tentang apa yang dimaksud agama.²⁸ Keduanya berkesimpulan bahwa agama adalah tergantung oleh keputusan yang menghayatinya. Keputusan yang dimaksud tentu saja suatu keputusan yang dihasilkan setelah terjadinya proses dialektik antara agama sebagai sumber nilai dan agama sebagai hasil pengalaman kemanusiaan.

Agama tidak dipotret dari tradisi besarnya (*high tradition*), yaitu dengan melalui pedoman nasnya saja, melainkan agama akan dipotret dari perilaku dan pengalaman sosial keberagamaannya, yaitu agama yang sudah banyak dipengaruhi oleh tradisi kecil (*low tradition*). Ernest Gellner mengatakan bahwa dalam setiap wilayah tradisi besar (*high tradition*) pasti disertai dengan tradisi kecil (*low tradition*).²⁹ Demikian juga M. Arkoun mengatakan bahwa Islam dengan huruf I besar selalu disertai dengan Islam dengan huruf I kecil.³⁰

Agama, sebagaimana yang dipahami oleh para ilmuwan di atas seakan telah melegalkan agama bersentuhan dengan budaya kearifan lokal setempat, bahkan pola relasi di antara keduanya dipandang sebagai suatu keniscayaan adanya. Namun demikian, cara pemahaman keagamaan seperti ini berikut implikasinya dalam masyarakat, tidak berarti selamat dari kanter pedas komunitas muslim yang beraliran berbeda, tidak jarang pola pemahaman seperti ini dianggap sebagai kelompok sempalan Islam. Lebih dari itu mereka dianggap telah mempermainkan agama dan tidak layak menyandang Islam sebagai agamanya. Padahal Islam secara universal adalah sebagai pedoman yang mengarahkan dan mengajarkan kehidupan manusia untuk menyadari dan mengakui akan siapa yang menciptakan dirinya, dan untuk apa dirinya diciptakan. Sementara klaim-klaim kebenaran di antara mereka untuk saling mengakui sebagai yang paling lurus, suci, dan tunduk kepada penciptanya selalu saja terjadi di antara mereka.

28 Roibin, "Islam : Antara Fakta dan Realita," *Jurnal el-Harakah*, 53 (Oktober-Desember, 1999), 8. dalam jurnal ini Hands Khün mengatakan bahwa agama tidaklah berada di langit plato yang sempurna dan suci dan dari sana mengantarai manusia dan Tuhan, akan tetapi dia adalah agama manusia biasa dengan darah dan dagingnya. Pergolakan manusia pada saatnya akan menjadi pergolakan agama. Unsur keputusan tiap penganut agama serta tindakannya dari waktu ke waktu hendak mewarnai wujud agama itu dalam pentas sejarah. Sementara Kleden menyimpulkannya bahwa agama dalam realitasnya merupakan agama dengan dan karena keputusan dan pilihan manusia yang menghayatiya.

29 Ernest Gellner, *Post-modernism, Reason and Religion*, London: Routledge, 1992, 11.

30 Muhammad Arkoun, *Al-Fikru al-Usûli Wa Istihâlatu al-Ta'sîli Nahwa Târikhin Âkharin li al-Fikri al-Islâmî*, Terj. Hasyim Shaleh (Dâru al-Shâqi, tt), 301.

3. Dimensi Teologis dan Antropologis Ajaran Langit dan Ajaran Bumi

Klaim-klaim kebenaran tersebut di atas, pada hakikatnya bertumpu dari akar pemahaman mengapa manusia diciptakan dan untuk apa diciptakan. Secara normatif-teologis, al-Qur'ân menjelaskan alasan mengapa Allâh menciptakan alam semesta, utamanya langit dan bumi serta yang mengantarainya. Allâh menciptakan semua itu dengan sungguh-sungguh (*bi al-haq*)³¹. Diciptakan langit dan bumi serta yang mengantarainya, tidak lain adalah sebagai tanda-tanda (ayat) kebesaran-Nya, agar manusia mengabdikan kepada-Nya dan tidak menyombongkan diri.³² Dengan kata lain agar manusia tidak berpaling dari-Nya, lebih-lebih berbuat shirik kepada-Nya.³³ Karena hanya manusialah yang sanggup menjadi khalifah di muka bumi ini.³⁴ Allâh menciptakan manusia di muka bumi ini tidaklah sia-sia. Ibnu 'Arabi³⁵, telah menggambarkan dengan jelas logika penciptaan Allâh terhadap manusia. Ia mengatakan bahwa tujuan Allâh menciptakan manusia tidak lebih sebagai upaya penampakan atas sifat-sifat-Nya (teofani, *tajalli Ilahi*). Penciptaannya memancar bukan dari ketiadaan, melainkan dari sesuatu yang berbeda dari dirinya sendiri, dari sesuatu yang bukan Dia, melainkan dari wujud fundamentalnya, dari potensi-potensi yang tersembunyi dalam wujudnya sendiri.³⁶

Mulanya dalam kehidupan ini hanya ada satu wujud Tuhan sendirian dalam zatnya yang tidak dikenal. Tuhan sedih karena kesendirian primordial yang membuat Dia merindu untuk memanifestasikan Dia untuk dirinya sendiri seperti halnya Dia memanifestasikan dirinya untuk makhluk. Dalam sebuah hadits qudsi disebutkan "Aku adalah perbendaharaan yang tersembunyi, sementara Aku ingin untuk dikenal". Itulah sebabnya mengapa Allah menciptakan makhluk, agar Ia dikenal oleh mereka.³⁷

Dengan demikian tujuan ideal manusia diciptakan oleh Allah adalah agar ia memiliki kesadaran yang tinggi, kesadaran untuk selalu meneladani

31 Al-Qur'ân, 21 (al-Anbiyâ'):16.

32 Al-Qur'ân, 3 (Ali'Imrân): 190-191.

33 Al-Qur'ân, 31 (Luqman): 13, 15. dan Al-Qur'an, 4 (al-Nisâ'): 36.

34 Al-Qur'ân, 24 (al-Nûr):55.

35 Istilah-istilah khusus bagi Ibnu 'Arâbi antara lain *al-haqqu al-makhlûqu bihi*/ Tuhan yang olehnya dan padanya segala wujud diciptakan (pencipta ciptaan), *al-haqqu al-mutakhayyalu*/ Tuhan yang termanifestasi melalui imajinasi teofanik, *al-haqqu al-makhlûqu fi al-l'tiqâdât*/ Tuhan yang tercipta dalam berbagai keyakinan, *tajdidu al-khalq*/ perulangan penciptaan. Baca Henry Corbin, *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibnu 'Arâbi*, terj. M. Khozin dan Suhadi, Yogyakarta: LkiS, 2002, 237.

36 Henry Corbin, *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibnu 'Arâbi*, Terj. M. Khozim dan Suhadi, Yogyakarta: LkiS, 2002, 237-238.

37 Ibid.

sifat-sifat mulia Tuhan. Kesadaran yang membentuk keyakinan manusia konsisten, terikat, dan tidak bisa dibelokkan keyakinannya kepada benda-benda lain selain kepada Allâh, lebih-lebih kepada sesamanya maupun makhluk lain yang lebih rendah derajatnya.

Meski demikian idealnya, ikatan keyakinan yang mengkonstruksi hubungan antara manusia dengan Tuhannya, namun dalam tataran praksis (perilaku sosial keberagamaan), keragaman dan pasang surut keyakinan manusia itu selalu terjadi. Keragaman keyakinan itu misalnya, manusia beragama dengan cara *primitif*, *klasik*, dan adakalanya pula dengan cara *modern*. Menurut Auguste Comte cara pandang itu tidaklah mustahil, karena menurutnya ada tiga tahapan hukum perkembangan manusia, yaitu dari teologis, metafisik hingga positifistik.³⁸ Demikian juga Van Peurson mengatakan perkembangan manusia itu diawali dari dunia mitis, ontologis hingga fungsionalis.³⁹

Sehubungan dengan teori di atas, keyakinan manusia yang mengarah kepada praktik mempersonifikasikan alam sebagai Tuhan (*mitologi alam*), mempersonifikasikan roh-roh leluhur sebagai Tuhan (*animisme*), maupun meyakini benda-benda yang dianggap memiliki kekuatan magis (*dinamisme*),⁴⁰ tidaklah bisa dihindari lagi, bahkan secara kuantitatif keyakinan mereka yang mengarah kepada praktik dinamisme dan animisme itu tidak menutup kemungkinan lebih dominan. Sekalipun dalam keyakinan mereka yang paling dalam tetap mengatakan bahwa perilaku ini tidaklah berarti politeisme atau shirik, karena adanya Tuhan yang Esa, bagi mereka tidaklah disangkal.⁴¹

Karena itu, manusia bisa saja menyembah benda-benda hidup, tetumbuhan, berhala, Tuhan yang ghaib, seorang manusia yang kudus, atau suatu karakter yang jahat. Manusia bisa menyembah apa saja yang mereka miliki, namun dalam batin mereka tetap mampu membedakan keyakinan-keyakinan religius itu dari yang bukan religius.⁴² Dalam konteks

38 Koento Wibisono. S, *Ilmu Pengetahuan: Sebuah Sketsa Umum Mengenai kelahiran dan Perkembangannya*, Yogyakarta : Diktat Perkuliaan F. Filsafat UGM, 1999, 13-14.

39 Ibid. 14.

40 Rachmat Subagya, *Agama Asli Indonesia*, Jakarta: Cipta loka Caraka Sinar Harapan, 1979, 64-65.

41 Ibid., 70-71.

42 Religi atau salah satu unsur yang membentuk religi adalah keyakinan. Ia adalah salah satu bagian dari sistem ideologis. Sistem ini sendiri adalah salah satu wujud inti kebudayaan. Dengan demikian religi adalah bagian dan terbentuk dalam ruang lingkup kebudayaan manusia. Keyakinan itu sendiri belumlah dapat dianggap sebagai religi. Barulah dianggap sebagai religi jika keyakinan itu menyatu dengan ritual/ upacara. Kedua esensi ini saling memperkuat. Keyakinan menggelorakan upacara sedangkan upacara menguatkan keyakinan. Ritual itu berfungsi sebagai media untuk mengkomunikasikan keyakinan manusia terhadap objek adikodratnya. Antara satu dengan yang lainnya tidak bisa dipisahkan dan

yang sama Muhammad Iqbâl mengatakan bahwa dorongan manusia untuk menyembah Tuhan merupakan suatu keniscayaan yang pasti. Mayoritas manusia, baik terus menerus maupun sesekali saja, selalu mengikutsertakan acuan ke arah ideal itu di dalam dadanya. Orang buangan yang paling hina sekalipun akan dapat merasakan dirinya nyata dan sah dengan perangkat pengenalan terhadap yang lebih agung dan tinggi ini.⁴³

Keragaman keyakinan manusia sebagaimana di atas telah menunjukkan bahwa kebutuhan manusia terhadap fitrah agama tidaklah bisa dipungkiri, sekalipun dalam faktanya keyakinan dimaksud masih menampakkan wujudnya yang sangat bervariasi, mengalami pasang surut, atau *yazid wa yangu*^o (bertambah dan berkurang).

4. Penutup

Perdebatan serius dan mendalam seputar pemisahan secara rigid antara agama dan budaya adalah pekerjaan yang hanya akan membuang energi bagi umat muslim, baik perdebatan seputar legitimasi bahwa yang mulia, yang suci adalah agama teks, maupun sebaliknya. Sebab dalam kenyataannya kemurnian suatu agama itu tidak akan pernah terjadi di dalam realitas sosial ini. Hubungan relasionalitas antar keduanya – agama dan budaya – hampir menjadi keniscayaan adanya.

Hanya saja pada momen tertentu tarik menarik dari dua entitas tersebut akan menandai karakteristik keagamaan pemeluknya. Ada kalanya mereka menjadi sangat tekstualis, demikian juga sebaliknya. Oleh karena itu secara ilmiah kita tidak bisa memberikan penilaian secara general mengenai karakteristik keagamaan seseorang tertentu dengan penilaian secara mutlak. Karena pada hakikatnya mereka itu adalah makhluk subjektif sekaligus objektif, fenomenologik maupun positivistik.

*) **Roibin:**

Doktor antropologi hukum Islam dari IAIN Sunan Ampel, Surabaya; dosen tetap di Universitas Islam Negeri, Malang. Email: roibinuin@gmail.com

saling berkelindan. Hanya saja untuk mempermudah pengkajiannya, religi dapat digambarkan melalui aspek keyakinan maupun jalur upacara. Baca Noerid Haloei Radam, *Religi orang Bukit*, Yogyakarta : Yayasan Semesta, 2001, 1-2. Lihat juga Murtadha Muthahhari, *Perspektif Al-Qur'an Tentang Manusia dan Agama* Terj. Terj. Haidar Baqir, Bandung: Mizan, 1992, 129.

43 Muhammad Iqbâl, *The Reconstrution of Religious Thought in Islam*, Lahore: Ashraf Press, 1962, 89.

BIBLIOGRAFI

- A'la, Abd., *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal : Jejak Fazlur Rahmân dalam Wacana Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 2003.
- Abdalla, Ulil Absar, dkk, *Islam Liberal dan Fundamental*, Yogyakarta: El-saq Press, 2003.
- Abdullah, Amin, dalam *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama*, Jakarta: Muhammadiyah University Press, 2001.
- Al-Jâbirî, Muhammad, *Post-Tradionalisme Islam*, terj Ahmad Baso, Yogyakarta: LkiS, 2000.
- Al-Qur'ân, 21, al-Anbiyâ:16.
- Al-Qur'ân, 24, al-Nûr:55.
- Al-Qur'ân, 3, Ali'Imrân: 190-191.
- Al-Qur'ân, 31 Luqman: 13, 15. dan Al-Qur'an, 4, al-Nisâ': 36.
- Arkoun, Muhammad, *Al-Fikru al-Usûli Wastihâlatu al-Tta'sîli Nahwa Târikhin Âkharin Li-alFikri al-Islâmi*, terj. Hasyim Shaleh, Dâru al-Shâqi, tt.
- Binder, Leonard, *Islamic Liberalism : A Qritique of Development Ideologies*, Chicago & London: The University of Chicago Press, tt.
- Corbin, Henry, *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibnu 'Arâbi*, terj. M. Khozin dan Suhadi, Yogyakarta: LkiS, 2002.
- E.B, Tylor, *Primitive Culture*, London: J. Murray, 1891.
- Ebigebriel, Maftuh dan Syitaba, Ibida, "Fundamentalisme Islam: Akar Teologis dan Politis", dalam *Negara Tuhan : The Thematic Encyclopaedia*, Yogyakarta: SR- Ins Publising, 2004.
- Gellner, Ernest, *Post-modernism, Reason and Religion*, London: Routledge, 1992.
- Ghony, Djunaidi "Mitos dan Praktik Mistik di Makam KH. Hasan Syaifurrizal Desa Karangbong Pajajaran Probolinggo", dalam *Jurnal Pendidikan Islam*, Volume I, No.2, IAIN Sunan Ampel Malang: Tarbiyah Press, 1996.
- Iqbâl, Muhammad, *The Recontruction of Religious Though in Islam*, Lahore: Ashraf Press, 1962.
- J.G, Frazer, *The Golden Bough*, New York: Macmillan, 1911.
- Khumaini, Imam, *Nahdlah 'Asyura*, Teheran: Muassasah Tanzim wa al-nasyr Turâth al-Imam al-Khumaini, 1995.
- Kuntowijoyo, *Selamat Tinggal Mitos dan Selamat Datang Realitas*, Bandung : Mizan, 2002.
- Munâsichîn, Zainul, "Teologi Tanpa Kaki : Jangkar Sosial Studi Islam di Indonesia", dalam *Gerbang : Jurnal Studi Agama dan Demokrasi*, 13.5, Surabaya: LSAD, 2003.

- Musa, Yusuf, *Târîkh al-Fiqh al-Islâmî* (Mesir, tt, Jilid I), 10.
- Muthahhari, Murtadha, *Perspektif Al-Qur'an Tentang Manusia dan Agama*, Terj. Terj. Haidar Baqir Bandung: Mizan, 1992.
- Nursyam, *Islam Pesisir*, Yogyakarta: LkiS, 2005.
- Nuruddin, dkk., *Agama Tradisional : Potret Kearifan Hidup Masyarakat Samin dan Tengger*, Yogyakarta : LkiS, 2003.
- Pall, Daniel L., *Seven Theories of Religion*, New York, mac Millon, 1970.
- Radam, Noerid Haloei, *Religi orang Bukit*, Yogyakarta: Yayasan Semesta, 2001.
- Ridwan, Nur Khalik, *Agama Borjuis: Kritik Atas Nalar Islam Murni*, Yogyakarta: ar-Ruzz, 2004.
- Roibin, " Islam : Antara Fakta dan Realita," *Jurnal el-Harakah*, 53, Oktober-Desember, 1999.
- Roibin, Sosiologi Hukum Islam: Telaah Sosio-Historis Qaul Qadim dan Qaul Jadid Imam Syafi'i, Malang: UIN Press, 2008.
- Spradley, James. P, *Metode Etnografi*, terj. Misbach Zulfa Alisabet, Yogyakarta : Pt Tiara Wacana IKAPI, 1997.
- Subagya Rachmat, *Agama Asli Indonesia*, Jakarta: Cipta loka Caraka Sinar Harapan, 1979.
- Tibi, Bassam, *Islam and The Cultural Accommodation of Social Change*, Translated by Clare Krojzl, Boulder, Sanfrancisco, and Oxford: Westview Press, 1991.
- Vredenbregt, Jacob, *Bawean Dan Islam*, Jakarta: INIS, Jilid VIII, 1990.
- Warsi'i, *Wawancara*, Rumah kediaman sebelah timur parkir wisata ritual Gunung Kawi, 25 April 2007.
- Waters, Malcolm, *Modern Sociological Theory*, London: Sage Publication, 1994.
- Wibisono, Koento. S, *Ilmu Pengetahuan: Sebuah Sketsa Umum Mengenai kelahiran dan Perkembangannya*, Yogyakarta : Diklat Perkuliahan F. Filsafat UGM, 1999.