



REALITAS KEAGAMAAN DAN PROBLEMATIKA KEILMUAN ISLAMIC-STUDIES: KAJIAN SOSIOLOGIS METODOLOGI ILMU KEAGAMAAN ISLAM DI PERGURUAN TINGGI BERBASIS PESANTREN

RELIGIOUS REALITY AND ISLAMIC-STUDIES SCIENTIFIC PROBLEMS: SOCIOLOGICAL STUDIES OF ISLAMIC RELIGIOUS SCIENCE METHODOLOGY IN PESANTREN-BASED UNIVERSITIES

Umiarso

Universitas Muhammadiyah Malang

email: umiarso@umm.ac.id

Naskah Diterima: 15 Februari 2022; Direvisi: 10 Maret 2022; Disetujui: 27 September 2022

Abstract

This article focuses on the scientific theorizing of the phenomenon of Islamic Studies in Pesantren-Based Universities. The research question was about the philosophical basis of Islamic Studies in anticipating reductionist problems in Pesantren-Based Universities. Meanwhile, the perspective used is Peter L. Berger's view on the construction of social reality. Therefore, this research uses a qualitative approach, and data collection uses in-depth interviews, participant observation, and documentation. There were nine informants interviewed consisting of the dean of the Faculty of Islamic Religion at UNUJA, two lecturers at the Faculty of Islamic Religion at UNUJA, the rector of Inaifas, the vice-chancellor I of Inaifas, one lecturer of Inaifas, one mundir of Ma'had Aly Nuris, and two lecturers of Ma'had Aly Nuris. This research found that if Islamic Studies in Pesantren-Based Universities looked at the individual and social reality in an integrative way. It also views the meaning of social functionally of religion (Islam), the individual self, and a transcendental anthropological dialectic that can capture the wilderness zone of the social diversity of the individual's self. Therefore, religion is not only a medium of legitimacy in the symbolic universe but also describes the theological dimensions of the surround the individual (object) and individual self-action (subject).

Keywords: *Islamic Education Institution; Islamic Studies; Reductionist*

Abstrak

Artikel ini fokus terhadap teoritisasi ilmiah fenomena *Islamic Studies* di Perguruan Tinggi Berbasis Pesantren. Pertanyaan riset ini adalah bagaimana basis filosofis metodologi *Islamic Studies* dalam mengantisipasi problematika reduksionis di Perguruan Tinggi Berbasis Pesantren? Sedangkan perspektif yang digunakan adalah pandangan Peter L. Berger tentang konstruksi realitas sosial. Oleh karenanya, riset ini memakai pendekatan kualitatif dan pengambilan datanya menggunakan interview mendalam, observasi partisipan, serta dokumentasi. Informan yang diinterview terdiri atas: dekan Fakultas Agama Islam UNUJA, dua dosen Fakultas Agama Islam UNUJA, rektor Inaifas, wakil rektor I Inaifas, satu dosen Inaifas, satu mundir Ma'had Aly Nuris, dan dua dosen Ma'had Aly Nuris. Riset ini menemukan bahwa jika *Islamic Studies* di Perguruan Tinggi Berbasis Pesantren melihat diri individu dan realitas sosial secara integratif. Bahkan ia juga memiliki pandangan tentang makna fungsionalitas sosial agama (Islam), diri individual, dan dialektika antropologis transendental yang mampu menangkap zona belantara kesemestaan sosial keberagamaan diri individu. Karenanya, agama bukan hanya sebagai medium legitimasi pada universum simbolik, tapi juga mengurai dimensi teologis yang melingkup diri individu (objek) dan tindakan diri individu (subjek).

Kata kunci: *Islamic Studies; Lembaga Pendidikan Islam; Reduksionisme*

PENDAHULUAN

Artikel ini fokus pada dinamika studi-studi keagamaan (*Islamic Studies*) di Perguruan Tinggi Berbasis Pesantren yang ada di Jawa Timur (yaitu: Universitas Nurul Jadid (UNUJA), Institut Agama Islam al-Falah as-Sunniah Kencong (Inaifas), dan Ma'had Aly Nurul Islam Antirogo Jember (Ma'had Aly Nuris) yang memiliki konsentrasi pada Aqidah dan Filsafat Islam. Terutama yang terkait dengan adanya problematika determinisme dalam kajian ilmiah atau riset keagamaan yang justru memunculkan "reduksionisme". Memang jika ditelusuri lebih detail dan komprehensif, fenomena tersebut muncul hakikatnya berakar pada problematika keilmuan rasional-empiris atas realitas sosial (Annette, 1995; Sastrapratedja, 1992). Di mana reduksionisme ini, seperti simpulan riset Lewin, memang telah berkembang di berbagai pengajaran keagamaan di universitas atau pun di sekolah (Lewin, 2020). Bahkan Enstedt dalam artikel "*Re-thinking Religious Studies*" mensinyalir bahwa reduksionisme sangat terlihat jelas terjadi dalam studi agama di perguruan tinggi (Enstedt, 2020). Prevalensinya begitu mengakar, tersebar luas serta mampu mencegah pengakuan manifestasi keagamaan di ranah personal maupun komunal (Zand, 2019).

Memang sampai saat ini berbagai kontroversi muncul dalam setiap upaya teoritisasi realitas sosial dalam sosiologi modern. Hal ini terjadi tidak lepas dari kuatnya kecenderungan para peneliti atau praktisi yang menekankan pada salah satu kutub dari realitas sosial, yaitu: kutub individu (personal) atau masyarakat (komunal). Sebagaimana pandangan Auguste Comte tentang organisme sosial yang menekankan pada kesatuan individu (masyarakat) melalui mekanisme keterpaduan moralitas atau semangat bersama dan salingtergantungan (Turner, 2003).

Sedangkan Karl Marx sendiri memusatkan perhatiannya pada struktur sosial; serta mencoba menjelaskan diri individu ketika menyesuaikan dirinya dengan lingkungannya (P. Jones, 2011). Di dalam konteks inilah, Karl Marx sangat menekankan aspek struktur sosial yang memberi kondisi riil terhadap kesadaran diri individu. Karenanya, bagi Marx, kesadaran merupakan situasi dan keadaan yang disadari

oleh diri individu; sehingga ide-ide dominan atau pandangan hidup bukan merupakan basis kesadaran diri individu. Berdasarkan sisi ini, maka realitas sosial ditemukan berdasarkan pada entitas (atau substansi) yang mendasari struktur sosial itu sendiri. Jelasnya Karl Marx sangat menekankan aspek struktur sosial daripada diri individu sendiri (Ritzer, 1996).

Pola kecenderungan tersebut juga ditekankan Emile Durkheim secara lebih ekstrem yang fokusnya pada manifestasi struktur sosial. Ia memandang masyarakat sebagai entitas riil yang berada diluar diri individu, sedangkan diri individu sendiri berada dalam masyarakat dan bekerja sesuai prinsip-prinsipnya yang khas, bukan atas dasar kepentingan-kepentingan diri individu atau kesadaran dirinya (Ritzer, 2008). Artinya, masyarakat mempunyai posisi yang bisa mengatasi kehadiran diri individu dan mencerminkan realitas sosial itu sendiri (Campbell, 1994). Pada konteks inilah, fakta sosial menjadi entitas pembentuk kesadaran diri individu; sebab ia merupakan cara bertindak, berpikir, dan merasa di luar diri individu yang ditanamkan dengan kekuatan koersif sehingga diri individu bisa melakukan kontrol atas dirinya sendiri (R. A. Jones, 2003). Begitu pula Max Weber memiliki pandangan bahwasannya struktur sosial atau peranan sosial bukan entitas yang bisa menghubungkan dan menentukan isi corak tindakan diri individu, melainkan "makna" atas tindakan diri mereka sendiri (Ray, 2010). Ia juga menilai diri individu merupakan entitas riil secara objektif, dan masyarakat hanya berupa kumpulan diri individu. Namun diri individu sangat dipengaruhi struktur sosial, sehingga perilaku dan interaksinya, menurut Weber, merupakan suatu abstraksi spekulatif tanpa ada dasar apapun dalam dunia empiris. Karenanya, struktur sosial didefinisikan dalam istilah-istilah yang bersifat probabilitas dan bukan sebagai kenyataan empirik yang lepas dari diri individu (Johnson, 1994).

Berdasarkan deskripsi tersebut sangat jelas bentuk-bentuk kecenderungan dalam teoritisasi realitas sosial, sehingga terlihat nyata problematika determinisme. Problematika ini pun dalam kajian agama merembes masuk menjadi perspektif yang cenderung parsial. Salah satu contohnya pandangan Emile

Durkheim sendiri ketika memandang agama sebagai entitas yang memiliki korelasional dengan “yang sakral”. “Yang sakral” pada konteks ini bukan entitas spiritual yang berwujud Tuhan, tetapi masyarakat itu sendiri (Durkheim, 1995). Sedangkan Karl Marx dan Sigmund Freud mempunyai pola pandangan yang sama terhadap agama. Mereka meyakini jika kepercayaan individu atas Tuhan merupakan permukaan luar agama. Realitas yang tidak nampak di dalam agama menurut Karl Marx adalah ketidakadilan ekonomi – maka agama dikatakan sebagai candu masyarakat (Marx, 1996); walaupun pendekatan reduksionisme Marx ditolak oleh pengikutnya sendiri seperti Antonio Gramsci (Forlenza, 2021)- atau juga menurut Sigmund Freud adalah *obsessional neurosis* –makanya dikatakan agama merupakan dinamika kehidupan orang gila (Freud, 1996).

Problematika reduksionisme yang melahirkan pandangan parsial tersebut oleh para intelektual memang diantisipasi pertumbuhannya. Di riset Kime & Snarey pun dijelaskan kalau William James juga turut membendung pola reduksionisme neurologis dalam pengalaman keagamaan (Kime & Snarey, 2018). Sebab, seperti di dalam analisis riset Hardy dinyatakan, reduksionisme justru memunculkan problematika metodologis ketika menganalisis atau mempelajari agama (Hardy, 2003). Di riset Omer juga dijelaskan bahwa reduksionisme sangat manipulatif dan mendestabilisasi klaim wacana kebebasan beragama (Omer, 2018). Karenanya, studi agama perlu memiliki pendekatan non-reduksionisme yang mampu melihat entitas agama lebih komprehensif dan integratif. Pola sintesis ini menurut Krech justru melahirkan pendekatan kognitif dan material; atau teori dan metodologi yang berorientasi pada tindakan dan pengalaman keagamaan (Krech, 2020). Jelasnya reduksionisme justru mempunyai dua sisi yang berlawanan, di satu sisi ia berkontribusi terhadap studi agama atau bahkan sebaliknya (Saler, 2009). Wajar jika Knibbe di dalam risetnya memunculkan suatu pertanyaan apakah dimungkinkan mempelajari agama melalui pendekatan non-reduksionisme? (Knibbe, 2020).

Peter L. Berger juga melakukan upaya “menangkal” reduksionisme di dalam bangunan teori sosialnya –yaitu konstruksi realitas sosial. Teori ini memandang, jika diri individu secara kontinu menciptakan realitas sosial yang ia dimiliki bersama, dialami secara faktual objektif, dan penuh makna secara subjektif. Dengan demikian, diri individu mengkonstruksi predestinasi dirinya; dan membentuk (melahirkan) diri mereka sendiri (Berger & Luckmann, 1967a). Termasuk pula agama yang dianggap sebagai bentuk proyeksi diri individu yang dilahirkan dari proses eksternalisasi (Berger, 1969a). Proyeksi merupakan suatu metode untuk mengatasi “keberhinggauan eksistensi” diri individu (Berger & Luckmann, 1967e); dan ia berfungsi sebagai “sungkup suci” yang melegitimasi dunia sosial yang bersifat konstruktif dan diri individu yang ada di dalamnya terlindungi dari *chaos* dan anomi (Berger, 1969b). Konstruksi pandangan ini pun mempunyai keselarasan dengan dinamika *Islamic Studies* di Perguruan Tinggi Berbasis Pesantren Jawa Timur. Kajian ilmiah keilmuan agama (Islam) yang mereka tampilkan justru beragam perspektif, sehingga dinamika keilmuan rasional-empiris di realitas agama memiliki dimensi problematika mulai dari aspek filosofis atau metodologis.

Berdasarkan pada analisis tersebut, maka riset ini sangat menekankan pada problematika reduksionisme dalam teoritisasi ilmiah terhadap *Islamic Studies* (atau bisa dibaca fenomena keberagamaan) di Perguruan Tinggi Berbasis Pesantren di Jawa Timur. Tentunya problematika ini berakar pada basis metodologi teoritisasi ilmiah-empiris terhadap realitas sosial agama. Karena itulah, riset ini menggunakan kerangka pemikiran sosiologis Peter L. Berger (yaitu karya *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* dan *The Sacred Canopy: Element of a Sociological Theory of Religion*) dalam memetakan kerangka kerja metodologi *Islamic Studies* di Perguruan Tinggi Berbasis Pesantren. Di satu sisi, kelembagaan pendidikan tinggi Islam yang menjadi situs riset ini, yaitu: UNUJA, Inaifas, dan Ma’had Aly Nuris; sebab tiga Perguruan Tinggi Berbasis Pesantren ini mempunyai basis metodologi ilmu yang paripurna dalam *Islamic Studies*. Agar riset ini terkerangkai, maka pertanyaan riset

yang dimunculkan adalah bagaimana basis filosofis metodologi *Islamic Studies* dalam mengantisipasi problematika reduksionis di Perguruan Tinggi Berbasis Pesantren di Jawa Timur?.

KAJIAN TEORI

Agama Sebagai Universum Simbolik

Berdasarkan pada deskripsi di latar belakang tersebut sangat tampak jika teoritisasi realitas agama dalam sosiologi ilmu pengetahuan modern terutama dalam *Islamic Studies* terdapat problematika determinisme atau kausalitas sepihak. Bahkan dalam *Islamic Studies* di Perguruan Tinggi Berbasis Pesantren hal tersebut menjadi problematika yang mendasar dan perlu dituntaskan. Sebab paradigmatik suatu disiplin ilmu termasuk pula *Islamic Studies* sangat menentukan konstruksinya. Karenanya, Rolston menyatakan kalau posisi sebuah paradigma merupakan matrik disipliner dan juga sebagai sudut pandang (perspektif) teoritis; maka wajar jika dibalik perkembangan suatu teori terdapat logika hipotetik-deduktif (III, 2006). Hal ini bisa dilihat dalam riset-riset mutakhir seperti yang dilakukan Claire White melalui *The Cognitive Science of Religion* (CSR) (White, 2021).

Berdasarkan hal tersebut peneliti perlu mengambil suatu pandangan sebagai satu perspektif. Salah satu sosiolog yang pada konteks ini mencoba mengurai dan menganalisis problematika reduksionisme ialah Peter L. Berger melalui konstruksi teori "*The Social Construction of Reality*". Bahkan riset Baehr tegas menyatakan, jika sosiologi yang dikembangkan Peter L. Berger justru membongkar (*debunking*) dan membuka kedok (*unmasking*) kehidupan masyarakat sebagai bukti janji sosiologi humanistik (Baehr, 2013). Artinya, sosiologi Peter L. Berger mempunyai potensi sebagai suatu perspektif yang tajam dalam menganalisis realitas agama, terutama ketika melihat reduksionisme realitas agama. Saat ini Berger bisa dikatakan sosiolog agama yang berpengaruh dan telah berkontributif terhadap eksemplar sosiologi agama (Woodhead & et al., 2001). Tetapi di satu sisi, seperti yang dideskripsikan riset Hjelm, walaupun gagasan Berger dan metafora "*The*

Sacred Canopy" sangat berpengaruh tapi tidak pernah melahirkan sosiologi agama yang konstruksionis (Hjelm, 2018).

Dalam sosiologi Peter L. Berger dijelaskan bahwa diri individu semata-mata dibentuk oleh struktur sosial, dan ia tidak mempunyai peran dalam membentuk struktur sosial. Artikulasi pemikiran yang ditampilkan Peter L. Berger di dalam konteks ini merupakan suatu perspektif yang bersifat dialektis. Perspektif ini sangat mengerangkai analisis dalam memahami posisi diri individu –baca manusia- atas realitas sosialnya. Pandangan Berger sendiri sangat jelas bahwa:

"...tidak ada kodrat (*nature*) insani dalam arti suatu substratum yang telah ditetapkan secara biologis dan menentukan keanekaragaman bentuk-bentukan sosio-kultural. Namun, yang ada hanyalah kodrat insani dalam arti konstanta-konstanta antropologis yang membatasi dan memungkinkan bentuk-bentukan sosiokultural manusia. Tetapi bentuknya yang khusus dari keinsanian itu ditentukan oleh bentuk-bentukan sosio-kultural itu dan berkaitan dengan variasi-variasinya yang sangat banyak itu. Sementara bisa saja dikatakan bahwa manusia mempunyai kodrat, adalah lebih berarti untuk mengatakan bahwa manusia mengkonstruksi kodratnya sendiri; atau lebih sederhana lagi, bahwa manusia menghasilkan dirinya sendiri" (Berger & Luckmann, 1967a).

Pandangan tersebut bagi Berger justru menjadi pralegomena filosofis yang bersifat pra-sosiologis (Berger & Luckmann, 1967b); dan ia juga dijabarkan secara esensial pada tiga momentum proses dialektis, yakni eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi (Berger & Luckmann, 1967c). Hakikatnya, Berger, pada pandangannya tersebut telah mendeskripsikan jika melalui tindakan dan interaksi sosial diri individu justru menciptakan secara kontinu realitas yang dimiliki bersama. Bahkan realitas tersebut dialami secara faktual objektif dan penuh makna subjektif, sehingga realitas tersebut pada dasarnya dikonstruksikan secara sosial oleh diri individu. Karenanya, menurut Berger, masyarakat dengan berbagai institusi yang ada didalamnya, diciptakan,

dilestarikan, dan juga ditransformasikan berdasarkan tindakan dan interaksi diri individu itu sendiri (Berger, 1967a). Bahkan relasi antara pengetahuan dengan realitas sangat terikat; sebagaimana yang dikatakan Hammer, pengetahuan diri individual dikonstruksi secara sosial (Hammer, 2015).

Pandangan Berger tersebut pada hakikatnya meneguhkan jika menekankan pada satu aspek saja —*individu* atau *masyarakat*— di dalam diskursus sosiologi ilmu pengetahuan agama —baca studi agama— merupakan reduksi atas universal realitas sosial. Begitu pula relasi antara individu dan masyarakat tidak bisa dipahami atau dianalisis dalam kerangka kausalitas linear, seperti halnya pandangan “ilmu-ilmu positif” terhadap realitas sosial. Reduksionisme dalam ilmu-ilmu positif justru mendeskripsikan perspektif pasti dari kausalitas linier dalam bingkai relasi realitas yang disebut epifenomena. Padahal setiap momentum proses dalam kerangka pemikiran dialektis merupakan “sebab” sekaligus “akibat”; atau merupakan “akibat” sekaligus “sebab”. Oleh karenanya, Karman dalam risetnya menyimpulkan bahwa proses dialektika terjadi akibat adanya tarik menarik antara bagaimana masyarakat melihat “realitas objektif”, dan bagaimana seorang individu menggunakan “realitas subjektif” sebagai acuan identitasnya di masyarakat (Karman, 2015).

Pandangan dan pemikiran Berger tersebut semakin menguat pada kerangka pemahaman dirinya atas realitas agama. Berger menyatakan jika agama merupakan bentuk proyeksi diri individu dan dihasilkan lewat proses eksternalisasi (Berger, 1969a). Artinya, realitas agama merupakan konstruksi dari refleksi atau proyeksi interaksi diri individu. Bentuk proyeksi ini dalam pandangan Berger hakikatnya sebagai cerminan “diri individu ketika mengambil sikap eksistensial yang berbeda dihadapan aspek anomik pengalaman diri mereka sendiri dalam dunia sosial. Sikap itu kemudian direfleksikan secara teoritis dalam berbagai sistem keagamaan untuk suatu usaha nomisasi” (Berger, 1969c). Tindakan diri individu ini pada dasarnya untuk mengatasi ancaman-ancaman anomik dalam “dunia” yang dikonstruksi oleh diri mereka sendiri.

Dengan demikian, proyeksi tersebut merupakan cara diri individu mengatasi “keterbatasan eksistensi diri” (*to transcend the finitude of individual existence*) (Berger & Luckmann, 1967e). Sebab untuk menghadapi situasi anomik dan juga memperkokoh tatanan sosial, diri individual —baca masyarakat— menciptakan kontrol sosial dan proses legitimasi. Di dalam proses inilah, agama — dalam konteks proyeksi ini— pada akhirnya berfungsi sebagai universum simbolik. Artinya, agama berdiri sebagai “sungkup suci” yang memberikan legitimasi atas tatanan dunia sosial yang konstruktif dan biografi diri individu yang ada didalamnya dengan melindunginya dari *chaos* dan anomie (Berger, 1969d). Oleh karenanya, agama merupakan mekanisme kognitif yang menyediakan makna bagi —atau memberikan makna bagi kehidupan— masyarakat. Wajar apabila ada kalangan yang menyimpulkan bahwa agama senantiasa berada dalam lingkaran kehidupan manusia, sebab ia bisa menjadi kekuatan moralitas dan ia juga menjadi kekuatan melawan penindasan (Kamil, 2018).

Fungsi yang begitu mendasar bagi eksistensi sosial diri individu di dalam dunia — yaitu kesadaran diri individu terhadap fenomena yang dianggap memiliki keberadaan dan ia tidak bergantung pada aktivitas diri individu— didasarkan pada kemampuan agama menghubungkan konstruksi realitas rawan dari masyarakat empiris dengan realitas purna. Justru realitas rawan dunia sosial itu didasarkan pada realitas kudus; yang menurut definisi diri individu realitas kudus berada di luar kemungkinan-kemungkinan yang timbul dari makna manusiawi dan aktivitas diri individual (Berger, 1969e). Hal ini bisa dicontohkan dengan pengetahuan tentang status sosial keagamaan seperti kiai (ulama’). Di mana pengetahuan tersebut mengkorelasikan status sosial keagamaan dengan realitas kudus, sehingga label “kiai” tidak hanya dibentuk oleh diri individu secara kolektif tapi juga berdasarkan legitimasi agama —sebagai tatanan sosial yang kudus. Dengan demikian, agama sebagai “sungkup suci” akan menjaga di individu secara personal maupun kolektif dalam satu pengetahuan yang ada kaitannya dengan isu-isu eksistensial (Liechty, 2020).

Jelasnya, agama melegitimasi lembaga atau status sosial dengan memberinya kapasitas ontologis yang absah, yaitu dengan meletakkannya lembaga atau status tersebut di dalam kerangka acuan kudus dan kosmik. Di satu sisi, agama dikonstruks melalui usaha diri individu pada kosmos kudus, akan tetapi di dalamnya mempunyai kekuatan misterius dan memukau. Kosmos tersebut sejatinya merupakan realitas transenden yang berada diluar eksistensi diri individu, tetapi juga imanen yang melingkupi diri individu. Namun, pandangan ini yang dikritik Hjelm dalam risetnya, nyatanya sosiologi agama juga perlu melihat “agama” itu sendiri dan juga variasinya (seperti spiritual, sekte-sekte, dan lain sebagainya) (Hjelm, 2019). Tentunya, kritik ini mencoba untuk melihat konstruksi agama dari dimensi sosiologis dan sekaligus normatif; dan antara agama historis dan juga agama doktriner.

Terlepas dari kritik tersebut, dalam konteks legitimasi status sosial Berger menegaskan bahwa konstruksi legitimasi agama itu sendiri pada hakikatnya muncul dari aktivitas diri individu. Namun, ketika dikristalisasi ke dalam kompleksitas makna yang menjadi bagian dari suatu tradisi agama, legitimasi-legitimasi itu bisa memperoleh semacam otonomi terhadap aktivitas tersebut (Berger, 1969f). Karenanya, agama di dalam dunia diri individu memainkan perannya sebagai universum simbolik. Dalam konteks ini, maka ia dapat dimaknai sebagai perangkat-perangkat tradisi teoritis yang mengintegrasikan berbagai bidang makna dan mencakup tatanan kelembagaan dalam suatu totalitas simbolis (Berger, 1967b).

Fungsi universum simbolik sendiri ialah memosisikan segala sesuatu pada “tempat yang benar”, sehingga ia menduduki hirarki yang tinggi di dunia diri individu. Lazim jika ia mentasbihkan semua realitas sangat bermakna terhadap diri individu, maka diri individu melakukan –atau bertindak- sesuai makna tersebut. Dari kerangka inilah, berbagai sektor

yang saling bertentangan dalam kehidupan sehari-hari akan bisa diintegrasikan dengan tetap mengacu secara langsung pada universum simbolik tersebut (Berger, 1967c). Karenanya, seperti yang dinyatakan Riyanto, ia juga memberikan penjelasan atau intepretasi yang menyeluruh dan mendasar terhadap realitas, mulai dari asumsi ontologis, pembuktian-pembuktian logisnya, teori-teori mengenai penyebab absolutnya, dan etika untuk hidup didalamnya (Riyanto, 2009). Jelasnya, arti sosial dari universum simbolik pada kerangka ini adalah menentukan batas-batas kenyataan sosial (Berger & Luckmann, 1967d).

Deskripsi tersebut sangat tampak pemingkaiannya realitas agama dalam pandangan Berger. Ia tidak hanya melakukan teoritisasi terhadap realitas agama, tetapi juga dalam memahami posisi agama dalam historisitas diri individual. Tentu pandangan inilah yang digunakan peneliti dalam melihat konstruksi metodologik ilmu studi Islam di beberapa Perguruan Tinggi Berbasis Pesantren di Jawa Timur. Jadi pandangan Peter L. Berger ini yang diposisikan sebagai suatu perspektif ketika melihat realitas studi agama, sehingga basis filosofis maupun metodologis dalam *Islamic Studies* terbingkai dengan perspektif ini.

METODOLOGI

Riset ini menggunakan pendekatan kualitatif agar bisa memahami makna di balik fenomena *Islamic Studies* di Perguruan Tinggi Berbasis Pesantren Jawa Timur. Oleh karenanya, riset ini ketika mengambil data memakai teknik interview mendalam, observasi partisipan, serta dokumentasi. Ada sembilan informan yang diinterview peneliti, antara lain: dekan Fakultas Agama Islam UNUJA, dua dosen Fakultas Agama Islam UNUJA, Rektor Inaifas, wakil rektor I Bidang Akademik Inaifas, satu dosen Inaifas, satu mundir Ma’had Aly Nuris, dan dua dosen Ma’had Aly Nuris. Informan tersebut dapat dipetakan sebagaimana pada Tabel 1.

Tabel 1.

| No. | Nama | Jabatan |
|-----|----------------|----------------------------------|
| 1. | Hasan Baharun | Dekan Fakultas Agama Islam UNUJA |
| 2. | Akmal Mundiri | Dosen Fakultas Agama Islam UNUJA |
| 3. | Muhammad Munif | Dosen Fakultas Agama Islam UNUJA |
| 4. | Rijal Mumazziq | Rektor Inaifas |

| | | |
|----|----------------------------|--|
| 5. | Asnawan | Wakil Rektor I Bidang Akademik Inaifas |
| 6. | Nanang Budiyo | Dosen Pascasarjana Inaifas |
| 7. | KH. Muhyiddin Abdushshomad | Mudir dan Dosen Ma'had Aly Nurul Islam |
| 8. | M. Auliyaur Rosyid | Dosen Ma'had Aly Nurul Islam |
| 9. | Rofiki Fahim | Dosen Ma'had Aly Nurul Islam |

Data-data dalam riset ini peneliti kumpulkan dalam rentang waktu lima bulan, yakni mulai bulan September 2021 sampai dengan bulan Januari 2022. Data-data yang terkumpul dianalisis oleh peneliti menggunakan analisis data kualitatif model Spradley. Analisis data ini mempunyai tiga tahap, yaitu: domain; taksonomi; dan komponensial; sehingga hasil wawancara dengan para informan bisa dianalisis berdasarkan tema-tema umum seperti fenomena reduksionisme dalam kajian keagamaan Islam ke tema yang spesifik, yaitu tema metodologis, paradigma, atau basis filosofis dan teologis *Islamic studies*. Sedangkan untuk melihat keabsahan data, maka riset ini menggunakan triangulasi data dan sumber, diskusi teman sejawat, dan perpanjangan keikutsertaan peneliti dalam kajian *Islamic studies*. Bahkan peneliti juga mengkonsultasikan data temuan kepada informan serta para pakar filsafat pendidikan Islam.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Diri Individu, Agama, dan Realitas Sosial

Kajian kritis terhadap agama terurai dalam kerangka filosofis pemikiran sosiologis para praktisi yang ada di kelembagaan pendidikan tersebut. Artinya, para sivitas akademika UNUJA, Inaifas, dan Ma'had Aly Nuris ketika memahami realitas sosial dan agama justru akan menjadi basis pemikiran filosofis metodologis mereka. Termasuk juga ketika mengantisipasi problematika reduksionisme dalam teoritisasi ilmiah *Islamic Studies*. Jelasnya, posisi realitas sosial dan agama dalam tradisi ilmiah sangat menentukan kuat dan tidaknya pijakan metodologis *Islamic Studies*. Tanpa ada kerangka pijakan tersebut justru akan memunculkan kegamangan keilmuan yang mendorong adanya determinisme intelektual. Pijakan metodologis ini disadari akan menentukan orientasi

aksiologis keilmuan *Islamic Studies*, sehingga sistem nilai yang terkonstruksi tetap mengandung “nuansa anti-reduksionisme”.

Beberapa dosen di UNUJA, Inaifas, dan Ma'had Aly Nuris justru mempunyai kerangka pandangan yang menjadi pijakan filosofis pemikiran sosiologis diri dan komunitas mereka. Pandangan mereka bertitik pangkal dari pemahaman tentang posisi diri individu – baca manusia- dengan dunianya. Seperti yang dijelaskan oleh salah satu dosen UNUJA (yaitu Muhammad Munif) pada saat di Kantor UNUJA bahwa:

“Manusia memiliki kreativitas yang bersifat azali dan ia tampilkan dalam berbagai bentuk keragaman pemikiran atau tindakan sosialnya, sehingga sisi kehidupannya mempunyai berbagai macam budaya. Memang tidak ada garis kodrati yang bersifat manusiawi yang ditetapkan secara biologis, namun ada garis ketetapan yang bersifat adikodrati dan menentukan keanekaragaman diri manusia itu sendiri secara stuktur biologis yang melekat. Aspek inilah yang dikatakan sebagai unsur kemanusiaan yang *given* dan tidak bisa diubah oleh diri manusia”.

Artinya, bentukan-bentukan sosiokultural yang tumbuh dan berkembang tidak dilepaskan dari kreasi-kreasi kreatif diri individual. Karenanya, kodrat insani yang bermakna konstanta-konstanta antropologis dianggap merupakan substratum yang melekat kuat dalam diri individu. Konstanta antropologis ini justru membatasi dan memungkinkan diri individu membentuk sosio-kultural di masyarakat. Tetapi sebaliknya, seperti yang ditekankan dalam perkuliahan *Islamic Studies*, secara spesifik keinsanian diri individu ditentukan dan dikonstruksi oleh bentukan

sosio-kultural. Penekanan ini mendorong terbentuknya keyakinan diri bahwa diri individu pada dasarnya mempunyai kodrat yang terkonstruksi oleh diri mereka sendiri. Jadi diri individu menghasilkan –mengkonstruksi- dirinya sendiri, sedangkan konstanta-konstanta antropologis sangat mewarnai diri individu berdasarkan makna yang ada didalamnya.

Landasan tersebut mendorong tumbuhnya kesadaran atas diri individu –baca kemanusiaan mereka- di dunianya. Mereka mengasumsikan jika keberadaan diri individu mereka di dalam dunia berangkat dari pemahaman –atau kesadaran- tentang diri mereka yang tidak “dipikirkan” di dalam asumsi suatu substratum yang melandasi kodrat dirinya. Oleh karenanya, diri individu berada dalam proses “terus menjadi” di tengah keterbukaan dunia sosial. Antara diri individu dan dunia sosial pada pola relasionalnya justru menjadi kunci proses “terus menjadi”. Tiga Perguruan Tinggi Berbasis Pesantren tersebut sepakat jika salah satu struktur sosial yang mempengaruhi “kemenjadian” diri individu adalah agama. Bahkan nilai-nilai normatif menumbuhkan spirit religius yang mentransformasi diri individu mulai dari pikiran dan perilaku; bahkan juga seksualitas dan reproduksinya (Moon et al., 2019).

Pada landasan teologis *Islamic Studies* sendiri memang mengakui jika diri individual lahir memiliki potensi rasionalitas dan intuisi, tapi potensi tersebut akan berkembang ketika proses “terus menjadi” dilakukan diri individu. Secara sosiologis, diri individu mencapai puncak “kemenjadian” pada saat ia berada pada konstanta antropologis. Dengan demikian, seperti yang diyakini dosen *Islamic Studies* bahwa diri individu secara ontogenetik dilahirkan dalam bentuk kedirian yang “belum selesai”, sehingga eksistensi mereka di dunia bisa dikatakan sebagai proses “menjadi manusia”. Namun bagi mereka, ada acuan normatif proses tersebut yang bersifat sakralitas dan mutlak dijadikan rambu-rambu tindakan

diri individu ialah agama -walaupun pada konteks ini, ekspresi beragama masyarakat hanya bisa dirangkai dan dideskripsikan serta diinterpretasikan oleh peneliti (Moon et al., 2019).

Di satu sisi, salah satu dosen UNUJA yaitu Akmal Mundiri ketika diwawancarai peneliti di kantor FAI UNUJA memberikan penguatan kalau diri individu pada konteks “kemenjadian” tersebut akan terus-menerus melimpahkan berbagai makna ke pentas realitas sosial. Asumsi ini mendasari keyakinan teologis Perguruan Tinggi Berbasis Pesantren, jika diri individu merupakan subjek aktif pada proses “menjadi manusia” di dunia secara sosio-kultural. Wajar apabila ruang kontestasi sosialitas diproduksi secara kontingensi oleh diri individu, sehingga ia sepanjang eksternalisasinya akan terus menerus memproduksi makna. Karenanya, transformasi pendekatan struktur sosial termasuk agama sangat dinamis; dan wajar jika *Islamic Studies* di Perguruan Tinggi Berbasis Pesantren mengalami pergeseran dari pendekatan berbasis agama ke arah yang lebih kritis, yaitu: pendekatan berbasis studi agama. Tiga perguruan tinggi tersebut saat ini mengkaji Islam tidak hanya berdasarkan pada kerangka keimanan yang subjektif, tetapi lebih memposisikan Islam sebagai objek kajian ilmu yang menuntut pendekatan ilmiah seperti cara kerja *natural sciences* atau *social sciences*. Walaupun, pergeseran pendekatan tersebut turut mempengaruhi “kemenjadian manusia” dari nalar intuitif ke nalar rasionalitas, tetapi pola pergeseran ini seringkali dikritik. Bahkan Franken mendeskripsikan jika pergeseran ini dinilai akan melahirkan reduksionisme dalam studi agama (Franken, 2018).

Salah seorang dosen *Islamic Studies* di Inaifas, Nanang Budiyo, kepada peneliti ketika diwawancarai memberikan pernyataan yang mengurai keterkaitan diri individu dalam realitas sosio-kultural bahwa:

“Diri manusia tidak bisa lepas dari lingkungannya atau sejarah kehidupan diri mereka. Termasuk pula dari doktrin keagamaan yang telah diturunkan Tuhan bagi dirinya, sehingga ia bisa menjadi bagian dari kesempurnaan cita kemanusiaan. Namun, diri manusia juga mempunyai kewenangan untuk menggunakan potensi kemanusiaannya (yaitu: intuisi dan rasio) di dalam mewarnai realitas sosio-kultural kemanusiaannya”.

Dari pernyataan tersebut bisa dikatakan, kalau kerangka paradigmatik metodologis sosiologis *Islamic Studies* telah terbentuk. Terbentuknya paradigmatik ini muncul dari kesadaran sosio-teologis subjek pembelajaran *Islamic Studies* yang akan terus menerus dalam proses “menjadi”. Menariknya pula, kreasi-kreasi dari eksternalisasi diri individu terhadap realitas sosial diklaim memiliki sifat sui generis dibandingkan dengan konteks organisme dan lingkungan diri individual. Bahkan eksternalisasi diri individual dalam diskursus *Islamic Studies* Perguruan Tinggi Berbasis Pesantren diposisikan sebagai suatu keharusan antropologis. Oleh karena itulah, eksistensi diri individu harus kontinu mengeksternalisasikan diri pada seluruh tindakannya, sehingga diri individu bisa –atau mampu- mengusahakan terbentuknya kestabilan relasi antara diri mereka dengan lingkungan sosialnya.

Berdasarkan konteks tersebut, asumsi dasar metodologis *Islamic Studies* hakikatnya berusaha menunjukkan, jikalau karakteristik hakiki diri individu ialah “eksistensi diri individu dalam dunia”. Pandangan ini justru semakin menguat jika proses “menjadi diri individu” memang tidak lepas dari eksistensi diri, sehingga sisi eksternalisasi diposisikan sebagai bagian substansial “kemenjadian” diri individu. Dalam konteks Bergerian dikatakan bahwa “menjadi manusia secara fundamental berarti mengada (*to exist*)” (Luijpen, 1960). Eksternalisasi yang dimaksud dosen *Islamic Studies*, yaitu Rijal Mumazziq, merupakan

“mengada” bersifat aksiologik sosiologis yang mengandung nilai-nilai teologis. Karenanya, “mengada” merupakan wadah mengekspresikan diri individu dari yang bersifat personal individual ke personal sosiologis.

Konteks tersebut bermakna, bagi para dosen *Islamic Studies* seperti yang tersirat pada pernyataan Hasan Baharun dan Asnawan bahwa hidup merupakan pergerakan diri individual keluar dari dimensi immanensi mengarah ke dimensi yang lain. Akhirnya sangat jelas, jika kedirian diri individual ditentukan oleh keterlibatan dirinya dalam dunia, sehingga kehadiran –baca eksistensi- diri individu sangat terkait dengan dunia. Salah satu pimpinan Perguruan Tinggi Berbasis Pesantren, yaitu KH. Muhyiddin Abdusshomad (selaku Mundir Ma’had Aly Nuris) menyatakan bahwa:

“Kehadiran seseorang merupakan usaha menempati atau mengambil ruang dan waktu, melepaskan diri dari diri individunya, dan juga ia berdiri di tengah-tengah berbagai entitas “yang berada”. Oleh karena itulah, seseorang yang “hadir dalam dunia” tentunya ia perlu bisa memberi ruang dan waktu pada entitas yang disekitar diri mereka. Atau bahkan seseorang tersebut bisa berinteraksi dengan entitas tersebut dan juga dengan orang-orang lain yang ada disekitar dirinya”.

Pada konteks tersebut ada keyakinan, jika kedirian terbentuk dari keterlibatan diri individu dalam dunia. Terutama pencarian makna diri individu tetap terikat dengan norma antropologis, sehingga keteraturan kehidupan dan bermasyarakat mereka munculkan melalui legitimasi transendental –yaitu agama. Lazim apabila diskursus *Islamic Studies* cenderung mendorong realitas sosial diri individu dilegitimasi nilai agama.

Para dosen *Islamic Studies* ketika peneliti wawancarai seperti M. Auliyaur Rosyid, Akmal Mundiri, dan Nanang Budiyanto memberikan deskripsi aksiologis bahwasanya agama bisa

menjawab problematika realitas kemanusiaan. Bahkan dikatakan pula bahwa agama (Islam) melalui doktrin-doktrinnya mampu memosisikan dirinya menjadi legitimasi dan kerangka suci terhadap konstruksi realitas kemanusiaan. Terlebih lagi terhadap kerapuhan eksistensi diri individu dan juga kerentanan realitas sosial, maka agama bisa diposisikan sebagai tembok pelindung yang menawarkan solusi. Dalam kondisi inilah, pembelajar *Islamic Studies* seperti para dosen atau mahasiswa mempunyai keyakinan, agama di tengah masyarakat bersifat abadi dan melalui formulasi legitimasi memenuhi sisi kebutuhan antropologis diri individu.

Dosen *Islamic Studies* seperti Hasan Baharun, Rofiki Fahim, Nanang Budiyanto serta pimpinan di Perguruan Tinggi Berbasis Pesantren KH. Muhyiddin Abdusshomad atau Rijal Mumazziq sadar, jika diri individu tidak bisa lepas dari realitas sosial yang melingkupinya. Karenanya tindakan keberagamaan diri individual yang direpresentasikan merupakan hasil internalisasi diri mereka, sehingga agama diri individual merupakan turunan realitas sosial –atau anak zaman. Walaupun proses pertumbuhan keberagamaan diri individu bersifat antropologis, tetapi menurut salah satu dosen di Inaifas (yaitu Asnawan), intuisi keberagamaan bersifat universal yang dimiliki setiap diri individu dan embrionya bersifat biologis. Bentuk realisasi agama di realitas sosial diasumsikan sangat mempengaruhi pemenuhan intuisi diri individual tersebut. Memang semuanya sangat tergantung pada konstruksi realitas sosio-kultural.

Melihat posisi agama dan diri individu dalam realitas sosial tersebut, agama (Islam) dalam *Islamic Studies* diposisikan menjadi bagian dari realitas sosial. Karena itulah, agama didekati secara objektif agar bisa mengurai dinamika kefenomenaan agama dalam pengalaman diri individu di realitas sosio-kultural. Justru ketika ia dikaji menggunakan

perspektif subjektif hanya melahirkan asumsi yang parsial dan bias kepentingan. Atau bisa saja, menurut dosen *Islamic Studies* Ma'had Aly Nuris, seperti KH. Muhyiddin Abdusshomad, M. Auliyaur Rosyid, dan Rofiki Fahim, menumbuhkan fundamentalisme dan relativisme agama yang lian. Kekhawatiran ini ternyata memang telah menjadi perbincangan kritis dikalangan sosiolog seperti (Reaves, 2012) atau (Hjelm, 2019). Kedua sosiolog tersebut menilai argumen Berger yang menunjukkan keragaman agama merusak kepastian agama dan mendorong lahirnya sekularisasi. Pada konteks inilah sosiolog mencoba mendiskusikan “teologi agama-agama” dan mengidentifikasi solusi dua kebuntuan, yaitu: fundamentalisme dan relativisme (Schmidt-Leukel, 2017).

Para subjek pembelajar *Islamic Studies* sadar seperti para tenaga pendidik (dosen dan juga mahasiswa), jika saat ini krisis kemanusiaan terjadi tidak hanya argumentasi material tapi juga dari sebab-sebab transendental. Diri individu melihat realitas sosial hanya dipinggiran eksistensi dirinya dan yakin tanpa legitimasi agama mereka tidak akan lupa pada hakikat dirinya. Namun yang terjadi justru sebaliknya, dimensi kemanusiaan menjadi kacau dan tidak memiliki stabilitas yang kuat. Konteks inilah, seperti yang dikatakan dosen *Islamic Studies* di UNUJA, yaitu Muhammad Munif, akhirnya institusi agama (Islam) dipertanyakan relevansi dan legitimasinya di pentas realitas sosial. Padahal agama berdiri sebagai suatu tatanan suci yang akan menghubungkan diri individual dengan realitas yang transendental –yaitu kekuatan misterius dan pretensius yang bisa dipisahkan dengan ruang dan waktu tertentu.

Kesakralitasan tersebut yang akan membawa diri individu ke luar realitas sosial kelaziman. Karenanya, ritual keagamaan yang terkonstruksi sebagai irisan di dalam agama mengakomodasi pengalaman spiritual diri individu yang inheren. Oleh kalangan internal

Perguruan Tinggi Berbasis Pesantren sendiri terutama para dosen dan mahasiswa yang menempuh mata kuliah terkait dengan kajian *Islamic Studies*, realitas transendental tersebut diposisikan sebagai objek kajian. Mereka justru melakukan pengembalian proporsionalitas entitas dalam realitas sosial sesuai kadarnya seperti entitas profan dan yang sakral. Proses ini menurut keyakinan mereka membuka ruang kajian lebih kritis terhadap agama itu sendiri; dan sedangkan bagi diri individu sebagai makhluk yang “belum selesai” akan aktif berpartisipasi membentuk dirinya dan dunia ciptaannya.

Agama dan Proyeksi Diri Individu: Metodologi *Islamic Studies*

Rumusan pandangan Berger tentang agama memang sangat berbeda dengan reduksionisme. Agama bagi reduksionisme dipahami sebagai seperangkat elemen kognitif, neurologis, dan sifat diri individual lainnya (Zubkovskaya, 2020); sedangkan Berger memahami agama sebagai suatu proyeksi diri individu dalam mengatasi masalah keterbatasan eksistensial dirinya. Ketika mengikuti pandangan ini, maka “proyeksi” akan menjadi pijakan bagi kajian rasional-empiris terhadap agama. Karenanya, pijakan ini sangat menekankan pada kajian sosiologis yang bersifat empiris dan berada diluar kategori etis atau juga lingkaran teologis. Namun, kajiannya bersifat kritis dan komprehensif terhadap agama; namun di satu sisi, reduksionisme menurut Pearson & Schunke, memiliki peran sentral ketika ia menanggapi penyelidikan dan temuan dari kajian ilmiah agama (Pearson & Schunke, 2015). Faktanya reduksionisme cenderung menghasilkan pandangan yang parsial dan bias dengan kepentingan subjektif.

Karenanya, *Islamic Studies* yang dilakukan Perguruan Tinggi Berbasis Pesantren tersebut menekankan pada dinamika agama yang bersifat sosio-empiris. Bahkan kajian paradigmatiknya juga tampil “berani” berada di

luar kategori nilai-nilai keagamaan transendental, seperti mengkaji al-Qur’an dan al-Hadist menggunakan pendekatan sains, sosiologi, antropologi, dan lain sebagainya – ilmu-ilmu yang cenderung rasional-empiris atau positivistik. Artinya, kajian kritis mereka terhadap agama dilakukan berdasarkan asumsi sekularisasi, sehingga proporsionalitas ketabuan dan kesakralan setiap entitas sosial tercipta dan terkonstruks sangat kuat. Konstruksi ini dikritik Hans Joas –seperti juga pandangan Berger-, sebab pengalaman keagamaan yang ditempatkan di ranah kognitif yang dianggap akan terpapar sekularisme dan pluralism (Deman, 2021). Walaupun demikian, kajian empiris terhadap agama tetap diorientasikan terhadap realitas sosio-kultural dan bukan pada nilai-nilai teologis. Pada konteks inilah, Berger menyatakan jika kajian empiris agama perlu mencerminkan “ateisme metodologis” yang bertumpu pada keterbukaan pemikiran terhadap agama sebagai suatu proyeksi diri individu (Berger, 1969g).

Berdasarkan deskripsi tersebut, problematika realitas agama dalam konteks kajian empiris memunculkan kegentingan. Agama pada akhirnya hanya dipandang sebagai entitas “proyeksi manusiawi” yang eksistensinya sangat tergantung pada asumsi diri individual. Artinya, ada kecenderungan yang mencoba mengasosiasikan agama sebagai bentuk proyeksi tidak yang mempunyai makna esensial. Feuerbach, Marx, atau Freud merupakan tokoh-tokoh yang menekankan aspek proyeksi sebagai substansi agama. Feuerbach memandang objek pemujaan agama adalah proyeksi intuisi diri individu tentang transendensinya sendiri (Tallis, 2019); Marx sendiri mengungkap jika manusia merancang agama; ia merupakan produk sosial yang tersusun dari perilaku material diri individu (Paolucci, 2020); dan Freud sendiri cenderung meletakkan agama sebagai ilusi masa depan (Belzen, 2010).

Pandangan-pandangan tersebut justru memosisikan agama sebagai suatu realitas antropologis. Jika dalam paradigmatik Feuerbach, agama hanya konstruksi proyeksi hakikat diri individu. Namun, pada akhirnya diri individu lupa jika proyeksi tersebut merupakan diri mereka sendiri. Karenanya, gagasan tentang Tuhan bukan menjadi problematika epistemologis tapi historis antropologis. Pada konteks inilah bisa dikatakan “bukan Tuhan yang menciptakan diri individu, tetapi Tuhan adalah ciptaan imajinasi diri individu”; jelasnya teologi merupakan antropologi (Gaytan, 2014). Sebab diskursus tentang Tuhan (teologi) pada akhirnya kembali ke diskursus tentang manusia (antropologis) (Chino, 2020). Implikasi pandangan ini cenderung memosisikan agama –termasuk juga Islam- sebagai produk realitas sosial yang destruktif; atau lahir dari alienasi kemanusiaan diri individu. Landasan paradigma inilah yang memunculkan wawasan agama yang bersifat pejoratif seperti pandangan-pandangan Feuerbach, Marx, atau Freud tersebut.

Walaupun dalam *Islamic Studies* di Perguruan Tinggi Berbasis Pesantren tersebut memosisikan dimensi proyeksi sebagai pijakan kajian keagamaan Islam, namun para dosen –baca subjek pembelajaran- *Islamic Studies* justru mendiskreditkan asumsi jika agama hanya merupakan implikatif atau reflektif proses sosial. Pandangan para subjek *Islamic Studies* sendiri mengagungkan –seperti peneliti istilahkan- dialektika antropologis transendental, yaitu: internalisasi dan eksternalisasi diri individu dalam realitas sosial terus menerus terintegrasi dengan nilai-nilai monoteistik. Mereka justru akan mengukuhkan eksistensi Tuhan ditengah proses “kemenjadian” diri individu. Oleh karenanya, mereka secara tegas menolak asumsi Feuerbach dan Durkheim yang menyatakan, jika objek pemujaan –baca peribadatan- agama justru proyeksi instuisi diri individual tentang transendensinya sendiri. Bahkan asumsi inilah

yang justru mengupayakan Feuerbach meninggikan –baca mentransformasi- antropologi ke teologi melalui upaya membebaskan diri individu dari kekuatan abstraksi, yaitu: dengan menggulingkan eksistensi Tuhan (Uglik, 2010).

Deskripsi tersebut memiliki kesesuaian dengan pandangan Berger sendiri, jika aktivitas diri individu yang memproduksi masyarakat juga memproduksi agama pada kerangka relasi dialektis. Pada proses ini bisa saja terjadi jika dalam suatu fase deretan historis tertentu, di mana konstruksi realitas sosial merupakan akibat dari ideasi keagamaan; atau bahkan sebaliknya. Dengan demikian, implikasi keakaran agama pada tindakan diri individu bukan merupakan suatu realitas ketergantungan dalam realitas sosial –baca sejarah masyarakat. Tetapi, agama justru memperoleh realitas objektif dan subjektif dari diri individu; atau bahkan yang memproduksi dan mereproduksi agama dalam kehidupan diri individu secara terus menerus (Berger, 1969h). Hal ini bermakna, terdapat proses dialektis antara realitas sosial –baca masyarakat- dengan agama secara terus menerus.

Ketika agama (Islam) sebagai entitas objektif –dalam bentuk teks-teks suci- mengalami internalisasi dalam diri individu melalui intepretasi, maka hasilnya pun dijadikan pedoman (advis normatif) tindakan sosio-kultural dirinya. Bahkan agama tersebut akan mengalami eksternalisasi, sehingga pedoman tersebut terdistribusi di realitas sosial. Diri individu hidup dalam realitas sosial secara simultan antara diri dan masyarakat, sehingga realitas objektif terkonstruks melalui eksternalisasi dan objektivasi; dan dimensi subjektif terbentuk melalui internalisasi. Di realitas sosial dimensi eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi akan terus menerus berproses secara dialektis. Dengan demikian sangat jelas jika agama (Islam) tidak hanya “efek” atau “refleksi” atas diri individu,

namun agama justru bisa mewarnai konstruksi realitas sosial.

Pada konteks tersebut dapat ditegaskan, jika agama memang “menyucikan” agar bisa mengatasi fenomena kemanusiaan diri individu. Artinya, pengkaji realitas agama perlu memasuki area substansi agama dengan mendefinisikan agama. Salah satunya melalui kerangka substantif “sakral”, sehingga realitas agama tidak hanya dianggap sebagai realitas “produk manusia” yang dirancang dari entitas-entitas manusiawi tapi dari unsur non-manusiawi. Jika mengikuti konsep Mircea Eliade, ke-sakral-an ini sejatinya bisa ditemukan pada setiap diri individu, tempat, atau ruang, sebab semua pernah mengalami dan memanifestasikan sakralitas tersebut melalui tanda, simbol atau ritual dalam rentang waktu tertentu (Fernandes, 2015). Di realitas sosial – melalui kerangka sakral tersebut- agama hakikatnya muncul tidak hanya sebagai “sungkup” yang melindungi, tapi juga “sungkup yang suci”. Wajar apabila Berger pada ranah ini menekankan definisi agama agar lebih substantif; serta mempertimbangkan akar antropologis dan fungsionalitas sosial agama sebagai suatu kerangka problematika yang berbeda (Berger, 1969i).

Sosiolog lainnya yang menekankan kerangka seperti Berger adalah Emile Durkheim. Akan tetapi, cenderung ditekankan pada dimensi fungsionalitas sebagai kerangka substantif agama; yang oleh Kotze dianggap masih relevan sampai saat ini (Kotze, 2021). Ketika Durkheim membahas tentang yang “sakral” dan “profan” tetap dalam lingkup dinamika kemasyarakatan. Ia menyatakan jika entitas “sakral” merupakan realitas yang bersifat sosial; sedangkan yang “profan” sangat erat relasinya dengan diri individu secara personal. Karenanya kehidupan beragama merupakan ekspresi dari kehidupan kolektif itu sendiri (Durkheim & Valeryia, 2018); sehingga simbol dan ritual keagamaan hanya bertujuan menyadarkan diri individu akan tugas sosialnya.

Agungnya realitas sosial dalam kajian Durkheim akhirnya memunculkan titik awal – yaitu masyarakat adalah Tuhan- dalam mengeksplorasi persimpangan sosiologi dan teologi (Boland, 2020).

Islamic Studies sendiri menekankan masyarakat sebagai realitas yang profan, dan yang “sakral” ditekankan sebagai karakteristik unik dari agama. Ketika agama diposisikan sebagai entitas sakral secara intrinsik, maka di saat yang sama ia berada pada dimensi objektivasi. Jadi agama bukan hanya sebagai kerangka metode agar bisa menggambarkan realitas sosial. Dalam *Islamic Studies* justru memahami entitas sakral sebagai bentuk kepercayaan terhadap zona supranatural yang manusiawi dan juga non-manusiawi. Bahkan yang “sakral” ini juga dilebelisasikan pada deskripsi pengalaman diri individu dalam “perjumpaannya” dengan realitas yang apokrif dan fenomenal. Paradigmatif ini dapat diposisikan berada dalam bingkai fenomenologi filosofis dan agama; sebab berlandaskan dimensi “kesadaran” (*consciousness*) dan “keberadaan” (*being*).

Berdasarkan deskripsi tersebut, tampak metodologis *Islamic Studies* yang dianut dari formulasi pandangan dan asumsi Perguruan Tinggi Berbasis Pesantren tersebut tentang agama (Islam). Mereka cenderung menganut – peneliti istilahkan dengan- paradigmatik integratif, yaitu: suatu paradigma yang mencerminkan upaya untuk “memahami sesuatu yang terlihat (fenomena)” sekaligus “memahami sesuatu yang tidak terlihat (nomena)”. Ia justru mempunyai kemampuan untuk mengkaji agama di realitas sosial lebih detail dan komprehensif terutama yang terkait dengan tindakan diri individu dari dimensi antropologis ke teologis. Hakikatnya ini telah dilakukan Weber ketika menyelidiki tumbuhnya kapitalisme industri di Barat; ia melihat etika Protestan (terutama Calvinis dan Puritan) mempengaruhi masyarakat untuk

bekerja di dunia sekuler dan menjadi kekuatan pengembangan kapitalisme (Weber, 2001).

Pandangan tersebut merupakan bentuk kajian agama (Islam) yang mencoba melihat diri individu dan realitas sosial secara integratif. Bahkan di sisi yang lain, formulasi *Islamic Studies* tentang makna fungsionalitas sosial agama (Islam), diri individual, dan dialektika antropologis transendental. Hal inilah yang tampak dari pandangan *Islamic Studies* Perguruan Tinggi Berbasis Pesantren tentang agama, sehingga pandangan tersebut telah mampu menangkap zona belantara kesemestaan sosial keberagaman diri individu. Artinya, dalam *Islamic Studies* cenderung melihat zona fungsional sosial agama di realitas sosial bukan hanya sebagai medium legitimasi pada universum simbolik. Ia juga melihat diri individu dari dimensi teologis yang melingkup diri individu (objek) dan tindakan diri individu (subjek). Pada konteks inilah, realitas agama di *Islamic Studies* dikaji melalui perspektif sosio-antropologis (empiris) dengan berpijak pada sakralitas objektivasi agama (meta-rasional).

PENUTUP

Berdasarkan deskripsi tersebut ada aspek-aspek yang bisa diungkapkan secara reflektif, jika Perguruan Tinggi Berbasis Pesantren pada kerangka paradigmatik mampu mengkonstruksi tata kerja metodologi yang dialektis. Tata kerja ini justru memiliki keunggulan yang bisa melihat realitas agama lebih integratif. Salah satu bentuk keunggulan metodologis *Islamic Studies* Perguruan Tinggi Berbasis Pesantren ialah pandangan jika realitas agama terbentuk dari kerangka kognitif diri individu, ditentukan oleh ideasi agama itu sendiri, dan kondisi sosial lainnya, serta proses dialektis. Dari kerangka ini bisa ditegaskan jika Perguruan Tinggi Berbasis Pesantren memiliki landasan metodologis yang kuat dalam mengkonstruksi teoritisasi agama.

Apabila dilihat dari kerangka metodologi *Islamic Studies* yang berkembang di Perguruan Tinggi Berbasis Pesantren yang menekankan dialektika antara diri individu dan masyarakat, maka diskursus dalam pembelajaran *Islamic Studies* telah diwarnai paradigma integratif – baca non-reduksionistik. Pada konteks tersebut juga muncul asumsi, jika ideasi agama dengan kondisi sosial yang terelasi secara dialektis

justru mengkonstruksi makna penting dimensi makro, yaitu: struktur sosial yang dicipta diri individu atas eksistensi diri mereka sendiri. Di satu sisi, kajian realitas agama juga diorientasikan terhadap eksistensi diri individu sebagai subjek atas realitas sosial –baca agama. Karenanya, konstruksi metodologi yang diperlukan terhadap pengembangan kajian realitas agama ialah keterpaduan orientasi yang berupaya mengkaji fungsionalitas sosial agama dan dimensi sosial agama. Tentunya integrasi orientasi ini juga perlu dioperasionalisasikan pada satu dimensi mikro dan makro, sehingga kajian realitas agama memiliki multi perspektif dan sekaligus multi dimensi.

UCAPAN TERIMAKASIH

Saya ucapkan banyak terima kasih kepada Jajaran Dekanat Fakultas Agama Islam Universitas Muhammadiyah Malang (Dr. Khozin, M.Si; Pradana Boy ZTF., Ph.D; Dr. Saiful Amien, M.Pd.; dan Imamul Hakim, S.E., M.Sh) yang telah memberikan kesempatan (berupa waktu dan kebijakan), sehingga riset ini bisa rampung. Ucapan terima kasih juga saya sampaikan kepada para jajaran pimpinan Universitas Nurul Jadid Paiton, Institut Agama Islam al-Falah as-Sunniah Kencong, dan Ma'had Aly Nurul Islam Antirogo yang membuka pintu bagi saya untuk meneliti. Demikian juga kepada redaktur Edukasi: Jurnal Penelitian Pendidikan Agama dan Keagamaan Islam, saya ucapkan terima kasih karena telah memberikan ruang publikasi bagi artikel riset ini. Saya hanya bisa mendoakan semoga semua bantuan ini menjadi amal Jariyah bagi kita semua ... amin ya Rabb.

DAFTAR PUSTAKA

- Annette, A. (1995). Re-enchanting the world: Berger's Sacramental Approach to Religion. *Toronto Journal of Theology*, 11(1), 21–38. <https://doi.org/https://doi.org/10.3138/tjt.11.1.21>
- Baehr, P. (2013). The Undoing of Humanism: Peter L. Berger's Sociology of Unmasking. *Society*, 50(4), 379–390. <https://doi.org/10.1007/s12115-013-9673-x>
- Belzen, J. (2010). Beyond Freud in

- Psychoanalytic Psychology of Religion? On the Discussion of Religion as Projection. *Journal of Religion in Europe*, 3(1), 1–33.
- Berger, P. L. (1967a). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Anchor Books.
- Berger, P. L. (1967b). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Anchor Books.
- Berger, P. L. (1967c). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Anchor Books.
- Berger, P. L. (1969a). *The Sacred Canopy: Element of a Sociological Theory of Religion*. Anchor Books.
- Berger, P. L. (1969b). *The Sacred Canopy: Element of a Sociological Theory of Religion*. Anchor Books.
- Berger, P. L. (1969c). *The Sacred Canopy: Element of a Sociological Theory of Religion*. Anchor Books.
- Berger, P. L. (1969d). *The Sacred Canopy: Element of a Sociological Theory of Religion*. Anchor Books.
- Berger, P. L. (1969e). *The Sacred Canopy: Element of a Sociological Theory of Religion*. Anchor Books.
- Berger, P. L. (1969f). *The Sacred Canopy: Element of a Sociological Theory of Religion*. Anchor Books.
- Berger, P. L. (1969g). *The Sacred Canopy: Element of a Sociological Theory of Religion*. Anchor Books.
- Berger, P. L. (1969h). *The Sacred Canopy: Element of a Sociological Theory of Religion*. Anchor Books.
- Berger, P. L. (1969i). *The Sacred Canopy: Element of a Sociological Theory of Religion*. Anchor Books.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1967a). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Anchor Books.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1967b). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Anchor Books.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1967c). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Anchor Books.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1967d). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Anchor Books.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1967e). *The Social Construction of Reality*. Anchor Books.
- Boland, T. (2020). The wholly social or the holy social?: recognising theological tensions in sociology. *International Journal of Philosophy and Theology*, 81(2), 174–192. <https://doi.org/10.1080/21692327.2019.1705176>
- Campbell, T. (1994). *Tujuh Teori Sosial: Sketsa, Penilaian, Perbandingan* (F. B. Hardiman (ed.)). Kanisius.
- Chino, T. J. (2020). Reforming promeity: Feuerbach's misreading of Luther. *International Journal of Philosophy and Theology*, 81(1), 71–86. <https://doi.org/10.1080/21692327.2019.1597756>
- Demam, I. (2021). The Role of Religious Experiences and Religious Institutions: Comparing Peter L. Berger and Hans Joos' Approach to Religion. *Method and Theory in the Study of Religion*, 13(2), 1–21.
- Durkheim, E. (1995). *The Elementary Forms of Religious Life*. The Free Press.
- Durkheim, E., & Valeryia. (2018). Elementary Forms of Religious Life: Conclusion. *Russian Sociological Review*, 17(2), 122–154.
- Enstedt, D. (2020). Re-thinking Religious Studies. *Educational Theory*, 70(1), 57–72. <https://doi.org/https://doi.org/10.1111/edth.12406>
- Fernandes, L. S. (2015). Mircea Eliade's Philosophy of Religion: The Reality and Relevance Today. *Journal of Dharma*,

- 40(3), 371–385.
- Forlenza, R. (2021). Antonio Gramsci on Religion. *Journal of Classical Sociology*, 21(1), 38–60. <https://doi.org/https://doi.org/10.1177%2F1468795X19865119>
- Franken, L. (2018). Religious Studies and Nonconfessional RE: Countering the Debates. *Religion & Education*, 45(2), 155–172. <https://doi.org/https://doi.org/10.1080/15507394.2018.1452519>
- Freud, S. (1996). Religion and Personality. In D. L. Pals (Ed.), *Seven Theories of Religion* (p. 64). Oxford University Press.
- Gaytan, J. F. P. (2014). Feuerbach, Essence of God as Man. *Andamlos*, 11(24), 191–214.
- Hammer, O. (2015). The New Sociology of Knowledge: The Life and Work of Peter L. Berger, with Selected Essays by Peter L. Berger. *Journal of Contemporary Religion*, 30(1), 149–151. <https://doi.org/https://doi.org/10.1080/13537903.2015.986991>
- Hardy, D. S. (2003). Radical Reductionism in the Psychological Study of Religion: Prospects for an Alternative Critical Methodology. *Archive for the Psychology of Religion*, 25(1), 25–41. <https://doi.org/https://doi.org/10.1163%2F157361203X00020>
- Hjelm, T. (2018). Peter L. Berger and the sociology of religion. *Journal of Classical Sociology*, 18(3), 231–248. <https://doi.org/10.1177/1468795X18761217>
- Hjelm, T. (2019). Rethinking the Theoretical Base of Peter L. Berger's Sociology of Religion: Social Construction, Power, and Discourse. *Critical Research on Religion*, 7(3), 223–236. <https://doi.org/https://doi.org/10.1177%2F2050303219874392>
- III, H. R. (2006). *Science and Religion: a Critical Survey*. Templeton Foundation Press.
- Johnson, D. P. (1994). *Teori Sosiologi Klasik dan Modern* (R. M. Z. Lawang (ed.)). Gramedia.
- Jones, P. (2011). *Introducing Social Theory*. Polity Press.
- Jones, R. A. (2003). Emile Durkheim. In G. Ritzer (Ed.), *The Blackwell Companion to Major Classical Social Theorists* (p. 196). Blackwell Publishing.
- Kamil, S. (2018). Is Religion Compatible with Modernity? An Overview on Modernity's Measurements and its Relation to Religion. *Insaniyat Journal of Islam and Humanities*, 2(2), 85–108. <https://doi.org/https://doi.org/10.15408/in-saniyat.v2i2.7260>
- Karman. (2015). Konstruksi Realitas Sosial sebagai Gerakan Pemikiran: Sebuah Telaah Teoritis Terhadap Konstruksi Realitas Peter L. Berger. *Jurnal Penelitian Dan Pengembangan Komunikasi Dan Informatika*, 5(3), 11–23.
- Kime, K. G., & Snarey, J. R. (2018). A Jamesian Response to Reductionism in the Neuropsychology of Religious Experience. *Archive for the Psychology of Religion*, 40(2–3), 307–325. <https://doi.org/10.1163/15736121-12341357>
- Knibbe, K. (2020). Is critique possible in the study of lived religion? Anthropological and feminist reflections. *Journal of Contemporary Religion*, 35(2), 251–268. <https://doi.org/10.1080/13537903.2020.1759904>
- Kotze, Z. (2021). Durkheim on “Primitive” Religion: A Reappraisal. *Sociologia: Slovak Sociological Review*, 53(3), 225–237.
- Krech, V. (2020). Relational religion: manifesto for a synthesis in the study of religion. *Religion*, 50(1), 97–105. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2019.1686847>
- Lewin, D. (2020). Reduction without Reductionism: Re-Imagining Religious Studies and Religious Education. *Implicit Religion*, 23(3), 193–217.
- Liechty, D. (2020). Book Review: Peter L. Berger and the Sociology of Religion: 50

- Years after the Sacred Canopy. *Critical Social Work*, 21(1), 66–69. <https://doi.org/10.22329/csw.v21i1.6229>
- Luijpen, W. A. (1960). *Existential Phenomenology*. Duquesne University Press.
- Marx, K. (1996). Religion as Alienation. In D. L. Pals (Ed.), *Seven Theories of Religion* (p. 130). Oxford University Press.
- Moon, J. W., Krems, J. A., Cohen, A. B., & Kenrick, D. T. (2019). Is Nothing Sacred? Religion, Sex, and Reproductive Strategies. *Current Directions in Psychological Science*, 28(4), 361–365. <https://doi.org/10.1177/0963721419838242>
- Omer, A. (2018). When “Good Religion” is Good. *Journal of Religious and Political Practice*, 4(1), 122–136. <https://doi.org/https://doi.org/10.1080/20566093.2017.1396089>
- Paolucci, P. (2020). Marx’s Method of Successive Abstractions and a Historical-materialist Sociology of Religion. *Critical Sociology*, 46(1), 19–35. <https://doi.org/10.1177/0896920518809843>
- Pearson, C. H., & Schunke, M. P. (2015). Reduction, Explanation, and the New Science of Religion. *Sophia*, 54(1), 47–60. <https://doi.org/10.1007/s11841-014-0438-9>
- Ray, L. (2010). Classical Social Theory. In A. Elliott (Ed.), *The Routledge Companion to Social Theory* (pp. 32–33). Routledge.
- Reaves, D. (2012). Peter Berger and the Rise and Fall of the Theory of Secularization. *Denison Journal of Religion*, 11(3), 11–19.
- Ritzer, G. (1996). *Classical Sociological Theory*. McGraw-Hill.
- Ritzer, G. (2008). *Sociological Theory*. McGraw-Hill.
- Riyanto, G. (2009). *Peter L. Berger Perspektif Metateori Pemikiran*. LP3ES.
- Saler, B. (2009). Reduction, Integrated Theory, and the Study of Religion. *Religion*, 39(4), 348–351. <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.religion.2009.08.004>
- Sastrapratedja, M. (1992). Pengantar. In J. B. Sudarmanto (Ed.), *Kabar Angin dari Langit: Makna Teologi dari Masyarakat Modern* (p. x). LP3ES.
- Schmidt-Leukel, P. (2017). Peter Berger’s “Many Altars” and the Theology of Religions. *Society*, 54(5), 406–410. <https://doi.org/10.1007/s12115-017-0166-1>
- Tallis, R. (2019). Human transcendence: The possibility of spiritual irredentism. *Theology*, 122(2), 83–92. <https://doi.org/10.1177/0040571X18817432>
- Turner, J. H. (2003). The Origin of Positivism: The Contributions of Auguste Comte and Herbert Spencer. In G. R. & B. Smart (Ed.), *Handbook of Social Theory* (p. 34). Sage Publications.
- Uglik, J. (2010). Ludwig Feuerbach’s conception of the religious alienation of man and Mikhail Bakunin’s philosophy of negation Author (s): Jacek Uglik Source : Studies in East European Thought , Vol . 62 , No . 1 , Polish Studies in Russian Religious Philosophy (*Ma. Studies in East European Thought*, 62(1), 19–28. <https://doi.org/10.1007/s11212-010-9098-7>
- Weber, M. (2001). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Routledge.
- White, C. (2021). *An Introduction to the Cognitive Science of Religion: Connecting Evolution, Brain, Cognition, and Culture*. Routledge.
- Woodhead, L., & et al. (2001). *Peter Berger and the Study of Religion*. Routledge.
- Zand, A. S. (2019). Reductionism in Sociological Studies of Religion. *Qabasat: A Quarterly Journal on Philosophy of Religion*, 24(91), 59–96. <https://doi.org/https://dx.doi.org/9103>
- Zubkovskaya, A. A. (2020). Study of Religion in the Structure of Life Sciences: Philosophical and Methodological Aspects. *Religiovedenie*, 2020(1), 142–148.