

Otoritas Teks Sebagai Pusat dari Praktik Umat Islam

Subkhani Kusuma Dewi

UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta

kusummadewi@gmail.com

Abstract

Anthropologically speaking, interrelation between text and several practices of muslim community in Indonesia (that prove their obedience to the Islamic norms and official doctrine), is in fact heterodox. This premise verifies various elements of the local culture that always interweave and work together in dialogue through rituals and symbols. In shaping this new perspective of Anthropology of Islam, some Islamisists made claim the major tasks of ethnographers to depicts Islam with diverse expressions of meaning, emotion, as well feeling, as practiced by Muslims, whom are the object of authority and the text. This point of view shows the importance of the study of the texts in a broader ethnographic process. The role of the latter study is to strengthen the cultural anthropology of the Muslim community and at the same time discover the power and authority of the text as an interpretive resources and practices for muslim communities.

Abstrak

Secara antropologis hubungan antara teks dengan praktik dari komunitas muslim di Indonesia

(ditunjukkan urgensinya terutama dari kepatuhan terhadap norma dan doktrin formal agama), faktanya bersifat heterodoks. Premis ini dibuktikan melalui beberapa elemen dari budaya setempat yang selalu mewarnai setiap praktik keberagamaan dari tradisi umat islam. Untuk dapat membentuk sebuah rangkaian antropologi Islam sebagai sebuah perspektif baru, para ahli antropologi Islam di Indonesia menguraikan beberapa tugas utama dari para etnografer untuk menggambarkan Islam melalui kepelbagaian ekspresinya, baik dari segi makna, perasaan, bahkan juga kelekatan emosi yang tercipta di dalam praktik keberagamaan umat islam, yang menjadi objek otoritas dari teks di dalam Islam. Cara pandang ini memperlihatkan pentingnya study teks melalui metode etnografis. Peran dari studi ini adalah untuk memperkuat antropologi budaya dari komunitas muslim dan pada saat yang sama akan membuka diskursus kekuasaan dan wewenang (power and authority) dari teks sebagai sumber interpretative dan praksis dari umat muslim.

Keywords: *teks, antropologi Islam, heterodoksi.*

A. Pengantar

Salah satu pendapat Edward Said dalam buku pentingnya, *Orientalism*, adalah cara Said melihat karya Orientalis Barat dengan muatan *manifest* dan *laten*. Konsep *laten* merujuk pada representasi struktur atau aspek yang tidak disadari oleh para orientalis, yakni bagaimana mereka memosisikan diri, ideologi (politik), juga kehendak berkuasa (Barat) untuk menguasai Timur di dalam diskursus. Sedang konsep *manifest* merupakan aspek luaran yang tampak di dalam diskursus, seperti disiplin keilmuan yang dibangun oleh orientalis (sosiologi, sejarah, sastra, etnografi, dan lainnya). Aspek pengetahuan

manifest dapat berubah dan seringkali meliputi studi/narasi tentang suatu komunitas/folk, dengan karya yang sering mengekspose *everyday life*, kehidupan keseharian, dan lebih suka merujuk fenomena yang cenderung non-formal. Sementara aspek pengetahuan laten bersifat konstan, menetap. Hal itu antara lain terlihat pada tulisan yang menghadirkan Timur (dalam hal ini Islam) sebagai terbelakang, bodoh, tunduk, *irasional* dan *uncivilized*; sehingga studi mereka berusaha untuk memperhatikan, memajukan, bahkan perlu menyelamatkan.¹ Dalam hal ini terjadi relasi dimana Subjek lah yang menciptakan objek, ada kecenderungan cara pandang “enemy other” terhadap Islam.

Pada aspek kelatengan inilah terdapat kendala mendasar yang dimiliki oleh para orientalis di dalam mendefinisikan/menggambarkan tentang Islam. Para antropolog mengalami kegagapan pada “*narrative relation’ to the tradition*”. Dengan kata lain, aspek laten antropolog itu sangat dipengaruhi oleh cara pandangnya terhadap suatu tradisi tertentu. Apakah seorang antropolog mendukung, menolak, beroposisi, bahkan melihat suatu tradisi tertentu secara netral; akan mempengaruhi bagaimana ia akan melakukan studi atas Islam.² Problem mendasar kelatengan pengetahuan ini tepat seperti apa yang disampaikan oleh antropolog Perancis, Pierre Bourdieu, yang mengatakan: “*the anthropologist’s particular relation to the object of his study contains the making of a theoretical distortion...*”³

Dengan demikian, problem keilmuan –dilihat dari sosiologi pengetahuan para antropolog terhadap Islam terlihat –antara lain–melalui hubungan antara ilmuwan dan objek kajian yang akan membentuk sebuah keilmuan (kesarjanaan).⁴ Dari kendala ini, Ronald Lukens-Bull menyimpulkan bahwa persoalan etis terberat bagi seorang antropolog adalah adanya asumsi *cultural-bound* (asumsi hambatan kultural) dari antropolog terhadap komunitas yang diteliti. Seorang antropolog akan dipengaruhi oleh asumsi dan cara pandangnya terhadap dunia, agama, dan ideologinya. Yang menarik adalah, bahwa kendala kultural dan relasi naratif atas tradisi tertentu ini sebenarnya sangat mungkin di alami oleh

1 Edward Said, *Orientalism*, (New York: Random House), 1978, hlm. 35

2 Talal Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam*, (Washington, D.C.: Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies, 1986), hlm. 17

3 Pierre Bourdieu, *Outline of the Theory of Practice*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), hlm. 1

4 Edward Said, *Orientalism*, hlm. 31-34.

–bahkan– seorang muslim antropolog yang meneliti komunitas muslim lainnya.⁵Bahkan bagi seorang insider, kendala kultural dan relasi naratif atas tradisi ini akan –dapat– menjadi penghambat untuk menunjukkan gambaran yang jelas mengenai suatu komunitas muslim.

Tulisan ini –selanjutnya– berusaha untuk melangkah lebih jauh dalam mengulas antropologi yang khas bagi Islam, dengan cara mengulas peran teks dan interrelasinya dengan praktik keagamaan di dalam Islam. Sebelumnya, tulisan ini akan memfokuskan pada eksplorasi otoritas yang diperankan oleh teks dalam membimbing praktik kehidupan komunitas muslim. Tulisan ini akan diakhiri dengan mempertautkan antara kedua aspek tersebut dan perannya bagi eksplorasi etnografis yang lebih akomodatif bagi Islam nusantara.

B. Islam Nusantara; A Debate on Great and Little Tradition

Robert Redfield, dalam bukunya *Peasant Society and Culture*⁶membagi agama menjadi tradisi besar (*great tradition*) dan tradisi kecil (*little tradition*).Tradisi besar (*great tradition*)merupakan bentuk ortodoksi dari ekspresi agama/budaya yang berada di pusat, ia seringkali berbentuk tradisi tekstual, biasa juga disebut tradisi tinggi dan tradisi universal. Ia juga adalah agama reflektif dari sebagian kecil dari anggota kelompok masyarakat, yang mereka sebar di pesantren dan madrasah, dan secara sengaja diajarkan dari satu generasi ke berikutnya.

Sementara itu tradisi kecil (*little tradition*)adalah bentuk heterodoksi dari budaya/agama pinggiran (*periphery*), sifatnya memasukkan banyak elemen dan praktik dari tradisi lokal ke dalam agama, ia disebut juga tradisi lokal, tradisi rendahan, dan ada juga yang menyebutnya sebagai agama populer. Tradisi kecil dipraktikan oleh orang awam/biasa, di setiap hari, dan dalam tradisi penelitian etnografi umumnya tradisi kecil jarang dijadikan objek penelitian inti.⁷

Pembedaan ini digunakan Redfield untuk meneliti masyarakat agraris yang menurutnya memiliki pola organisasi budaya dan agama

5 Ronald A.Lukens-Bull, "Between Text and Practice: Considerations in the Anthropological Study of Islam". *Journal of Religious Studies*, Phillips Marbourg University, Volume 4, No.2, December 1999, hlm. 2.

6 Robert Redfield, dalam bukunya *Peasant Society and Culture*, (US, Chicago University Press, 1956)

7 Robert Redfield, *Peasant Society and Culture*, hlm. 70

yang hierarkis di dalam pola komunikasi agama (ada elit dan awam) serta diperantarai oleh *'cultural brokers'* karena meniscayakan adanya hambatan pola komunikasi antara kedua faksi di atas. Sebagai contoh, di suatu desa meski ada ulama/kyai, tetapi peran modin atau dukun tetap tidak bisa dinegasikan karena adanya hambatan komunikasi 'agama' antara kyai/ulama yg mewakili tradisi tinggi, dengan para awam yang merepresentasikan tradisi rendahan/pinggiran. Meski modin juga bicara agama, tapi seringkali ia memainkan peran penting dalam menyertakan praktik-praktik lokal di dalam ekspresi beragama.

Bagi para antropolog lain, pola stratifikasi seperti ini menimbulkan banyak pertanyaan. John R. Bowen, antropolog Perancis yang banyak meneliti tentang budaya Islam Gayo (Aceh), mengamati para antropolog dan sarjana lain yang meneliti tentang bentuk-bentuk budaya lokal dimana mereka memulai dari ritual, mitos, dan pandangan-pandangan yang dimiliki oleh komunitas muslim; sebenarnya para sarjana itu lebih banyak mencari aspek pembeda (*distinctive aspects*) daripada apa yang menjadi aspek persamaan umat muslim.⁸ Maka ketika para sarjana itu menggunakan pembedaan Redfield antara tradisi besar dan tradisi kecil, demikian Bowen mengulas, sebenarnya mereka hanya bermaksud mengkomparasikan keduanya tanpa disertai dengan usaha untuk memperlihatkan kompleksitas dan dinamika interelasi di antara kedua tradisi ini.

Problem kompleksitas interelasi ini diterjemahkan oleh Ronald Lukens-Bull dengan eksplorasi pola komunikasi di antara kedua tradisi. Baginya bila interaksi antara keduanya selalu mengalami kendala komunikasi, maka bagaimana pola interaksi antara tradisi besar dan tradisi kecil di dalam Islam dapat berjalan? Nyatanya tradisi lokal bila ia mampu tumbuh dan membentuk diri menjadi besar atau bagian dari tradisi besar, maka ia sedang melakukan **Universalisasi**. Sebaliknya bila bagian dari tradisi tinggi dipelajari, dipraktikan dengan ekspresi-ekspresi lokalitas, maka tradisi tinggi itu sebenarnya sedang mengalami **Kontekstualisasi/parokialisasi**. Kedua proses ini dengan sendirinya menuntut adanya proses penerjemahan atas simbol-simbol di dalam Islam dengan cara menggambarkan aspek tertentu dari Islam yang

⁸ John R. Bowen, *Muslims through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society*, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993), hlm. 4

global, lalu mengekspresikannya melalui terma, diksi, tindakan yang memiliki makna bagi budaya lokal. Misalnya adalah sunnah Nabi untuk memberi nama yang baik, memotong rambut, bahkan aqiqah bagi bayi yang baru lahir, kemudian diekspresikan oleh masyarakat agraris muslim Indonesia ke dalam tradisi *selapanan* (hitungan 1 bulan Jawa, berjumlah 36 hari). Di dalam praktik akikah ini kita tidak dapat lagi membedakan antara tradisi besar dan tradisi kecil secara dikotomis, karena keduanya merupakan komunikasi yang kompleks.

Masih menurut John R. Bowen, justru perbedaan antara tradisi besar dan tradisi kecil mengarahkan kita pada pembagian peran di antara komunitas muslim sendiri. Di dalam akikah misalnya, ada pembagian peran antara bentuk-bentuk tradisi lokal dan mereka yang berada pada atau memihak kepada teks agama. Seorang kyai berperan sebagai penyampai ajaran (yang diturunkan dari teks) dan pemimpin ritual, sementara seorang dukun anak, atau sekelompok ibu-ibu yang memerankan tradisi lokal menyiapkan makanan atau perangkat-perangkat tradisi lokal yang menandai prosesi *selapanan*. Dengan demikian praktik keberagamaan di dalam Islam tidak dapat dipandang secara sempit dan dikotomis, karena aspek universal (atau apa yang disebut Redfield sebagai tradisi besar) itu seringkali dimaknai sebagai aspek universal atau aspek inti (*core aspects*) dan begitu sebaliknya dengan tradisi kecil. Jika perbedaan Redfield dipakai secara mentah-mentah, Bowen mengkhawatirkan adanya prioritas budaya (dan normatif) yang khas Timur-Tengah daripada praktik budaya dari seluruh umat muslim di dunia.⁹

Sementara itu Abdul Hamid El-Zein yang pernah meneliti keislaman khas Afrika Timur berpendapat bahwa dikotomi antara islam awam (*little tradition*) versus islam elite (*great tradition*) menjadi stratifikasi yang kurang bermanfaat. Dikotomi semacam ini dapat dilihat sebagai cara kaum elit untuk mendominasi diskursus tentang apa yang tepat disebut dan dimaknai sebagai Islam.¹⁰ Lebih jauh ia berpendapat bahwa interpretasi teologis dan antropologis tentang makna Islam sebenarnya sangat dipengaruhi oleh berbagai asumsi

9 John R. Bowen, *Muslims through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society*, hlm. 6.

10 Abdul Hamid el-Zein, 1977 "Beyond Ideology and Theology: the Search for the Anthropology of Islam." *Annual Review of Anthropology*, Vol. 6, 1977, hlm. 252

yang darinya seseorang akan dapat menentukan apa yang tepat disebut sebagai “islam” dan “religius”. Dalam kadar tertentu asumsi ini akan membedakan “awam dari elit” dan bahkan apa yang disebut “islam sesungguhnya dan islam yang salah/sesat”.¹¹ Dan bila hal ini terjadi, maka sangat ironis sekali bagi kerja-kerja antropologis karena ia turut larut ke dalam parameter islam elit ketika ia meneliti komunitas pinggiran islam.

Dari berbagai kritik atas dikotomi Redfield, beberapa antropolog kemudian mendefinisikan apa sebenarnya yang tepat –secara antropologis- disebut sebagai Islam, dan bagaimana tugas antropologi dalam menelitinya. Satu hal terpenting yang bisa diambil dari tulisan Talal Asad (1986) ialah ia mencetuskan fungsi antropologi islam untuk merumuskan *conceptual organization of the diversity in Islam*. Yakni sebuah pemahaman bahwa secara antropologis, Islam memiliki pluralitas dan ekspresi yang jamak, walaupun tetap memiliki apa yang disebut el-Zein sebagai *core aspect*, atau ortodoksi itu. Alasan lain mengapa perlu merumuskan gagasan antropologi islam juga diulas oleh Asad karena –*pertama*- dasar pemikiran antropologi yang masih menysakan cara berfikir khas era Modern Barat. Asad menyebut:

*“It is a modern idea that a practitioner cannot know how to live religiously without being able to articulate that knowledge. It is their wish to distinguish in general between religious and secular dispositions.”*¹²

Yakni sebuah pemahaman bahwa seorang insider tidak mampu membedakan –seluruh- praktik keberisalamannya, kecuali dibantu oleh para outsider, dalam hal ini antropolog, yang memiliki tugas untuk membahasakan praktik-praktik tersebut ke dalam bahasa yang lebih logis (sekuler). *Kedua*, cara berfikir seperti ini, menurut Asad, sangat dipengaruhi oleh logika beragama Kristiani dimana diskursus teologis tidak selalu identik dengan perilaku moral dan diskursus liturgis (ritual). Di dalam kristiani, menurut Asad:

11 Abdul Hamid el-Zein, 1977 “Beyond Ideology and Theology: the Search for the Anthropology of Islam.”, hlm.249

12 Talal Asad, *Genealogies of Religion; Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam*. (Maryland: The John Hopkins University Press, 1993), hlm. 36

“Thoughtful christians will concede that, although theology has an essential function, theological discourse does not necessarily induce religious dispositions. ... scripture was not essential to this common denominator of religions partly because Christians had become more familiar, through trade and colonialization, with societies that lacked writing.”¹³

Ketiga, agama adalah makna simbolik itu adalah *western concept*, ia menjadi pembeda antara pengetahuan dengan power (kekuasaan). Ia dilihat semata-mata sebagai ritus dan doktrin yang memiliki fungsi dan tidak boleh disamakan dengan praktik kultural.

“That religion is essentially a matter of symbolic meanings linked to ideas of general order expressed through either or both rite and doctrine), that it has generic functions/features, and that it must not be confused with any of its particular historical or cultural forms, is in fact a view that has a Christian history. From being a concrete set of practical rules attached to specific processes of power and knowledge, religion has come to be abstracted and universalized.”¹⁴

Dengan merangkum perdebatan mengenai tradisi besar/kecil serta warisan pemikiran Modern Barat, dapatlah diambil kesimpulan bahwa secara sosiologis pengetahuan, antropologi yang mempelajari Islam perlu dipertanyakan kembali. Ia yang mewarisi tradisi klasikal abad pertengahan Barat memiliki gaya berfikir yang dikotomis (dapat disebut antara religius dan sekuler) dan mengandung pemahaman bahwa seorang insider sebenarnya tidak memiliki kemampuan untuk menterjemahkan pengalaman ritual/religinya secara logis/sekuler. Pemahaman esensialis seperti ini selaras dengan problem yang juga dihadapi di dalam diri umat Islam sendiri. Di antara ekspresi-ekspresi kultural yang beragam, ada semacam desakan di dalam diri umat Islam bahwa mereka dituntut untuk menentukan *what's the real Islam?*

13 Talal Asad, *Genealogies of Religion; Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam*, hlm. 36

14 Talal Asad, *Genealogies of Religion; Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam*, hlm. 37

Mana Islam yang sesungguhnya, yang kemudian juga berimbas secara politis dengan adanya gap antara *al din wa daulah*, antara *religious aphorism* dan *secular political practice*.¹⁵

C. Antropologi Islam Baru: Dari Dikotomi ke Diskursus

Sampai disini persoalan bagaimana cara mendefinisikan dan cara menggambarkan Islam masih belum menemukan titik pijaknya. Bagi Lila Abou-Lughod melihat bahwa tugas antropolog dalam menggambarkan Islam adalah memunculkan beragam ekspresi dari Islam. Islam bagi keduanya *islams* dan untuk tahu Islam, seorang antropolog harus mengeksplorasi *islams*, bukan yg elit (tradisi besar, tradisi tinggi) tetapi di praktik-praktik lokal. Tetapi bila kita hanya mengambil gagasan Abou-Lughod secara selintas, problem dikotomis seperti yang terjadi pada kategorisasi Redfield juga akan terjadi kembali. Bila Islam dikenalkan hanya melalui gagasan atau general order atau melalui remah-remah tradisi lokal tanpa dihubungkan dengan *core aspects*-nya maka framework gambaran tentang Islam akan selalu bermuara pada perdebatan di seputar *power* versus *knowledge* semata maka Islam akan cenderung berada pada pintu dikotomis antara yang *abstracted*, *universalized* dengan Islam yang *particularized* dan *pluralized*.¹⁶

Padahal Islam Nusantara yang hari ini ingin didefinisikan oleh umat muslim di Indonesia sedari awal tidak ingin berkuat pada dikotomi tersebut. Maka problem yang ada dalam menggambarkan masyarakat muslim dan keberadaan heterodoksinya dan ia dapat didekati dengan menggunakan alternatif cara pandang, yakni ***Islam sebagai tradisi diskursif***. Diskursus disini dapat dipahami sebagai

“...the social process of constructing shared meaning. This process is necessarily social, although it may not require actors to interact on a face-to-face basis; discourse can be conducted through texts. Discourse is historically situated; an instance of the discourse necessarily involves the history of it. Discourse is

15 Richard Bulliet, *Islam The View From The Edge*, (NY: Columbia University Press, 1994), hlm. 3

16 Lila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. (Berkeley, University of California Press, 1986), hlm. 45

*political; the power relations between individuals, or groups of individuals, shape the nature of the discourse: what is said, how it is said, and the nature of the response it invokes.*¹⁷

Dengan kata lain, diskursus menghendaki adanya dua aspek/ aktor yang bergerak bersama-sama, berasal dari teks (*tradisi besar*) dan para partisipan (*tradisi kecil*) bertemu di dalam sebuah praktik, berbagi kekuasaan dan menggambarkan dinamika kekuasaan tersebut yang merupakan respon para partisipan terhadap tradisi bersama (*core aspects*) dari Islam.

Cara pandang diskursif pada dasarnya memandang ortodoksi di dalam Islam bukan semata-mata sebuah gagasan/pendapat, melainkan sebuah relasi kuasa yang bersifat *channelling*, tidak pernah terputus, bahkan melibatkan tradisi oral dan memori, apa yang disebut sebagai *tradisi aural*.¹⁸Tugas antropologi Islam dengan demikian adalah untuk memahami sebuah fase produksi sejarah dan cara mempertahankan satu kepingan spesifik dari tradisi diskursif tersebut. Di dalamnya terdapat pula potret transformasi dan dinamika usaha para partisipan untuk memenuhi standar koherensi (dan bukan kategori *the real islam* sebagaimana selama ini seringkali disalahpahami).¹⁹ Termasuk kesalahanpahaman yang terjadi pada paradigma Redfield terletak –secara eksplisit- pada fakta bahwa tradisi besar yang direpresentasikan oleh elit agamawan di dalam Islam dan tradisi kecil yang direpresentasikan oleh awam dan populer muslim menunjukkan adanya kekuasaan yang tidak seimbang (secara inheren) di dalam relasi keduanya.

Sebagai contoh dalam melihat Islam sebagai diskursus adalah proses bagaimana ketentuan hukum *halal* dan *haram* itu diproduksi dengan melibatkan aspek dan fitur budaya lokal. Apakah tradisi *selamatan* itu diperbolehkan atau tidak, apakah adat kebiasaan

17 Ronald A.Lukens-Bull, "Between Text and Practice: Considerations in the Anthropological Study of Islam", hlm: 8

18 Talal Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam*, hlm.15; Richard Bulliet, *Islam The View From The Edge*, hlm.14; John R. Bowen, *A New Anthropology of Islam*. NY: Cambridge University Press, 2012), hlm. 20; Saifudin Zuhri Qudsy dan Ali Imron, *Model-model Penelitian Hadis Kontemporer*. (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2013), hlm. vii

19 Talal Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam*. (Washington, D.C.: Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies, 1986), hlm:17

berziarah dan berdoa di makam itu halal atau haram, boleh atau sesat? Dengan menggunakan cara pandang diskursif, Ronald Lukens-Bull melihat adanya tradisi besar yang telah ada sebelumnya, yaitu tradisi Hindu-Budha yang bertautan dengan tradisi besar Islam (Arab). Maka tradisi-tradisi kecil di Jawa lahir dari kebiasaan harian (*everyday life*), yang populer dan perifer dari keduanya. Maka pemaknaan Hadis ketika seseorang telah meninggal, terputuslah amalan seseorang kecuali –salah satunya– doa dari anak yang sholeh melalui tradisi *selamatan* yang disesuaikan dengan upacara (ritual) siklus kehidupan di budaya Jawa (kematian). Bagi Lukens-Bull yang demikian ini hanya terdapat di Jawa.²⁰ Ia mengamati dan mengobservasi Islam sebagai rangkaian tradisi diskursif yang saling terhubung (*connected*) dan bukan semata-mata sebagai diskursus tradisi lokal yang sporadis (*sporadic*) maka kita seharusnya memahami aspek-aspek yang menghubungkan (*links*) berbagai ekspresi tradisi lokal “islams”. Beragam pertanyaan studi komparatif dapat diutarakan disini, seperti *Apa saja aspek yang sama di antara berbagai praktik lokal Islam?; apa perbedaan di antara mereka, dan mengapa terjadi perbedaan itu?;* studi Clifford Geertz mengenai budaya Islam masyarakat Indonesia dan Maroko dalam bukunya *Islam Observed*²¹ adalah salah satu contohnya. Islam Maroko dan Islam di Jawa memiliki seperangkat simbol yang sama, tetapi menghasilkan masyarakat Islam yang berbeda iklim sosial di setiap lokalitas yang berbeda pula. Yang dapat dicatat dari penelitian Geertz adalah kesimpulannya bahwa universalitas dari tradisi besar terlahir dari kemampuannya untuk mengikuti dan beradaptasi dengan konsepsi/pandangan hidup yang luas, beragam, dan partikular. Bahkan universalitas tradisi besar Islam juga berhasil mempertahankan dan mengelaborasi konsepsi hidup tersebut dengan sistem sosial masing-masing.²²

Melangkah lebih jauh dari studi atas suatu komunitas tertentu (etnografi) ini, para antropolog melalui studi komparasi justru akan mengadakan sebuah proses etnologi (studi atas etnis/kelompok masyarakat tertentu). Proses studi seperti ini juga telah dilakukan

20 Ronald A. Lukens-Bull, “Between Text and Practice: Considerations in the Anthropological Study of Islam”, hlm: 8

21 Clifford Geertz, *Islam Observed*, (USA, The University of Chicago Press, 1968)

22 Clifford Geertz, *Islam Observed*, hlm. 14

oleh antropolog Perancis yang kini tinggal di Amerika, John R. Bowen, menyebut studi etnologi ini dengan terma *new anthropology of Islam*. Pada sebuah wawancara, Bowen mengulas:

*“This sense of ‘anthropology’ is broad enough to include much of what historians, sociologists, and religious scholars currently do, when they keep in their analytical lenses both the **contingent and contextual nature of interpretation and action, and the importance to Muslims of living and imagining within an Islamic world that transcends particular times and places.** And, indeed, I bring in their work alongside of that carried out by card-carrying anthropologists. In particular, the new anthropology of Islam has placed an **increased emphasis on religious texts and ideas, but as situated in space and time.** Far from ignoring scripture, **anthropology approaches it in a way parallel to the way Muslims do, through particular acts of interpreting texts, whether by a Pakistani farmer, an Egyptian engineer, or a French Muslim theologian.**”²³*

Pendekatan Bowen terhadap islam semakin mengerucutkan diskusi dalam tulisan ini. Bahwa melihat tradisi besar/kecil di setiap komunitas muslim hendaknya didekati sebagai sebuah diskursus (yang integratif antara sejarah, sosiologi, politik) dengan sentuhan komparatif. Bowen menekankan studi dari ajaran agama dan teks-teks di dalam Islam yang mengejawantah ke dalam ruang dan waktu (baca, dipraktikkan oleh komunitas muslim, yang menyertakan di dalamnya proses interpretasi teks itu sendiri). Bowen menambahkan, dengan memperhatikan ajaran Islam yang tertuang di dalam teks klasik kerja etnografi/etnologi memperlihatkan bagaimana umat muslim berpartisipasi dengan tradisi bersama umat muslim sedunia (*great tradition*):

From Islam’s resources of texts, ideas, and methods comes the sense that all Muslims participate in a long-term and worldwide tradition. From Islam’s practices of worshipping, judging,

23 (CritCom, 2014)

*and struggling comes the capacity to adapt, challenge, and diversify. So far, so good, but specific to what I am calling the 'new anthropology' is the insistence that analysis starts from individuals' efforts to grapple with those resources and shape those practices in meaningful ways.*²⁴

Studi semacam ini meletakkan interpretasi sebagai sebuah praktik yang melibatkan proses-proses sosial dengan cara menunjukkan bahwa pilihan dan kesepakatan semiotik diambil oleh para partisipan (dalam hal ini komunitas masyarakat muslim) yang sekaligus berfungsi menyatukan (*connecting*) atau memisahkan (*deviding*) rantai otentisitas dari komunitas muslim di seluruh dunia.²⁵ Bagi komunitas muslim, rantai otentisitas ini amatlah penting. Melalui kualitas otentisitas ini, suatu komunitas muslim telah dan selalu memperbaiki proses konstruksi klaim legitimasi yang selalu dalam status kompetitif (baca, *fastabiqul khairat*), baik di dalam ibadah atau politik mereka.²⁶

Masih menurut Bowen komponen antropologi Islam bisa ditemukan di praktik interpretasi teks di dalam praktik sosial, yang dapat dianalisa melalui dua strategi komplementer, yakni: *pertama* adalah memfokuskan kedalam (focusing inward), yang diakses melalui mata rantai autoritatif tradisi tekstual, peran seorang etnografer adalah memperdalam pemahaman kita mengenai motivasi, pemahaman, emosi, dan perasaan yang dialami oleh partisipan dari komunitas muslim melalui sebuah praktik tertentu. Pemahaman mengenai hal ini bisa didapatkan melalui sejarah kehidupan seorang partisipan atau testimoni mereka. Apa makna bagi seorang muslim dalam mengikuti tahlilan dan selamatan, apa hubungan praktik yang dilakukannya dengan pemahaman atas hadis/syarah hadis tertentu? Apakah keikutsertaannya itu dapat memperkuat posisinya sebagai *agent* dari kekuasaan (power) tertentu?

24 <http://councilforeuropeanstudies.org/critcom/john-bowen/>, akses tanggal: 25 Juli 2016

25 John. R. Bowen, *Muslims through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society*. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993)

26 Metcalf, Barbara. "Living hadith in the Tablighi Jama'at", *Journal of Asian Studies* 52 (3): 1993, hlm.584-608. John. R. Bowen, *A New Anthropology of Islam*. NY: Cambridge University Press, 2012), hlm: 18

Pada saat yang sama kita juga mengikuti strategi kedua, yakni bersikap terbuka (*opening outward*) dengan kondisi luar terutama terhadap beragam kondisi yang berpengaruh terhadap praktik berislam dan signifikansi sosialnya. Kita dapat memulainya dengan melakukan komparasi setting sosial dalam rangka memperluas mengapa sebuah ajaran dan praktik tertentu dari islam mengejawantah menjadi praktik tertentu disini dan sebaliknya di tempat lain? Aspek-aspek apa dari kondisi lingkungan sosial –seperti gerakan keagamaan, tekanan politik, tradisi lokal setempat- yang menyebabkan komunitas muslim tertentu mencari makna dari ajaran di dalam Islam? Misalnya bagaimana setting sosial –katakanlah- di Mesir dapat melahirkan gerakan Ikhwanul Muslimin sedangkan setting sosial yang hampir sama di Indonesia justru menghadirkan gerakan sosial NU dan Muhammadiyah?

Islam diskursif dengan perangkat-perangkat analisa antropologi Islam sebagaimana dijelaskan oleh John R. Bowen pada akhirnya tidak saja dapat digunakan untuk mengeksplorasi tradisi besar/kecil, tetapi juga memiliki kepedulian terhadap isu-isu kontemporer. Ketika setiap komunitas muslim memiliki *concern* secara diskursif terhadap isu-isu seperti islam dan modernisasi, demokrasi, juga globalisasi di skala lokal maka ia menjadi bagian dari interrelasi antara ajaran ideal islam dengan praktik kelokalan di setiap tempat. Argumen yang muncul dari perdebatan diskursif itu akhirnya merujuk pada tema-tema seperti keadilan sosial, demokrasi dan relasinya dengan agama dan negara (nasionalisme), hingga persoalan diaspora yang kesemuanya membutuhkan cara pandang yang lebih fresh terhadap ajaran dan tema-tema yang ada di dalam Islam.²⁷

D. Teks dan Kekuasaan Otoritas di dalam Islam

Pertanyaan penting pada sub-bab ini dimulai dari apa hubungan antara Antropologi tentang islam (*Anthropology of Islam*) dengan kekuasaan otoritas teks? Dengan merujuk pada eksplorasi metodis John Bowen dan Talal Asad mengenai signifikansi perspektif agama di dunia yang serba sekuler, pertanyaan ini dapat dijawab bahwa agama dapat

²⁷ Ronald A. Lukens-Bull, *Between Text and Practice: Considerations in the Anthropological Study of Islam*, hlm. 10. Yatin, Jean-Claude. "Seduction and Sediton: Islamic Polemical Discourses in the Maghreb." dalam William R. Roff, ed. *Islam and the Political Economy of Meaning*, (London: Croom Helm, 1987), hlm.167.

melihat aspek-aspek *distinctive* yang selama ini—sengaja—diacuhkan oleh sains (sekuler). Meski sains telah membangun pengetahuan, tehnik, dan praktik yang kompleks, komprehensif sekaligus *complicated*, tetapi ia juga—berhasil—membangun tabir-tabir di dalam kehidupan sosial yang seolah-olah agama menjadi tidak lagi ada (*exist*). Gejala dan praktik agama dapat dijelaskan melalui seperangkat sistem pengetahuan dari sains. Antropologi tentang islam (*Anthrophology of Islam*), dengan demikian *adalah sebuah perspektif*, sebuah ‘perilaku’ (meminjam kata-kata Clifford Geertz), yang tidak dimiliki oleh persepektif sebelumnya, yaitu sains. Dengan meminjam cara pandang Emile Durkheim, agama secara inheren telah membawa “its own truth”.²⁸ Perspektif baru inilah yang ingin diperkenalkan oleh Asad (melalui diskursif) ataupun Bowen dengan menghadirkan keterhubungan antara interpretasi teks dengan praktik keberagamaan.

Keterhubungan antropologi of Islam dengan teks juga dijelaskan oleh Ronald Lukens-Bull dengan menguraikan elemen-elemen yang dapat dieksplorasi, yaitu:

1. *Beliefs & text*, dimana interpretasi mengenai keduanya selalu mengalami pencampuran (penyesuaian, kadangkala pemaksaan) antara tradisi besar dan tradisi kecil
2. *Linker & interpreter, cultural broker*; adalah aktor-aktor yang menjadi bagian dari suatu komunitas yang dianggap berperan penting dalam proses interpretasi (pemahaman) atas tradisi besar, serta memiliki kekuasaan (*power*) dan wewenang (*authority*) dalam mempertahankan tradisi tersebut secara kontinyu dan efektif.
3. *Sistem kognitif* suatu cara pandang komunitas muslim terhadap dunia, kosmologi, juga fitrahnya manusia (*human nature*). Peter Berger menguraikan konsepsi ini melalui *nomos* (seperangkat aturan dan norma yang dihayati oleh partisipan) dan *kosmos* (proses transendensi realitas sehari-hari, bergerak dalam dunia tetapi tidak berada pada verifikasi objektif/positivis). Kosmos diperankan/dibantu oleh agama beserta dengan keyakinan atas tradisi-tradisi

²⁸ Talal Asad, *Genealogies of Religion; Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam*, hlm. 45.

besar menempatkan fenomena manusia ke dalam kerangka pemikiran kosmis. Dengan demikian realitas sosial agama yang terkonstruksi; berperan dalam dua tujuan penting: 1) menyediakan nomos (keteraturan, norma, dll) atau makna bagi realitas; 2) dia mengesahkan, atau memberikan tanda terima realitas itu.

4. *Social Structure*, yakni pranata sosial yang terdapat di suatu masyarakat, dan masyarakat awam secara umum.

Teks sebagai salah satu unsur terpenting bagi umat Islam tidak saja berperan sebagai simbol tetapi juga representasi dari otoritas yang menghubungkan *family resemblances* dari antar komunitas muslim.²⁹ Dalam penelitiannya tentang jaringan Jamaah Tablighi yang berpusat di Pakistan, Barbara Metcalf membuktikan signifikansi teks bagi komunitas JT dan komunitas muslim pada umumnya. Menurut Metcalf, Hadis dan Al Qur'an sebagaimana tertuang di dalam *nash* dan bahkan *syarhal-nushus* pun berfungsi sebagai *framework* bagi kritik dan auto-kritik terhadap budaya yang kurang sesuai dengan tradisi Islam. Penyampaian teks tersebut secara kontinyu di suatu komunitas muslim berfungsi menjawab persoalan dari masyarakat yang menjadi objek dari teks tersebut. Pada saat yang sama, hal ini sekaligus membuktikan adanya otoritas teks secara intrinsik, berupaya melakukan kompetisi dan reproduksi budaya dari komunitas tersebut. Teks mewakili pendapat tertentu yang mewakili upaya melahirkan/melestarikan suatu tradisi tertentu, sekaligus ia juga bereaksi terhadap pendapat dan tradisi lainnya. Metcalf mencontohkan kitab *Tablīghī Nisāb, Hikāyāt Sahāba, Fazā'il al-Qur'an* atau kitab *Fazā'il al-a'māl* karya Maulana Zakariyya, seorang syeikh ahli Hadis, seorang murid dari tareka Deobandi dan sahabat dari pendiri Jamaah Tabligh, Maulana Muhammad Ilyas Kandhalawi (w. 1944), merupakan teks dengan otoritas yang sangat kuat bagi komunitas Jamaah Tabligh di seluruh dunia. Terbukti, kitab ini tidak saja diterjemahkan ke dalam Bahasa Urdu, tetapi juga Bahasa Inggris, German, dan sebagainya.³⁰ Masih

29 Clifford Geertz, *Islam Observed*, hlm. 66.

30 Barbara Metcalf, "Living hadith in the Tablighi Jama'at", *Journal of Asian Studies* 52 (3), 1993. hlm. 590-5

menurut Metcalf, *Fazā'il al-a'māl* dan *Fazā'il al-Qur'an* dalam banyak aspek penerapannya, berperan menunjukkan apa, dengan siapa, kapan ia dibaca. Dengan kata lain, teks sangat memiliki kekuatan (*authority*) dalam membentuk jati diri dari komunitas Jamaah Tabligh. Karakter itu antara lain digambarkan oleh Metcalf sebagai berikut:

1. Kitab-kitab tersebut berfungsi menegaskan jati diri komunitas JT dalam menolak modernisme dan mengajak untuk takut karena Allah:

*"As the Tablighi sought to be distant from those engaged in politics, they also sought to distinguish themselves from the wordly, cosmopolitan style often associated with such activities... in the section of Companions' fear of God, the Hikāyāt disapproves of the "modern" attitudes of the disenchantment of the world and religious moderation."*³¹

2. Menunjukkan komunitas JT yang selalu mencintai Al Qur'an:

*"In long section of his book, ..he weaves verses of love poetry, celebrating the beauty of the beloved and the restless heart of the lover, in order to argue that all pales next to love for the Qur'an"*³²

Serta masih banyak aspek lainnya yang diperankan oleh kutub tersebut dalam membentuk/mendampingi komunitas Jamaah Tabligh di keseharian kehidupan mereka. Ketiga aspek yang disebutkan oleh Metcalf ini memperlihatkan bahwa baik komunitas muslim, juga para *linker, interpreter, religious leaders* (ulama, kyai, ustadz, apapun sebutan namanya) selalu menyandarkan praktik beragama dengan teks tertentu (baik nash Qur'an, Hadis, juga berbagai kitab syarah lainnya).

*"It is when we look at the way the tablighi books are used and how the society of the Tablighi is constituted in dialogue with the texts, then we got a sense of why this choice is so powerful for so many people."*³³

31 Barbara Metcalf, "Living hadith in the Tablighi Jama'at", hlm.594.

32 Barbara Metcalf, "Living hadith in the Tablighi Jama'at", hlm.594

33 Barbara Metcalf, "Living Hadith in the Tablighi Jama'at", *Journal of Asian Studies* 52 (3), 1993, hlm. 599

Dengan demikian dapatlah dijelaskan, secara kultural, otoritas teks itu bukan semata-mata aspek intrinsik dari teks, tetapi ia datang setelah adanya praktik yang didasari oleh berbagai *motivations* (motivasi, mengharap ridlo Allah, merengkuh Tuhan, menemukan Tuhan, dan sebagainya) dan *moods* (perasaan, emosi, bahkan kelekatan/keterpanggilan dari para partisipan) terhadap berbagai praktik tersebut. Teks sebagaimana dicontohkan oleh Metcalf, memuat dua hal; *mind*, di dalam teks, juga unsur *directing practices (experience)* sebagai bagian penting dalam membentuk (*shaping*) kehidupan suatu komunitas.

Bagi komunitas muslim, tidak saja Al Qur'an dan Hadis, tetapi para *nushus* memuat hukum dan norma (laws and norms), memberitahu tentang sangsi-sangsi bagi kehidupan (*sanction*, gambaran tentang neraka, kematian, rahmat, kebaikan, balasan/pahala, hingga kedamaian/salamah), selanjutnya membentuk berbagai aktifitas dan institusi sosial sebagai suatu bentuk disiplin (baik itu di dalam keluarga, madrasah, pesantren, dan seterusnya), bahkan juga aktifitas jasadi individu (puasa, sholat, dzikir, haji, zakat, dan sebagainya).³⁴ Talal Asad mengatakan bahwa kekuasaan otoritas teks merupakan:

*“effect of an entire network motivated practices, assumes a religious form because of the end to which it is directed, for human events are the instruments of God. It was not the mind (teks, pen.) that moved spontanouesly to religious truth, but power that created the conditions for experiencing the truth.”*³⁵

Dari ulasan Asad ini dapatlah dipahami mengapa seorang John Bowen menjadikan studi etnografi terhadap adaptasi dan produksi budaya suatu teks sebagai bagian penting dari *starting point* antropologi Islam baru, dan mengapa penting bagi seorang Metcalf untuk menyebut potret dan model interaksi kelompok Jamaah Tabligh dengan teks utama mereka, di berbagai bagian dari dunia ini, sebagai sebuah *living Hadith*.³⁶ Bukan saja karena teks yang berfungsi

34 John R. Bowen, *A New Anthropology of Islam*, hlm. 16-22.

35 Talal Asad, *Genealogies of Religion; Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam*, hlm. 35

36 Barbara Metcalf, “Living hadith in the Tablighi Jama’at”, hlm. 595; Mansyur, dkk.,

membangun *mind*, tetapi juga otoritas teks itu turut dibantu oleh peran-peran para *religious leader*, *cultural broker* dalam mengkondisikan suatu komunitas muslim untuk sama-sama merasakan kebenaran (*experiencing the truth*) melalui unsur-unsur instrumen yang dihayati (*mood and motivations*) sebagai bagian dari petunjuk (*command*) Tuhan. Tidak heran bila John R. Bowen menyebut sejarah dan budaya Islam sebagai sebuah sejarah wahyu (*revelation*) yang bersifat *aural*. Artinya, wahyu tidak pernah semata-mata bersifat tekstual, tetapi juga disertai proses transmisi model oral.³⁷

Secara lebih konstruktif, Metcalf menjelaskan fase-fase *motivation* dan *mood* yang menghubungkan teks (*aural*) dengan praktik kita sebagai berikut:

1. Setiap partisipan dari suatu komunitas muslim merasa terpenggil, merasa lekat (*attached*) kepada tradisi otentik. Teks seringkali menggunakan ungkapan dan diksi, tertulis dan tersuarakan (proses transmisi) melalui aspek *drama*, sehingga secara intrinsik dapat mentautkan perasaan (*feeling*) dan emosi (*emotion*) dari para partisipan.³⁸
2. Teks atau nushus itu di dalam praktiknya telah membentuk *set of mind* dan *set of conduct* yang membentuk tidak saja kehidupan keseharian para partisipan tetapi juga membentuk konsep diri suatu komunitas muslim.³⁹
3. Ada proses 'pemilihan' (*choice*) di dalam *set of conduct* yang dilakukan oleh –masing-masing- partisipan dalam membentuk konsep dan *look* dari dirinya di satu sisi, dan pada sisi yang lain melakukan kompetisi budaya terhadap lingkungan sekitarnya dengan cara mempertautkan diri kepada keagungan dari masa lalu.

"...in Tablighi they choose to identify with the models of Hadith that distance them from the life of much of their society, identifying with the sorrows and passions of great Muslims of the past and Muslims who live the past in the present even today. That choice can shape every aspect of daily life, of

Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis, (Jogjakarta: Penerbit Teras, 2007)

37 John R. Bowen, *A New Anthropology of Islam*, hlm. 20.

38 Barbara Metcalf, "Living hadith in the Tablighi Jama'at", hlm.593-4.

39 Barbara Metcalf, "Living hadith in the Tablighi Jama'at", hlm.595

every expenditure of time and money, of family rituals and relationships..."⁴⁰

4. Dari seperangkat *mode of conduct* itu suatu komunitas muslim mereka dapat mengidentifikasi kelompok sosial ke dalam kelompok grup mereka (*in group identification*) dan begitu sebaliknya, memberi batasan kelompok grup luar (*out group identification*).

E. Kesimpulan

Sampai poin ini dapatlah disimpulkan beberapa hal terkait kontribusi islam sebagai diskursus untuk menghadirkan Islam Nusantara sebagai sebuah *perspektif* bagi studi budaya (antropologi).

Problem mendasar yang perlu dicatat sebelum melakukan studi etnografi atas Islam Nusantara adalah aspek laten di dalam mendefinisikan/menggambarkan tentang Islam. Para antropolog sangat mungkin mengalami keagapan pada "*narrative relation' to the tradition*". Karenanya sedari awal para etnografer perlu menyadari adanya asumsi *cultural-bound* (asumsi hambatan kultural) terhadap komunitas yang diteliti. Bagi seorang insider, bila tidak disadari sedari awal, akan menjadi faktor penghambat dalam menggambarkan tradisi suatu komunitas muslim.

Problem kelatengan ini dapat diselesaikan melalui penelitian yang sifatnya melakukan eksplorasi pola komunikasi di antara tradisi besar (*great tradition*) dan tradisi kecil (*little tradition*) di dalam Islam dengan cara menggambarkan peran tradisi local yang berkembang melakukan ***universalisasi***, atau tradisi besar yang dipelajari, dipraktikkan dengan ekspresi-ekspresi lokalitas, sedang mengalami ***Kontekstualisasi/parokialisasi***. Metode seperti ini dapat digunakan untuk mengeksplorasi kekayaan islam nusantara yang sebenarnya sepadan dengan tujuan utama dari antropologi islam, yakni merumuskan *conceptual organization of the diversity in Islam* (Asad, 1986). Hal ini tidak mengada-ada, karena antropologi yang mempelajari Islam kadangkala memiliki gaya berfikir yang dikotomis (dapat disebut antara religius dan sekuler) dan memiliki pemahaman esensialis bahwa seorang insider sebenarnya tidak memiliki kemampuan untuk

⁴⁰ Barbara Metcalf, "Living hadith in the Tablighi Jama'at", hlm.595.

menterjemahkan pengalaman ritual/religinya secara logis/sekuler. Pemahaman esensialis seperti ini selaras dengan problem yang juga dihadapi di dalam diri umat Islam sendiri. Di antara ekspresi-ekspresi kultural yang beragam, ada semacam desakan di dalam diri umat Islam bahwa mereka dituntut untuk menentukan *what's the real Islam?* Mana Islam yang sesungguhnya, yang kemudian juga berimbas secara politis dengan adanya gap antara *al din wa daulah*, antara *religious aphorism* dan *secular political practice*.⁴¹

Karenanya penting meletakkan Islam Nusantara sebagai sebuah diskursus, dimana ada dua aspek/aktor yang bergerak bersama-sama, berasal dari tradisi teks (*tradisi besar*) dan para partisipan lokal (*tradisi kecil*) bertemu di dalam sebuah praktik, berbagi kekuasaan dan menggambarkan dinamikanya, dan merupakan respon para partisipan terhadap aspek-aspek inti (*core aspects*) dari Islam. Sebagai sebuah diskursus Islam Nusantara mengandaikan ortodoksi di dalam Islam bukan semata-mata sebuah gagasan/pendapat, melainkan sebuah relasi kuasa yang bersifat *channelling*, tidak pernah terputus, bahkan melibatkan tradisi oral dan memori. John R. Bowen menandakan perlunya melihat proses komunikasi tradisi besar/kecil melalui studi integratif antara sejarah, sosiologi, politik dengan sentuhan etnografi komparatif.

Tidak bisa ditawar lagi, studi Islam Nusantara sebagai sebuah diskursus dimulai dari pendekatan terhadap teks-teks di dalam Islam yang mengejawantah ke dalam ruang dan waktu (baca, dipraktikkan oleh komunitas muslim, yang menyertakan di dalamnya proses interpretasi teks itu sendiri). Dengan demikian, ekspresi dari Islam Nusantara yang tertuang pada kerja etnografi/etnologi memperlihatkan bagaimana umat muslim di regional ini berpartisipasi dengan tradisi bersama umat muslim sedunia (*great tradition*). Proses interpretasi teks (yang bersifat *aural*) secara antropologis perlu dipandang sebagai aktifitas yang melibatkan proses-proses sosial dengan cara menunjukkan bahwa kesepakatan semiotik komunitas muslim di Nusantara sekaligus berfungsi menyatukan (*connecting*) [bahkan dalam keadaan tertentu juga memisahkan (*deviding*)] mata rantai otentisitas dari komunitas

⁴¹ Lebih jauh baca Richard Bulliet, *Islam The View From The Edge*, (NY: Columbia University Press, 1994)

muslim di seluruh dunia.

Dengan eksplorasi ini kita bisa merumuskan aspek-aspek penting yang bisa dijadikan metode penelitian untuk Islam Nusantara. Antara lain:

- a. Antropologi Islam menyumbangkan elemen-elemen dari komunitas muslim Nusantara yang dapat dieksplorasi, yaitu:
 1. Beliefs & text,
 2. Linker & interpreter, cultural broker;
 3. Sistem kognitif
 4. Struktur sosial suatu masyarakat.
- b. Secara teoritik, praktik interpretasi teks sebagai komponen dari antropologi Islam dapat dianalisa melalui dua strategi komplementer: *pertama* adalah *focusing inward*, yang diakses melalui mata rantai autoritatif dari tradisi tekstual Islam Nusantara. Dalam hal ini peran seorang etnografer yakni menyuguhkan motivasi, pemahaman, emosi, dan perasaan komunitas muslim Nusantara atas proses interpretasi teks. Strategi kedua, yakni *opening outward* dengan menginventarisir sebanyak mungkin beragam kondisi yang berpengaruh terhadap praktik berislam dan signifikansi sosial dari kehidupan komunitas muslim Nusantara. Kita dapat memulainya dengan melakukan komparasi seting sosial dalam rangka memperluas mengapa sebuah ajaran dan praktik tertentu dari islam mengejawantah menjadi praktik tertentu disini dan sebaliknya di tempat lain? Aspek-aspek apa dari kondisi lingkungan sosial –seperti gerakan keagamaan, tekanan politik, tradisi lokal setempat- yang menyebabkan komunitas muslim tertentu mencari makna dari ajaran di dalam Islam?
- c. Sementara itu proses interpretasi teks secara budaya juga bisa dirumuskan melalui konsep-konsep teoritik berikut ini:
 1. Unsur otoritas teks terdiri dari *mind* dari dalam diskursif teks yang membentuk *mode of conduct*; dan *directing practices (experience)* sebagai bagian penting dalam membentuk (*shaping*) kehidupan dan jati diri suatu komunitas. Keduanya bersifat intersubjektif.

2. Otoritas teks hadir setelah adanya praktik yang didasari oleh instrumen *motivations* (motivasi, contoh: mengharap ridlo Allah, merengkuh Tuhan, menemukan Tuhan, dll) dan *moods* (perasaan, emosi, bahkan kelekatan/keterpanggilan dari para partisipan) terhadap berbagai praktik tersebut. Menurut Metcalf kedua unsur ini juga dikondisikan oleh *aural* teks serta memiliki daya *attachment* bagi partisipan.
3. Signifikansi otoritas teks secara kultural diperankan oleh para *religious leader, cultural broker, linker, dsb*; dalam mengkondisikan suatu komunitas muslim untuk sama-sama merasakan kebenaran (*experiencing the truth*) melalui instrumen yang dihayati (*moodandmotivations*) sebagai bagian dari petunjuk (*command*) Tuhan.
4. Dari sisi agensi, ada pula proses 'pemilihan' (*choice*) di dalam *set of conduct* yang dilakukan oleh komunitas muslim (bahkan juga setiap individu dari komunitas) dalam membentuk konsep dan *look* dari dirinya di satu sisi, dan pada sisi yang lain melakukan kompetisi budaya terhadap lingkungan sekitarnya dengan cara mempertautkan diri kepada keagungan dari masa lalu.
5. Hubungan agensi itu secara sosio-psikologis menghadirkan **boundary** di antara komunitas muslim.

Dengan analisa secara diskursif, kita bisa membuktikan bahwa status otoritas teks sangatlah tergantung kepada (*dependent on*) pada ketepatan produksi di dalam praktiknya. Keduanya (teks dan praktik) tidak pernah terhubung secara temporer, tetapi bagi komunitas muslim, ia terhubung secara **intrinsik**. Keduanya saling memberi makna; teks memperlihatkan diri sebagai bentuk konseptual yang objektif, sedang praktik berperan menunjukkan realitas sosial dan psikologis. Konseptual objektif menunjukkan dirinya melalui realitas sosio-psikologis, dan yang terakhir membentuk dirinya melalui model dari teks.⁴² Kekeliruan terbesar pada kerja antropologis seringkali terjadi karena seorang etnografer menganggap bahwa relasi ini, otoritas teks dan praktik

⁴² Talal Asad, *Genealogies of Religion; Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam*, hlm. 93.

di dalam tradisi komunitas muslim adalah dua entitas yang terpisah (bahkan bisa dipisahkan), di satu sisi adalah tradisi aural teks dan di sisi lain adalah aspek sosio-psikologis partisipan. Bagi komunitas muslim, disinilah esensi dari tradisi Islam. Dari statemen ini dapat dievaluasi, bahwa selama ini etnografi terhadap umat islam mungkin bisa menguak aspek intrinsik pertama, tetapi dalam beberapa hal tidak cukup mampu untuk membuktikan aspek intrinsik kedua dari praktik umat muslim, yakni aspek (*social and psychological reality*). Relasi intrinsik sistem diskursif islam ini adalah cerminan dari hubungan intersubjektif yg ada di sebuah komunitas, sehingga ia bisa disebut sebagai sebuah *culture patterns* (pola budaya) yang berisi sumber daya informasi budaya yang menyediakan suatu cetak biru (*blueprint*)dimana proses baik secara internal maupun eksternal suatu komunitas muslim disusun darinya. Mengambil pengertian konseptual dari Clifford Geertz, cetak biru itu merupakan “*models for reality*” dan “*models of reality*”.⁴³

F. Daftar Pustaka

Abu-Lughod, Lila, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press, 1986.

Asad, Talal, *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington, D.C.: Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies, 1986.

_____, *Genealogies of Religion; Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Maryland: The John Hopkins University Press. . 1993.

Bowen, John. “Discursive Monotheisms.” *Jurnal American Ethnologist* 20(1), R. 1993. Hlm. 185- 90.

_____, *Muslims through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.

_____, *A New Antrophology of Islam*. NY: Cambridge University Press. 2012.

Geertz, Clifford, *Religion of Java*. Chicago: The University of Chicago Press. 1960.

43 Clifford Geertz, *Religion of Java*. (Chicago: The University of Chicago Press, 1960), hlm. 92.

- _____, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: The University of Chicago Press. 1968.
- el-Zein, Abdul Hamid, "Beyond Ideology and Theology: the Search for the Anthropology of Islam." *Annual Review of Anthropology*, 1977.
- Lukens-Bull, Ronald A., "Between Text and Practice: Considerations in the Anthropological Study of Islam". *Journal of Religious Studies*, Phillips Marbourg University, Volume 4, No.2, December 1999
- Mansyur, dkk. *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*. Jogjakarta: Penerbit Teras, 2007.
- Metcalf, Barbara, "Living hadith in the Tablighi Jama'at". *Journal of Asian Studies* 52 (3): 1993, Hlm. 584-608.
- _____, "Remaking ourselves: Islamic self-fashioning in a global movement of spiritual renewal", dalam *Accounting for fundamentalisms: The dynamic character of movements*, editor Martin E. Marty dan R. Scott Appleby, Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Moore-Gilbert, Bart. *Postcolonial Theory: Contexts. Practices, Politics*. London: Verso, 2000.
- Mujiburrahman, *Mengindonesiakan Islam*, Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Qudsy, Saifuddin Zuhri, Ali Imron, *Model-model Penelitian Hadis Kontemporer*. Jogjakarta: Pusata Pelajar, 2013.
- Redfield, Robert, *Peasant Society and Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1956.
- Bulliet, Richard, *Islam The View From The Edge*. NY: Columbia University Press, 1994.
- Said, Edward, *Orientalism*. New York: Random House, 1978.
- Yatin, Jean-Claude, "Seduction and Sediton: Islamic Polemical Discourses in the Maghreb." dalam William R. Roff, ed. *Islam and the Political Economy of Meaning*. London: Croom Helm. 1987.
