

# MASJID SOSIAL: KISAH SEHARI-HARI MASYARAKAT MUSLIM DI DUA KOMUNITAS

*The Daily Stories of Muslim Society in Two Communities*

Musa<sup>1</sup> dan Heru Nugroho<sup>2</sup>

*Program Studi Sosiologi  
Program Pascasarjana Universitas Gadjah Mada*

## ABSTRACT

Based upon Weber's framework, the researcher would try to describe empirically the characteristics relationship between mosque and its community in reference to social and asocial behavior. Derived from the framework mentioned above, the researcher proposes two if statements: (1) Whereas people around the mosque could live peacefully and have no problems with its performance and programs, the mosque should be methodological, (2) On the other hand, in the case of the mosque has been ruled according to common sense only and not methodologically scientific way, then it must be asocial for its community.

In order to apply the theory into an operational level, the researcher combines Weber's theory with some middle-range-theories from Berger-Luckmann-Kellner, Garfinkel, and Clifford Geertz. The unit study of the research is individual and presented with qualitative and narrative style as shown in the title of this paper: *The Daily Stories*.

After having examined some mosques, the researcher found almost every mosque in our community has a mythological type so he decided to focus on the second if-statements. Here the conclusions are: (1) A mythological mosque will produce some conflicts in any level with public has been proved in urban areas, (2) On the contrary, people in rural areas have no objections nor more attention to whatever the mosque will do. Consequently, such a situation has created a mythological circle: from a mythological community to a mythological mosque.

**Keywords:** *knowledge - fact - awareness - methodology - mythology.*

---

1. *Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.*

2. *Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta.*

## PENGANTAR

Sebagai bagian terbesar dari masyarakat Indonesia, umat Islam sebenarnya berada dalam posisi serba salah. *Pertama*, jumlahnya yang mayoritas menimbulkan tumpah-tindih citra antara Islam dan Indonesia. Orang dengan mudah mempertukarkan kedua istilah seolah-olah Islam dapat dipersamakan begitu saja dengan Indonesia. Indonesia dibayangkan sebagai negara Islam seperti halnya Arab Saudi atau Iran, hanya karena mayoritas penduduknya beragama Islam. Akibatnya, *kedua*, pandangan tentang masyarakat Islam Indonesia menjadi bias dan menyimpang dari realitas empirisnya. Gambaran salah bukan hanya dimiliki orang-orang atau pengamat asing, karena kaum muslimin Indonesia sendiri seringkali kurang tepat menilai Islam mereka di tengah lautan Indonesia yang puspagam tersebut.

Pandangan kalangan-luar-Islam tentang Islam Indonesia umumnya bergerak pada skala negatif-pesimistis. Kesalahan-kesalahan di tingkat "Indonesia" dilimpahkan sebagai tanggung jawab penduduk "Islam" Indonesia. Dalam hubungannya dengan kemajemukan bangsa, umpamanya, praktek anarkisme politik Indonesia adalah cermin dari ajaran kekanak-kanakan Islam yang lekat dengan unsur eksklusif-primordial-sektarian. Islam juga menyebabkan keterbelakangan dan kemiskinan, karena agama ini dianggap kurang memiliki dimensi *asketisme-duniawi*, ialah semacam Etika Protestan dalam gagasan Weber. Dan orang-orang Islam miskin yang tidak mampu menahan diri itulah ~ terekam dengan jelas dalam tayangan televisi ~ yang menjerah masyarakat minoritas Cina pada kerusuhan "reformasi" 1998 lalu. Di sinilah posisi serba salah yang dimaksud. Sia-sia menolak tuduhan karena sebagian penjerah hampir pasti memeluk agama Islam.

Sebaliknya kalangan-dalam-Islam telah menilai masyarakat mereka secara terburu-buru dan optimistis. Karena percaya agamanya benar, mereka hadirkan Islam begitu saja ke tengah masyarakat tanpa saringan *rasionalisasi*, serta kurang mempertimbangkan sopan-santun sosial dan norma yang dianut masyarakat setempat. Terlalu yakin oleh banyaknya pemeluk Islam, mereka malahan berpikir seolah-olah *semua orang* beragama Islam. Dalam kenyataannya pemeluk Islam yang terburu-buru ini mendempetkan tolok ukur teologis dengan perwujudan sosiologis dari masyarakat Islam.

Perlu dijelaskan dulu apa yang dimaksudkan dengan istilah *kalangan-dalam-Islam*. Dalam hal ini yang dimaksudkan adalah pemeluk Islam yang patuh menjalankan perintah agamanya dalam kehidupan sehari-hari, dan berpandangan hidup sesuai dengan agama yang dianut. Geertz

menggunakan istilah *santri* bagi kelompok ini untuk membedakannya dengan pemeluk Islam lain yang kurang taat (1989:7). Sesuai definisi itu, muslim santri biasanya rajin sembahyang berjamaah dan aktif dalam banyak aktivitas yang diadakan oleh masjid setempat.

Mengingat pentingnya masjid sebagai pos representasi identitas keislaman kaum santri tersebut, laporan ini mencoba menguji sejauh mana masjid telah berfungsi positif bagi hubungan-hubungan sosial masyarakat yang ada di seputar masjid, baik dengan sesama pemeluk Islamnya maupun ~ sesuai gagasan Islam tentang *rahmatan lil alamin* (rahmat bagi semua orang/alam) ~ dengan masyarakat pemeluk agama lainnya.

Tentu saja bukan ketaatan kalangan-dalam-Islam itu yang dipermasalahkan, melainkan bagaimana ketaatan tersebut disosialisasikan atau diterjemahkan ke dalam kehidupan sehari-hari. Munculnya masjid di tengah suatu komunitas muslim adalah hal wajar, karena bangunan itu dibutuhkan sebagai sarana ibadat (salat wajib) lima kali sehari-semalam. Kewajiban keagamaan yang terjadual ketat menyebabkan masjid umumnya dibangun di sekitar pemukiman penduduk. Bangunan tersebut bisa tidak menimbulkan masalah, namun kemudian dapat juga bermasalah apabila orang-orang di sekitar masjid terganggu dan merasa dilanggar hak asasinya untuk hidup tenang dan nyaman.

Adalah menarik untuk menyelidiki apakah kalangan-dalam-Islam menyadari aspek ketenteraman lingkungan ini? Sebuah contoh: Apakah memanggil orang untuk bersembahyang sekaligus juga berarti berteriak mengguncang ketenangan? Maka dalam hal ini harus dibedakan mana azan dan mana berteriak. Azan dapat diterima bila ia sebagai bagian dari rutinitas ritual dilakukan dengan keprihatinan yang memperhitungkan tanggung jawab sosial. Inilah gambaran dari azan yang mengalami *rasionalisasi*. Upaya rasionalisasi dapat diupayakan dengan menyiapkan muazin (pengumandang azan) yang memiliki suara merdu, menggunakan penguat suara dengan volume "moderat," dan seterusnya. Tanpa langkah metodologis seperti itu, azan akan menjelma menjadi teriakan yang menimbulkan rasa permusuhan. Intensitas ritual akhirnya menjadi semata-mata romantis namun tidak membuahkan keberkahan sosial.

## Masalah Penelitian

Berdasarkan paparan di atas, penelitian ini mencoba menyimak lebih jauh hubungan timbal-balik yang terjadi ~ dalam kaitannya dengan kompleks proses sosial ~ antara masjid dan komunitas sekitarnya. Karena

dikonstruksi secara sosial, masjid dapat menunjukkan ragam perilaku sosial atau asosial terhadap lingkungannya itu. Dalam hal ini pengetahuan para partisipannya (kalangan-dalam maupun kalangan-luar masjid) akan menjadi fokus perhatian. Dengan kata lain, baik masjid maupun komunitas sekitar masjid akan diperiksa secara empiris sehubungan dengan tolok ukur sosial-asosial itu.

### **Tujuan dan Manfaat Penelitian**

Tujuan penelitian ini adalah untuk mengidentifikasi faktor-faktor pendukung dan penghambat bagi optimalisasi fungsi sosial masjid dalam rangka memberdayakan bangunan ibadat itu di tengah kemajemukan masyarakat.

Ketika mencoba menerapkan konsep rasionalisasi pada masjid sebagai suatu lembaga, maksudnya adalah melihat dengan upaya yang bagaimana agar institusi ibadat dapat optimal memberikan keselamatan sosial baik bagi komunitas internal maupun masyarakat yang ada di sekitar bangunan tersebut. Rasionalisasi adalah alternatif untuk membangun masjid lebih dari sekedar proyek fisik. Sebab dalam proses itu perencanaan menjadi bagian penting untuk memantau sejauh mana bentuk ritual yang bersifat emosional di dalam masjid berujung kepada tindakan nyata yang bersifat sosial.

Perencanaan adalah mungkin, karena masjid pada dasarnya adalah lembaga dunia sama seperti lembaga/organisasi lainnya. Justru ketika ia di perlakukan sebagai lembaga dunia, Islam sebagai agama *rahmatan lil alamin* betul-betul dihadirkan, dan bukan sekedar semboyan kosong yang diteriakkan dengan nyaring lewat pengeras suara.

Diharapkan temuan yang dihasilkan penelitian ini dapat digunakan sebagai titik tolak untuk melakukan penelitian sejenis secara mendalam. Juga dapat dijadikan bahan pertimbangan dalam menyusun kebijaksanaan tentang tata kerja organisasi takmir, sehingga masjid tidak semata-mata menjadi pusat aktivitas ritual.

### **Kerangka Pemikiran**

Tesis Max Weber tentang rasionalisasi sesungguhnya mewarnai berbagai pokok pikirannya di bidang ilmu sosial. Umpamanya ide tentang *Etika Protestan*, adalah upaya ia menjelaskan pemeluk suatu agama yang melalui tahapan tertentu sehingga kepercayaan kepada agama membawa sukses dalam bidang materi. Apa yang disebut rasionalisasi di sini adalah *tahapan tertentu* yang menjembatani kepercayaan dengan sukses dunia

tersebut. Dalam hal ini rasionalisasi akan mengambil bentuk asketisme, yakni hidup hemat, kerja keras dan rajin menabung. Rasionalisasi yang dikemukakan Weber adalah seperangkat nilai dan norma yang berhasil meresap dalam kehidupan masyarakat yang didasarkan pada berbagai komponennya, seperti efisiensi, kalkulabilitas dan demitologisasi (Johnson, 1994:247).

Dalam usahanya menyusun suatu studi yang menyeluruh tentang hubungan agama dan dinamika masyarakat, Weber melakukan penelitian terhadap berbagai agama besar di dunia. Khusus pengamatannya tentang Islam, pandangan yang dikemukakannya menimbulkan berbagai perdebatan yang tajam. Bukan saja karena penelitiannya tidak selesai ~ ia keburu meninggal dunia ~ juga amatannya dianggap mengingkari pendekatan *verstehen* yang digagasnya sendiri. Weber diduga gagal melepaskan diri dari etnosentrisme Eropanya, akibatnya ia pun luput dalam mengerti dinamika internal dari agama Islam (Turner, 1992:4).

Namun keberatan terhadap Weber tidak mengurangi peran penting teorinya dalam usaha melukiskan dan menerangkan berbagai realitas sosial. Itu kalau kita setuju bahwa apa yang ditawarkan Weber pada dasarnya dimaksudkan sebagai *tipe ideal*. Konsep metodologis ini merupakan suatu bentuk murni, karenanya tidak ada satu gejala empiris pun yang sepenuhnya mirip dengan bentuk yang ilmiah ini (Blau dan Meyer, 1987:35). Kritik terhadap Weber umumnya mengabaikan fakta bahwa bentuk tipe ideal ini sebenarnya hanyalah pedoman bagi suatu penelitian empiris, jadi bukan substitusinya.

Hal itu juga berlaku ketika Weber dijadikan acuan dalam meneliti realitas sosial masyarakat Islam. Gambaran awal Weber tentang Islam sebenarnya positif, yakni seperti halnya Yudaisme, agama ini mengandung esensi ajaran monoteistis yang universalistis. Islam awal bertolak dari ajaran teologi yang sederhana tetapi dengan tegas membedakan antara agama ahli kitab yang skripturalistis dengan paganisme (Abdullah, 1988:19). Bila paganisme mewakili bentuk irasionalitas tahayul yang bersifat mitologis, maka Islam adalah agama yang menyediakan prasyarat bagi tumbuhnya benih rasionalitas yang mendukung upaya pemberdayaan duniawi pemeluknya. Dengan kata lain suatu bentuk rasionalisasi yang membawa berkat sosial adalah sangat mungkin bagi Islam.

Sayangnya, menurut Weber, saluran rasionalisasi itu gagal diwujudkan secara optimal karena tersumbat oleh apa yang ia sebut gejala *patrimonial-militeristis* (Schroeder, 1992:65-70). Di buku Giddens, *patrimonialisme* dikutip sebagai bentuk dominasi yang membedakan

secara jelas antara tuan/penguasa dengan yang dikuasai, dan penguasaan itu lebih banyak ditujukan untuk kepentingan terbatas sang penguasa (1986:193). Weber menyebutkan bentuk dominasi lain, yaitu *patriarkalisme*, yang walaupun membedakan antara penguasa dan yang dikuasai, namun penggunaannya sesuai ketentuan dan dilakukan sebagai hak bersama demi kepentingan semua anggota (Ibid.).

Bila dihubungkan dengan masjid sebagai suatu lembaga, maka akan muncul dua tipe ideal masjid, yakni *masjid patrimonial* dan *masjid patriarkal*. Bentuk patrimonial dan patriarkal merupakan kecenderungan arah dari institusionalisasi (kepengurusan/takmir), yang satu mengambil jalur *mitologi* (romantisme/rutinitas ritual yang bersifat manipulatif) dan berpotensi asosial, yang lain menapaki jalur *metodologi* (rasionalisasi yang berdampak ramah terhadap lingkungan), atau masjid sosial.

Pernyataan di atas sekaligus menjadi hipotesis penelitian ini: Bahwa masjid yang dikelola seturut aturan-aturan metodologis dengan sendirinya menunjukkan gejala kooperatif dengan lingkungan pemukiman sekitarnya, atau *masjid metodologis pastilah sekaligus masjid sosial*. Sedangkan masjid mitologis yang mengandalkan *common sense* belaka diduga akan mengalami hambatan sosial dengan komunitas sekelilingnya, jelasnya *masjid mitologis dapat dipastikan bersifat asosial*.

Agar operasional, kerangka besar Weber ini didukung oleh sejumlah teori menengah (*middle range theories*) yang penulis ambil dari Berger-Luckmann-Kellner, Garfinkel, serta Clifford Geertz, sebagaimana tampak pada uraian-uraian berikut.

## CARA PENELITIAN

Penelitian yang dilakukan di masjid *ash-Shiddiqy* dan lingkungan masyarakat Demangan Kidul Kotamadya Yogyakarta, serta masjid *al-Muhtadin* di dusun Sekarsuli, Sendangtirto, Berbah, Sleman ini merupakan studi kasus. Tepatnya adalah *studi perbandingan* dua kasus atas dua masjid di dua komunitas muslim di atas.

Merujuk kepada ciri sebagaimana dikemukakan oleh Nisbet dan Watt, studi kasus pada dasarnya memusatkan perhatian pada interaksi antara faktor-faktor dan peristiwa-peristiwa (1994:2). Kadang-kadang dengan hanya meninjau kasus yang praktis saja gambaran lengkap dari interaksi ini dapat diperoleh. Di satu sisi analisis statistis dapat mengidentifikasi faktor-faktor penentu yang penting dalam suatu masalah, dan untuk menunjukkan bagaimana faktor-faktor ini berkaitan satu sama lain dalam situasi yang nyata, mungkin perlu diperiksa suatu kasus secara sistematis dan rinci. Penyelidikan sistematis atas kejadian

khusus semacam itulah yang disebut *studi kasus* (Ibid.).

Karena keterlibatan dengan pengalaman pribadi, narasi laporan sulit dicegah dari kerangka pandang subyektif penulis. Penulis mengakuinya, dengan meminjam dalil Mannheim (1991), bahwa yang lebih produktif adalah memberi tahu di mana posisi yang diambil seorang peneliti. Dengan kata lain subyektivitas perlu disodorkan agar orang lain tahu duduk perkaranya. Ibarat sebuah teks, subyektivitas ini boleh dibaca siapa saja, juga dengan kacamata subyektifnya masing-masing.

Karena pentingnya aspek keakraban dan kedekatan dengan para informan, unit analisis penelitian tertuju kepada individu, dan teknik yang dipandang cocok untuk pengumpulan data adalah pengamatan dan wawancara. Pemeriksaan biografis atas sejarah hidup para informan dilakukan seperlunya, searah dengan signifikansinya dengan fokus penelitian. Fokus penelitian sendiri berkuat pada istilah *mitologi* dan *metodologi* yang tersebar pada seluruh bagian laporan. Dalam hal ini kedua istilah akan dikemukakan dalam definisi kerja dan bersifat *ad hoc*. Menurut Berger, suatu definisi karena sifatnya bukan menyangkut soal benar atau salah, tetapi bermanfaat atau tidak dalam upaya mengungkapkan fakta yang ditemukan di lapangan (1994:203).

Pergunjungan, desas-desus, *celotehan*, makian dan seterusnya menempati tempat penting sebagai sumber data. Ini semua adalah gudang pengetahuan masyarakat tentang hidup mereka sendiri. Orang awam tidak berpusing-pusing memikirkan apa yang sudah "nyata" baginya dan mengenai apa yang ia "tahu" (Berger dan Luckmann, 1990: 2). Cara ia merumuskan pengetahuannya pun khas awam yang sekedar mengandalkan *common sense*, yakni longgar dan *indeksikal*. Menurut Garfinkel, eksistensi kehidupan sehari-hari ditopang oleh bentuk ungkapan *indeksikal* yang menandai ruang dan waktu kejadian sebagai indikan (*index*) (Poloma, 285). Ungkapan *indeksikal* adalah cara praktis menyatakan sesuatu, yang dapat dibedakan dengan ungkapan *obyektif* (tepat-ruang-waktu) para ilmuwan dan perenung sosiologi.

Untuk keperluan penelitian, kami mengambil sampel delapan orang untuk masing-masing komunitas yang diperbandingkan, dengan kriteria sebagai berikut:

1. Informan dipilih dari kalangan-dalam-masjid (jamaah) dan kalangan-luar-masjid (non-jamaah), dengan maksud menangkap variasi pengetahuan anggota komunitas tentang masjid di lingkungan mereka.
2. Para informan bertempat tinggal di sekitar masjid atau tidak terlalu jauh dari masjid, berdasarkan anggapan merekalah yang terlibat ~

sengaja atau tidak sengaja, suka atau tidak suka ~ dengan semua aktivitas keseharian masjid.

3. Para informan terpilih adalah orang-orang yang dianggap mewakili kelompok-kelompok sosial yang ada di masyarakat, baik menurut kategori perilaku keagamaan (santri, abangan) maupun penggolongan kepelemukan (muslim, non-muslim).

Delapan informan untuk masing-masing masjid ini berasal dari:

1. Kalangan-dalam-masjid empat orang:
  - a. Dua orang pengurus masjid atau takmir
  - b. Dua orang jamaah non-takmir
2. Kalangan-luar-masjid empat orang:
  - a. Dua orang tetangga masjid non-jamaah
  - b. Dua orang tetangga masjid non-muslim

## HASIL DAN PEMBAHASAN

Apa yang terbukti dan apa yang tidak dalam penelitian ini, membutuhkan suatu penjelasan yang agak menyeluruh. Berdasarkan hasil pengamatan lapangan penjelasan sebaiknya mengarah kepada pertanyaan, apakah penulis terperangkap ke dalam empirisisme? Sebab sepanjang keterangan yang telah diberikan, muncul kesan dominannya tema empirisisme yang dalam bangunan teoretis penelitian menjadi argumen dasar untuk mengupas persoalan. Bagaimanapun hal itu dapat menimbulkan salah paham, sepertinya sudut pandang semata-mata dipercayakan kepada satu paradigma tunggal yang tentu saja akan bias dalam melihat gejala-gejala masyarakat. Atas dasar jawaban dari pertanyaan di atas, pada saatnya kita sampai kepada suatu diskusi tentang peran apa yang dapat dimainkan oleh agama dan tradisi bagi suatu perubahan sosial, yang kiranya memberi manfaat optimal bagi anggota masyarakat kedua komunitas. Sejauh ini kita telah memulai dari Weber dan rupanya kita harus mengakhirinya dengan Weber pula, disertai selingan sedikit tentang paham kebudayaan menurut pengertian Bergerian dan Geertzian.

Di kota, apa yang dipersangkakan oleh Weber ternyata benar adanya. Masjid yang sekedar mengandalkan *common sense* sangat merepotkan warga. Azan yang kurang ditata, kamar mandi dan WC yang kurang terawat, mengaji tanpa jadual yang jelas, koleksi perpustakaan yang tidak variatif, khutbah jumat yang bertele-tele, ceramah agama yang main-serempet, semuanya menimbulkan masalah. Anggota komunitas kota bertanya mengapa hal itu terjadi dan dilakukan oleh masjid yang *nota bene* menyebut dirinya lembaga agama? Sebaliknya

di desa tesis Weber ditolak. Masjid boleh bising, ceramah boleh singgung sana-sini, tempat wudlu *lumuten*, tetapi warga desa menganggap itu semua biasa-biasa saja.

Mengapa Weber mampu membaca kecenderungan yang terjadi di kota, tapi meleset memperkirakan reaksi sosial warga desa? Pertanyaan ini mengarah kepada peta ide yang ditawarkan Weber tentang masyarakat dan perubahan sosial, sehingga baginya gejala-gejala tertentu memang signifikan sementara lainnya adalah musykil, dan karena tidak menyumbangkan sesuatu yang berarti, sebaiknya dibuang karena menghambat perubahan.

Dari negerinya Jerman yang maju dan canggih ia terhempas di bagian dunia yang awut-awutan. Di negerinya orang ke gereja berpakaian rapi dengan jas, di Indonesia orang ke masjid asal sabet sarung, malahan sering-sering hanya memakai kaos oblong. Mungkin orang berpikir bahwa Weber menawarkan agama Kristen supaya para muslimin sedikit maju sebagaimana halnya komunitas Protestan di negerinya sana.

Weber ternyata tidak mempermasalahkan agama yang dipeluk orang-orang Timur ini. Mau Islam *beneran* seperti santri atau sedikit kreatif dan gado-gado seperti abangan, boleh-boleh saja. Soal iman dan kepercayaan tidak bisa didiskusikan. Menjadi santri atau abangan adalah pilihan (menurut Berger adalah pilihan yang *dipaksakan* sewaktu masa sosialisasi pertama yang genting), dan pilihan biasanya dilakukan atas pertimbangan tertentu yang sangat berarti atau bermakna bagi yang bersangkutan.

Sebagai bekal untuk menyiasati hidup tidak ada hubungan satu-satu antara iman dan sukses duniawi, maksudnya dengan memeluk Islam tidaklah otomatis penganutnya menjadi makmur, atau menjadi abangan maka kehidupan babak-belur? Bisa saja yang terjadi justru sebaliknya.

Soal makmur dan babak-belur bukanlah soal iman, tetapi soal *mengelola iman* dalam kehidupan sehari-hari. Dalam hal ini *Etika Protestan* bahkan tidak berlaku untuk semua kelompok Protestan, kecuali sekte tertentu yang menurut Weber memang pantas menyandang predikat Pemeluk Protestan yang Dapat Dibanggakan. Tolok ukurnya jelas dan nyata. Para penganut sekte ini, Calvin, adalah pengusaha kaya, pemimpin perusahaan yang *mumpuni*, rumahnya bagus. Hidup ini kalau bisa senang, untuk apa susah?

Jadi jangan munafik, naluri manusiawi tidak musti diingkari. Sebaliknya dunia justru direngkuh dan ditaklukkan, dibongkar segala

rahasiannya. Tantangan membongkar dunia adalah perihal siasat manusia membangun kebudayaannya. Berawal dari kelemahan biologis manusia yang tidak terspesialisasikan, suatu upaya untuk mencocokkan dunia atau lingkungan (alam dan sosial) memaksa manusia melakukan sesuatu untuk menyelesaikannya pada taraf pemenuhan kebutuhan yang diinginkannya. Ambillah contoh tentang kehadiran pengeras suara di masjid, awalnya disebabkan oleh volume suara manusia yang terbatas. Suatu bentuk kebudayaan kemudian dihadirkan untuk menutupi kelemahan ini, maka digunakanlah pengeras suara.

Weber menghargai cara orang memaknai hidupnya, atau cara mereka menyandarkan kenyataan sosialnya supaya tidak ambruk, anomi atau khaos. Weber menggunakan jurus empati/*verstehen*-nya, ketika ia mengatakan bahwa sesuatu yang memiliki makna dan bernilai bukan cuma ilmu, tetapi juga agama atau tradisi. Ia sadar bahwa ada orang yang bertindak berdasarkan pertimbangan rasionalisasi teknis, ada juga rasionalisasi nilai.

Itu soal pemaknaan, jadi sah saja. Yang dimintai perhatian oleh Weber adalah *cara* menerjemahkan makna dan nilai-nilai itu, sebab cara yang salah menyebabkan seseorang gagal mencapai tujuan. Untuk kaya, misalnya, adalah bekerja keras membuat uang, bukan tafakur habis-habisan di masjid atau konsultasi ke kuburan. Ini tidak masuk akal.

Jalan keluar Weber adalah tafakur di masjid harus ada keterusannya dengan dunia di luar masjid. Iman tidak dibuang, tetapi malahan menjadi modal. Menurut Weber kalau bukan itu yang dimaksudkannya, ia akan memilih istilah yang lebih pas, misalnya *Etika Duniawi*, atau *Etika Hidup*, dan bukannya *Etika Protestan* yang sudah populer itu. Dengan kata lain tafakur sebagai iman adalah sah, tetapi sebagai cara mengatasi masalah belum cukup. Harus ada pemilahan mana yang baku dan mana yang dapat diuraikan, mana yang sakral dan mana yang profan. *Atau mana azan dan mana pengeras suara*. Azan adalah sah dan tidak bisa didiskusikan, sebab ia bagian dari iman dan penghayatan keagamaan. Tetapi penggunaan pengeras suara untuk mengumandangkan azan adalah urusan duniawi dan bisa ditukarpikirkan. Jawabannya harus dicari dari disiplin empiris, sebab di kitab suci tidak dibahas masalah "tata cara penggunaan pengeras suara," "cara azan efektif," "teknik mencari penceramah," dan sebagainya.

Menurut Weber agama dan tradisi memiliki peran signifikan untuk suatu perubahan ke arah yang lebih baik, sebagaimana sudah ia amati pada komunitas Protestan di negerinya sana. Ia berprasangka bahwa Islam juga memiliki *greget* serupa, sehingga sebenarnya ada sesuatu yang

pantas disebut sebagai *Etika Islam* (termasuk *Etika Abangan* bagi para pendukungnya). Lalu mengapa masyarakat Islam terbelakang dan miskin? Jawabannya adalah karena perhatian penganutnya terobsesi kepada Islam-nya dan bukannya mengembangkan etika yang didasarkan kepada ajaran-ajarannya. Mereka bersuntuk membaca al-Quran sampai lupa bahwa kitab suci itu sebenarnya belum operasional. Mereka mengobok-obok iman tapi lupa mencari kepenuhan iman dalam kehidupan. *Etika Protestan* bukanlah debat ajaran tentang dogma gereja Protestan, tetapi upaya sistematis untuk membuktikan bahwa Protestan ternyata bukanlah sebuah pilihan yang salah. Ada bukti yang bisa diunggulkan bahwa Protestan adalah agama yang benar.

Ini sebenarnya cara Weber untuk mengalihkan perhatian para penganut agama untuk tidak terjebak dengan pertengkaratan pada tema-tema yang normatif sifatnya. Sesuatu yang normatif cenderung melenakan dan kalau ia dirutinisasi, mudah sekali menggumpal menjadi *common sense*. Praktek-praktek keagamaan dalam kehidupan sehari-hari umumnya tidak dipertanyakan lagi, padahal seawal mula agama memang hampir tidak dipertanyakan.

Agama disebut "agama" sejauh ia masih berupa teks. Kitab suci al-Quran dan sabda Nabi sebagai sumber ajaran, adalah apa yang disebut agama dalam pengertian tekstual. Segera setelah teks menjelma menjadi kenyataan dalam konteks, maka agama pun menjelma menjadi kebudayaan. Yang hilir-mudik dalam kenyataan kehidupan sehari-hari bukanlah agama, melainkan kebudayaan sebagai hasil pemaknaan pemeluknya terhadap teks-teks ajaran agama. Oleh karena itu agama sebagai kebudayaan jatuhnya persis seperti tradisi, yakni agama konteks, yang seperti halnya agama teks menjadi rujukan perilaku bermasyarakat. Yang membedakan kedua sistem budaya adalah sumbernya. Agama teks bersumber dari wahyu yang berada di luar pengalaman manusia, atau "kata Tuhan." Sedangkan tradisi (agama konteks) bersumber dari pengalaman sepanjang sejarah kemanusiaan, dan biasa diungkapkan dengan "kata nenek moyang." Kata Tuhan adalah dalil-dalil agama, kata nenek moyang adalah pepatah-petitih tradisi.

Sejarah kemanusiaan adalah rentangan tali waktu yang dijalin dari "benang hari," dan setiap jalinannya adalah fragmen demi fragmen kehidupan sehari-hari. Di setiap jalinannya itulah agama dan tradisi merasuk agar tali kehidupan tidak terputus dan terus berlangsung dalam *nomos* atau keteraturan yang bermakna, sebab hanya dalam *nomos* makhluk manusia mampu memerankan kemanusiaannya. Dengan kata lain agama dan tradisi mencegah bangunan kemanusiaan dari *anomi* yang amanusiawi sehingga tercipta apa yang disebut dunia manusia.

Kekuatan agama dan tradisi berasal dari kemampuan keduanya yang dianggap ada untuk mengidentifikasi fakta pada taraf nilai yang fundamental, yakni suatu muatan normatif yang komprehensif.

Mengikuti logika Geertz, suatu kebudayaan selalu merupakan kombinasi sistem makna dan sistem nilai, yang tanpa itu dunia akan tampak kacau tak berarti dan tak mungkin diberi arti. Sistem makna adalah segi kognitif kebudayaan, yaitu sistem pengetahuan yang memungkinkan para penganut suatu kebudayaan dapat melihat dunia, masyarakat bahkan dirinya sendiri atas cara yang khas. Dari segi ini kebudayaan adalah *model of* (model tentang dunia) atau *world view* sekelompok orang. *World view* adalah gagasan komprehensif mengenai tatanan atau struktur kenyataan yang diandaikan. Sementara sistem nilai adalah aspek evaluatif kebudayaan, di mana pengetahuan telah ditransformasikan menjadi nilai-nilai. Sebagai etos dan *model for* (model untuk bertindak), kebudayaan selalu menekankan kepada pendukungnya untuk bersikap terhadap tempat hidupnya menurut sistem makna yang dianutnya.

Agama dan tradisi yang (masing-masing) menjadi acuan kelompok masyarakat santri dan abangan, sebagai *model of* maupun *model for* (persetujuan intelektual dan komitmen emosional) sepenuhnya berada pada tataran normatif. Ia belum sampai menawarkan cara/metode optimal menerjemahkan pengetahuan dan penghayatan itu ke dalam kehidupan bermasyarakat sehari-hari. Sementara kecenderungan untuk mensintesis pandangan dunia dan etos pada taraf tertentu secara empiris bersifat memaksa dan secara pragmatis bersifat universal. Maka di titik inilah gagasan Weber tentang Etika Protestan mendapatkan momennya, yakni perlunya metode ilmu pengetahuan dipakai untuk membantu efektivitas ajaran moral itu menjelma menjadi kenyataan yang membantu perbaikan kualitas hidup.

## KESIMPULAN

Dalam perspektif Weberian, ada suatu cita-cita yang mendambakan perubahan ke depan, suatu gerak maju yang konsisten dan sistematis, yakni suatu cara terukur agar masyarakat memiliki kesadaran metodologis untuk mengembangkan kehidupan sosialnya. Bagi Weber, bila upaya semacam itu tidak ditempuh suatu akibat sosial yang merugikan senantiasa mengancam anggota masyarakat, sebagaimana terbukti pada masyarakat kota Demangan. Akan halnya desa Sekarsuli, toleransi yang diberikan hanyalah sebatas wacana teoretis. Pembacaan kita atas kehidupan masyarakat yang berciri "pra-moderen" adalah

untuk mengidentifikasi aspek apa saja yang mungkin diubah dan disesuaikan dalam kerangka menghadapi zaman baru, yang cepat atau lambat pasti akan melanda warga desa.

Satu temuan penting penelitian yang dapat disebutkan adalah betapa anggota masyarakat kota ternyata hanyalah orang desa yang bertempat tinggal di kota. Apa yang disebut kota rupanya sekedar *space* dan bukan *culture*. Kenyataan kota hanyalah *life style* tanpa *state of mind*. Hal ini dibuktikan dengan peta pengetahuan kalangan-dalam-masjid di desa maupun kota yang kurang-lebih sama mitologisnya. Kelompok sosial yang memiliki pentungan besar untuk membuat kenyataan masjid ternyata jauh dari kesadaran empiris sebagaimana yang seharusnya. Penulis percaya sudut pandang sosiologi memaksa mengatakan *seharusnya*, karena sosiologi tidak berhenti pada pemahaman. Bila demikian halnya, maka kegiatan meneliti hanya akan menjadi sarang permainan teori yang sia-sia.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Taufik (ed.), 1988, *Agama, Etos Kerja dan Perkembangan Ekonomi*. Jakarta: LP3ES.
- Abdurrahman, Moeslim, 1995, *Islam Transformatif*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Azca, M. Najib, 1998, *Hegemoni Tentara*. Yogyakarta: LKiS.
- Bellah, Robert N., 1992, *Religi Tokugawa*, terj. Wardah Hafidz/Wiladi Budiharga. Jakarta: Gramedia.
- Berger, Peter L., 1985, *Humanisme Sosiologi*, terj. Daniel Dhakidae. Jakarta: Inti Sarana Aksara.
- \_\_\_\_\_, 1994, *Langit Suci: Agama sebagai Realitas Sosial*, terj. Hartono. Jakarta: LP3ES.
- \_\_\_\_\_, dan Hansfried Kellner, 1985, *Sosiologi Ditafsirkan Kembali*, terj. Herry Joediono. Jakarta: LP3ES.
- \_\_\_\_\_, dan Thomas Luckmann, 1990, *Tafsir Sosial atas Kenyataan*, terj. Hasan Basari. Jakarta: LP3ES.
- Bertens, K., 2000, *Etika*. Jakarta: Gramedia.
- Blau, Peter M. dan Marshall W. Meyer, 1987, *Birokrasi dalam Masyarakat Modern*, terj. Gary R. Yusuf. Jakarta: UI Press.
- Campbell, Tom., 1994, *Tujuh Teori Sosial*, terj. F. Budi Hardiman. Yogyakarta: Kanisius.
- Cassirer, Ernst, 1990, *Manusia dan Kebudayaan*, terj. Alois A. Nugroho. Jakarta: Gramedia.
- Chalmers, A.F., 1983, *Apa Itu yang Dinamakan Ilmu?*, terj. Redaksi Hasta Mitra. Jakarta: Hasta Mitra.

- Daldjoeni, N., 1998, *Geografi Kota dan Desa*. Bandung: Alumni.
- Dove, Michael R. (ed.), 1985, *Peranan Kebudayaan Tradisional Indonesia dalam Modernisasi*. Jakarta: Yayasan Obor.
- Etzioni, Amitai., 1985, *Organisasi-organisasi Modern*, terj. Suryatim. Jakarta: UI Press.
- Evers, Hans-Dieter., 1986, *Sosiologi Perkotaan*. Jakarta: LP3ES.
- Fatah, Eep Saefulloh. "25 Kekeliruan Kalangan Islam." *Republika*, 23 Januari 2000, hlm. 1.
- Geertz, Clifford, 1989, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin. Jakarta: Pustaka Jaya.
- \_\_\_\_\_, 1995, "Etos, Pandangan Dunia, dan Analisis atas Simbol-simbol Sakral," dalam F. Budi Hardiman (ed.), *Kebudayaan dan Agama*. Yogyakarta: Kanisius, hlm. 50-70.
- Giddens, Anthony, 1986, *Kapitalisme dan Teori Sosial Modern*, terj. Soeheba Kramadibrata. Jakarta: UI Press.
- Goleman, Daniel, 1997, *Emotional Intelligence: Kecerdasan Emosional*, terj. T. Hermaya. Jakarta: Gramedia.
- Habermas, Juergen, 1990, *Ilmu dan Teknologi sebagai Ideologi*, terj. Hasan Basari. Jakarta: LP3ES.
- Hardiman, F. Budi. "Kesadaran yang "Tak Bersarang"," dalam Tim Redaksi Driyarkara (eds.), 1993, *Diskursus Kemasyarakatan dan Kemanusiaan*. Jakarta: Gramedia, 113-32.
- \_\_\_\_\_, 1990, *Kritik Ideologi: Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*. Yogyakarta: Kanisius.
- Hidayat, Komaruddin. "Kata Pengantar," dalam Anand Krishna (ed.), 2000, *Islam Esoteris: Kemuliaan dan Keindahannya*. Jakarta: Gramedia.
- Horton, Paul B. dan Chester L. Hunt, 1996, *Sosiologi (I dan II)*, terj. Aminuddin Ram dan Tita Sobari. Jakarta: Erlangga.
- Jary, David dan Julia Jary. *Collins Dictionary of Sociology*, 1991, s.v. "community," hlm. 97-9.
- Johnson, Doyle Paul, 1994, *Teori Sosiologi: Klasik dan Modern (I dan II)*, terj. Robert MZ Lawang. Jakarta: Gramedia.
- Kleden, Ignas, 1988, *Paham Kebudayaan Clifford Geertz*, Rencana Monografi. Jakarta: SPES.
- Kuntowijoyo, 1998, *Paradigma Islam*. Bandung: Mizan.
- Lerner, Daniel, 1983, *Memudarnya Masyarakat Tradisional*, terj. Muljarto Tjokrowinoto. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Lewis, Oscar, 1988, *Kisah Lima Keluarga*, terj. Rochmulyati Hamzah. Jakarta: Yayasan Obor.
- Liddle, R. William. "Dua Wajah Individualisme." *Kompas*, 8 Januari, 1996, hlm. 4.
- Lubis, Mochtar, 1977, *Manusia Indonesia*. Jakarta: Idayu Press.

- Lysen, A., 1981, *Individu dan Masyarakat*. Bandung: Sumur Bandung.
- Madjid, Nurcholish. "Masyarakat Muslim dan Pranata Keislaman," dalam Nurcholish Madjid (ed.), 1997, *Masyarakat Religius*. Jakarta; Paramadina, hlm. 3-8.
- Mannheim, Karl, 1993, *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*, terj. F. Budi Hardiman. Yogyakarta: Kanisius.
- Mulder. Niels, 1985, *Pribadi dan Masyarakat di Jawa*. Jakarta: Sinar Harapan.
- Nisbet, J. Dan J. Watt, 1994, *Studi Kasus: Sebuah Panduan Praktis*, terj. L. Wilardjo. Jakarta: Gramedia.
- Pelly, Usman, 1998, *Urbanisasi dan Adaptasi*. Jakarta: LP3ES.
- Peursen, C.A. van, 1989, *Strategi Kebudayaan*, terj. Dick Hartoko. Yogyakarta: Kanisius.
- Poloma, Margaret M. Pers, 1994, *Sosiologi Kontemporer*, terj. Yasogama. Jakarta: Rajawali.
- Rahardjo, 1999, *Pengantar Sosiologi Pedesaan dan Pertanian*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Ritzer, George, 1983, *Sociological Theory*. New York: Alfred A. Knopf.
- Schoorl, J.W., 1981, *Modernisasi: Pengantar Sosiologi Pembangunan Negara-negara Sedang Berkembang*, terj. R.G. Soekadijo. Jakarta: Gramedia.
- Schroeder, Ralph, 1992, *Max Weber and the Sociology of Culture*. London: Sage Publications.
- Triyoga, Lucas Sasongko, 1991, *Manusia Jawa dan Gunung Merapi*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Turner, Bryan S., 1991, *Religion and Social Theory*. London: Sage Publications.
- \_\_\_\_\_, 1992, *Sosiologi Islam: Suatu Telaah Analitis atas Tesa Sosiologi Weber*, terj. Ticoalu. Jakarta: Rajawali Press.
- Ufford, Ph. Quarles van. "Penelitian Lapangan terhadap Sebuah Organisasi Jawa yang Sedang Berubah," dalam Koentjaraningrat dan Donald K. Emmerson (eds.), 1985, *Aspek Manusia dalam Penelitian Masyarakat*. Jakarta: Gramedia, hlm. 192-210.
- Usman, Sunyoto. "Etos Kerja," dalam Sunyoto Usman, 1998, *Pembangunan dan Pemberdayaan Masyarakat*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, hlm. 99-107.
- Wahib, Ahmad LP3ES, 1995, *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian*. Jakarta: .
- Weber, Max. "Sekte-sekte Protestan dan Semangat Kapitalisme," dalam Taufik Abdullah (ed.), 1988, *Agama, Etos Kerja dan Pembangunan Ekonomi*. Jakarta: LP3ES, hlm. 41-78.
- \_\_\_\_\_. "Sikap Agama-agama Dunia Lain terhadap Orde Sosial dan Ekonomi," dalam Taufik Abdullah (ed.), 1988, *Agama, Etos Kerja dan Pembangunan Ekonomi*. Jakarta: LP3ES, hlm. 79-93.
- \_\_\_\_\_. "Bureaucracy," dalam H.H. Gerth dan C. Wright Mills (eds.), 1974, *From Max Weber: Essays in Sociology*. London/Boston: Routledge & Kegan Paul Ltd, hlm. 196-244.

- \_\_\_\_\_, 1997, "Apakah yang Disebut Kota?", dalam Sartono Kartodirdjo (ed.), *Masyarakat Kuno dan Kelompok-kelompok Sosial*. Jakarta: Bhratara.
- \_\_\_\_\_, 1958, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, terj. Talcott Parsons. New York: Charles Scribner's Sons.
- Weiner, Myron (ed.) , 1994, *Modernisasi dan Dinamika Pertumbuhan*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.