



Menjembatani Normativitas dan Historisitas: Peran Vital Pendekatan Sosiologis dalam Studi Islam

Ansorul Alim¹, Ahmad Arifi²,

¹ Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Indonesia

² Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Indonesia

25204011001@student.uin-suka.ac.id¹, ahmad.arifi@uin-suka.ac.id²

ARTICLE INFO

Article history:

Received 1 November 2025

Revised 15 November 2025

Accepted 2 Desember 2025

Available online 1 Januari 2025

Kata Kunci:

Normativitas dan Historisitas, Sosiologi Agama, Studi Islam Interdisipliner, Tradisi Diskursif.

Keywords:

Normativity and Historicity, Sociology of Religion, Interdisciplinary Islamic Studies, Discursive Tradition.

This is an open access article under the [CC BY-SA](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/) license.

Copyright © 2025 by Author. Published by Al-Ajif Journal

ABSTRAK

Studi Islam kontemporer sering terjebak dalam dikotomi antara normativitas doktrin yang statis dan historisitas sosial yang dinamis. Pendekatan tekstualis-normatif cenderung menghasilkan pembacaan ahistoris yang gagap merespons realitas. Penelitian ini bertujuan merekonstruksi pendekatan sosiologis sebagai jembatan metodologis untuk mendamaikan ketegangan epistemologis tersebut. Melalui metode studi kepustakaan kualitatif-interpretatif, riset ini menelaah literatur sosiologi agama guna membedah dialektika teks dan konteks. Hasil penelitian menunjukkan tiga temuan kunci: (1) Sosiologi membedakan *Ad-Din* (wahyu absolut) dan *Al-Tadayyun* (interpretasi manusia), menyelamatkan agama dari sakralisasi sejarah; (2) Lensa *Lived Islam* mengapresiasi keragaman ekspresi lokal sebagai adaptasi rasional, bukan penyimpangan; dan (3) Konsep "Tradisi Diskursif" menawarkan sintesis jalan tengah dalam menerapkan teks suci pada konteks yang berubah. Kesimpulannya, integrasi sosiologi dalam studi Islam merupakan keniscayaan untuk menghasilkan pemahaman keagamaan yang interkoneksi, membumi, dan relevan bagi peradaban modern.

ABSTRACT

Contemporary Islamic studies often remains trapped in a sharp dichotomy between static doctrinal normativity and dynamic social historicity. Dominant textualist-normative approaches tend to yield ahistorical readings that struggle to address the complexity of reality. This research aims to reconstruct the sociological approach as a vital methodological bridge to reconcile this

epistemological tension. Employing a qualitative-interpretative library research method, this study examines sociology of religion literature to dissect the dialectic between text and context. The results reveal three key findings: (1) Sociology analytically distinguishes Ad-Din (absolute revelation) from Al-Tadayyun (human interpretation), safeguarding religion from the sacralization of history; (2) The Lived Islam lens appreciates diverse local expressions as rational adaptations rather than deviations; and (3) The concept of "Discursive Tradition" offers a synthesis for applying sacred texts within changing historical contexts. In conclusion, integrating sociology into Islamic studies is a necessity for producing interconnective, grounded, and relevant religious understanding for modern civilization.

1. PENDAHULUAN

Studi tentang agama, khususnya Islam, secara inheren dihadapkan pada ketegangan epistemologis yang tajam antara dimensi transendental yang diyakini sebagai kebenaran mutlak dan dimensi historis yang bersifat profan serta terus berubah. Ketegangan ini, sebagaimana dijelaskan secara mendalam oleh Ahmed (2016) dalam karya monumentalnya *What is Islam?*, menuntut peneliti untuk bergulat dengan pertanyaan fundamental mengenai bagaimana mendefinisikan Islam: apakah sebagai sekumpulan doktrin teologis yang statis atau sebagai realitas historis yang dibentuk oleh manusia dalam konteks ruang dan waktu tertentu. Kompleksitas ini semakin nyata ketika agama tidak lagi hanya dipahami melalui teks suci, tetapi juga melalui pengalaman hidup pemeluknya yang beragam. Riesebrodt (2010) menegaskan bahwa agama tidak beroperasi di ruang hampa; ia selalu termanifestasi dalam jaring-jaring budaya, politik, dan struktur sosial yang melingkupinya. Oleh karena itu, upaya memahami Islam semata-mata melalui pendekatan normatif-teologis seringkali terjebak pada

reduksionisme yang mengabaikan dinamika sosiologis di mana teks-teks keagamaan tersebut hidup dan dimaknai.

Dominasi pendekatan tekstual-normatif dalam tradisi keilmuan Islam klasik maupun studi Islam awal di Barat seringkali menghasilkan pembacaan yang ahistoris dan esensialis. Ketika fenomena keagamaan hanya diukur berdasarkan kesesuaiannya dengan dalil-dalil fikih atau teologi, maka keragaman ekspresi keberagaman masyarakat seringkali dikesampingkan atau dianggap sebagai deviasi, alih-alih dilihat sebagai adaptasi sosial yang wajar (Kersten, 2015). Menurut Abdullah (2020), kecenderungan "logika biner" (benar-salah) ini, menyebabkan ilmu-ilmu keislaman mengalami stagnasi dan gagap dalam merespons kompleksitas modernitas, seperti isu hak asasi manusia, kesetaraan gender, dan demokrasi. Lebih jauh, pendekatan yang hanya berpaku pada teks (*text-centric*) gagal menjelaskan mengapa teks suci yang sama dapat memproduksi perilaku sosial yang bertolak belakang mulai dari asketisme sufi hingga radikalisme politik tergantung pada konteks sosiopolitik yang melatarbelakanginya (Mandaville, 2020). Kesenjangan antara idealitas teks dan realitas umat ini menuntut hadirnya perangkat metodologis yang mampu membedah "variabel antara" yang menghubungkan doktrin dengan tindakan.

Dalam konteks inilah, pendekatan sosiologis hadir menawarkan lensa analitis yang krusial untuk menggeser fokus studi dari "Islam sebagai doktrin" menjadi "Islam sebagai realitas sosial" atau apa yang disebut oleh Schielke (2022) sebagai *everyday Islam*. Sosiologi agama tidak berpretensi menilai kebenaran ontologis wahyu, melainkan menelisik bagaimana keyakinan tersebut berfungsi membentuk struktur sosial, identitas kolektif, dan motivasi tindakan individu (Turner & Nasir, 2013). Jika teologi bertanya tentang apa yang *seharusnya* dilakukan umat Islam, sosiologi menyelidiki apa yang *senyatanya* mereka lakukan dan *mengapa* mereka melakukannya. Melalui perspektif ini, fenomena seperti komodifikasi agama di era digital atau munculnya otoritas keagamaan baru di media sosial dapat dipahami bukan sebagai degradasi iman, melainkan sebagai konsekuensi dari pergeseran struktur masyarakat menuju era konsumerisme dan mediatisasi (Hjarvard, 2013; Fealy & White, 2008). Pendekatan ini memungkinkan peneliti untuk melihat Islam secara lebih manusiawi, plural, dan dinamis, melepaskannya dari citra monolitik yang sering dikonstruksi oleh narasi dogmatis.

Meskipun demikian, integrasi pendekatan sosiologis dalam studi Islam bukan tanpa tantangan, terutama terkait risiko sekularisasi objek studi yang dapat mereduksi dimensi spiritual agama menjadi sekadar fenomena material. Untuk mengatasi hal ini, diperlukan kerangka kerja yang tidak mempertentangkan normativitas dan historisitas, melainkan mendialogkannya secara produktif. Konsep "Tradisi Diskursif" (*Discursive Tradition*) yang digagas oleh Asad (2009) dan dikembangkan lebih lanjut oleh ilmuwan kontemporer seperti Anjum (2012), menjadi jembatan metodologis yang vital. Dalam pandangan ini, praktik umat Islam seberapa pun politis atau ekonomisnya selalu terikat pada cara mereka merujuk dan menafsirkan teks-teks pendiri (Al-Qur'an dan Sunnah) di tengah relasi kuasa yang melingkupinya. Dengan demikian, sosiologi tidak mematahkan teks, tetapi justru menempatkan teks dalam konteks percakapan sejarah yang hidup. Pendekatan ini menolak dikotomi kaku antara "Islam murni" dan "Islam budaya", melainkan melihat keduanya sebagai satu kesatuan proses pembentukan tradisi yang terus "menjadi" (*becoming*).

Kebutuhan akan sintesis metodologis ini semakin mendesak di tengah era disrupsi informasi dan globalisasi saat ini, di mana batas-batas otoritas keagamaan semakin kabur dan hibriditas budaya menjadi keniscayaan. Namun, literatur yang secara spesifik menawarkan kerangka operasional tentang bagaimana sosiologi dapat menjembatani kesenjangan normatif-historis dalam kurikulum atau riset studi Islam di perguruan tinggi masih relatif terbatas, dengan kebanyakan studi masih berjalan secara terpisah antara fakultas syariah dan fakultas ilmu sosial Saeed (2018). Artikel ini bertujuan untuk mengisi kekosongan (gap) tersebut dengan merekonstruksi peran pendekatan sosiologis bukan sebagai antitesis bagi studi Islam tradisional, tetapi sebagai mitra dialektis yang niscaya. Melalui penelusuran literatur teoretis dan analisis fenomena kontemporer, penelitian ini berargumen bahwa tanpa inkorporasi perspektif sosiologis yang kritis, studi Islam akan kehilangan relevansinya dalam menjelaskan wajah agama yang sedang berubah cepat di abad ke-21. Integrasi ini diharapkan mampu melahirkan pemahaman keagamaan yang tidak hanya autentik secara teologis, tetapi juga fungsional dan solutif secara sosiologis.

*Corresponding author

E-mail addresses: 25204011001@student.uin-suka.ac.id

2. METODE/METHOD

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan desain studi kepustakaan (library research). Pemilihan desain ini didasarkan pada karakteristik objek kajian yang bersifat konseptual dan teoretis, yaitu analisis hubungan epistemologis antara normativitas agama dan historisitas sosial. Sebagaimana dijelaskan Zed (2008), studi kepustakaan bukan sekadar langkah awal, tetapi desain penelitian mandiri yang memanfaatkan sumber-sumber perpustakaan tanpa perlu terjun ke lapangan empiris. Dalam konteks ini, peneliti bertindak sebagai instrumen kunci yang menelusuri, membaca, mencatat, dan mengolah bahan penelitian secara kritis (Creswell, 2009). Sumber data terdiri dari dua kategori: primer dan sekunder. Sumber primer meliputi karya-karya otoritatif para teoretikus sosiologi agama dan metodologi studi Islam seperti Max Weber, Talal Asad, Peter L. Berger, serta pemikir Indonesia seperti Amin Abdullah dan Kuntowijoyo.

Sumber data sekunder mencakup artikel jurnal, buku, dan disertasi yang relevan yang mengulas atau mengembangkan pemikiran para tokoh tersebut, terutama literatur satu dekade terakhir untuk menjaga aktualitas. Pengumpulan data dilakukan melalui teknik dokumentasi literer, di mana peneliti melacak *tracing ideas* terkait dialektika teks dan konteks dalam literatur tersebut. Teknik analisis data yang digunakan adalah analisis isi (content analysis) yang bersifat kualitatif-interpretatif. Menurut (Krippendorff, 2018), analisis isi merupakan teknik untuk membuat inferensi yang replikabel dan valid dari teks ke konteks penggunaannya. Untuk menjembatani dua horizon pemikiran teologi normatif dan sosiologi historis—analisis ini diperkaya dengan pendekatan hermeneutika filosofis Hans-Georg Gadamer.

Konsep *fusion of horizons* yang digagas (Gadamer, 2004) digunakan untuk mendialogkan “cakrawala teks” (doktrin agama yang statis) dengan “cakrawala pembaca” (realitas sosial yang dinamis). Proses analisis berlangsung secara sirkular mengikuti model Miles et al. (2014), meliputi kondensasi data (memilah konsep relevan), penyajian data (menghubungkan konsep sosiologis dengan problem studi Islam), dan penarikan kesimpulan. Pada tahap ini peneliti melakukan komparasi kritis untuk menemukan *common denominator* agar pendekatan sosiologis dapat diterapkan tanpa menggeser sakralitas doktrin. Validitas data diuji melalui triangulasi sumber dengan membandingkan pandangan ilmuwan Barat (outsider) dan ilmuwan Muslim (insider) guna memastikan objektivitas dan keseimbangan perspektif dalam memetakan peran sosiologi dalam studi Islam.

3. HASIL DAN PEMBAHASAN

Melampaui Tekstualisme: Kritik Epistemologis terhadap Hegemoni Normativitas

Dominasi paradigma tekstualis dalam keilmuan Islam, yang oleh Abdullah (2006) dikategorikan sebagai pendekatan “legalistic-literalist”, secara historis telah menempatkan teks suci sebagai variabel independen tunggal yang dianggap membentuk realitas umat secara deterministik. Dalam kerangka berpikir ini, sejarah peradaban Islam kerap dipahami secara reduksionis sebagai perjalanan linier pembumian teks, di mana setiap penyimpangan perilaku sosial dari doktrin dianggap sebagai anomali moral semata, bukan konsekuensi sosiologis. Kecenderungan ini dikritik sebagai kegagalan mendasar dalam membedakan antara idealisme normatif Al-Qur’an dengan realitas historis umat Islam yang senantiasa berubah (Rahman, 1982). Akibatnya, studi Islam tradisional seringkali terjebak pada tautologi: perilaku umat dijelaskan hanya dengan merujuk kembali pada ayat, tanpa memperhitungkan variabel politik, ekonomi, dan budaya yang justru kerap menjadi pendorong utama tindakan tersebut. Tanpa instrumen sosiologis, peneliti kehilangan ketajaman untuk melihat “celah” yang menganga antara apa yang tertulis (*text*) dan apa yang senyatanya terjadi (*context*).

Secara epistemologis, hegemoni tekstualisme ini menghasilkan wilayah tabu intelektual yang mencegah kritik historis terhadap formasi hukum agama, atau apa yang secara spesifik diistilahkan oleh Arkoun & Lee (2019) sebagai *l'impensé* (“yang tak terpikirkan”). Nalar Islam ortodoks dinilai telah melakukan kesalahan kategori dengan mensakralisasi interpretasi ulama masa lalu seolah-olah setara dengan wahyu Tuhan itu sendiri. Lebih jauh, muncul bahaya “otoritarianisme dalam penafsiran” ketika pembaca teks seolah-olah “menculik” otoritas Tuhan untuk membenarkan prasangka sosial dan politik mereka sendiri (Abou El Fadl, 2014). Ketika pendekatan normatif menolak analisis sosiologis, pemahaman agama menjadi beku dalam ruang hampa sejarah. Fenomena sosial yang kompleks tidak lagi dianalisis sebab-akibatnya, melainkan langsung dihukumi dengan kategori biner fikih: halal-haram atau sunnah-bid’ah. Pendekatan semacam ini berisiko mematikan dinamika intelektual karena menutup

ruang kritis untuk mempertanyakan mengapa sebuah tafsir tertentu muncul dan mendominasi pada era tertentu.

Keterbatasan pendekatan normatif menjadi sangat mencolok ketika dihadapkan pada realitas "agama yang hidup" (*lived religion*), sebagaimana terekam dalam studi klasik Geertz (1976) mengenai varian santri, abangan, dan priyayi di Jawa. Jika hanya menggunakan kacamata fikih puritan, fenomena sinkretisme atau ritual lokal seperti *slametan* hanya akan dipahami sebagai kontaminasi akidah yang harus diluruskan. Merespons hal ini, Woodward (1989) menawarkan perspektif berbeda dengan menunjukkan bahwa melalui pendekatan sosial-budaya, fenomena tersebut justru dapat dipahami sebagai strategi adaptasi teologis masyarakat Jawa dalam menerjemahkan Islam ke dalam kosmologi lokal mereka. Kegagalan pendekatan tekstualis terletak pada ketidakmampuannya melihat fungsi laten agama tersebut. Dalam perspektif sosiologis, ritual bukan sekadar soal kepatuhan vertikal pada Tuhan, tetapi juga mekanisme integrasi sosial, resolusi konflik, dan pembentukan identitas komunal yang vital bagi keberlangsungan masyarakat.

Implikasi praktis dari pengabaian dimensi sosiologis ini adalah lahirnya fenomena yang disebut sebagai "miopia sosial" atau rabun sosial di kalangan akademisi dan umat Islam (Abdullah, 2006). Kurikulum pendidikan Islam yang didominasi oleh pendekatan normatif-tekstual cenderung menghasilkan lulusan yang fasih menghafal dalil, namun gagap dalam membaca statistik kemiskinan, ketimpangan gender, atau korupsi struktural. Agama menjadi teralienasi di ruang privat kesalehan individu, sementara ruang publik berjalan tanpa panduan etika kontekstual. Sebagai ilustrasi, Roy (2017) dalam analisisnya tentang Islam global membuktikan bahwa radikalisme seringkali bukan disebabkan oleh teks agama *per se*, melainkan oleh faktor sosiologis seperti alienasi pemuda Muslim di Barat dan krisis identitas akibat globalisasi. Tanpa pisau bedah sosiologi, gejala-gejala patologis dalam tubuh umat ini tidak akan pernah terdiagnosis dengan tepat.

Oleh karena itu, upaya dekonstruksi terhadap tekstualisme bukanlah upaya desakralisasi wahyu, melainkan pengembalian teks pada "konteks dialogis"-nya. Zaid (2016) menegaskan bahwa Al-Qur'an, pada momen pewahyuan, berdialog secara intens dengan struktur sosial, bahasa, dan budaya Arab abad ke-7. Memaksakan pembacaan yang literal dan ahistoris di masa kini justru dapat dianggap sebagai pengkhianatan terhadap watak Al-Qur'an yang responsif tersebut. Sosiologi hadir untuk mengembalikan watak dialogis ini, memungkinkan teks untuk berbicara kembali kepada realitas modern yang kompleks. Dengan demikian, "melampaui tekstualisme" berarti bergerak dari sekadar pembacaan filologis menuju pembacaan yang sadar konteks, di mana teks tidak lagi menjadi penjara dogmatis, melainkan sumber etika yang hidup dan dinamis.

Konstruksi Sosial Agama: Membedakan *Ad-Din* dan *Al-Tadayyun*

Kontribusi vital kedua dari pendekatan sosiologis adalah penyediaan perangkat analitis untuk mendemarkasi batas ontologis antara agama sebagai wahyu transenden (*Ad-Din*) dan agama sebagai fenomena historis manusia (*Al-Tadayyun*) (Abdullah, 2006). Pembedaan ini krusial karena dalam perspektif fenomenologi agama, wahyu yang suci tidak mungkin hadir di ruang hampa; segera setelah ia berinteraksi dengan kognisi manusia, ia niscaya bercampur dengan konteks budaya dan struktur sosial pemeluknya (Eliade, 1959). Untuk membedah mekanisme transformasi ini, kerangka "dialektika tiga momen" eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi yang dirumuskan oleh Berger (2015) menjadi pisau analisis yang fundamental. Melalui optik Bergerian ini, berbagai institusi keagamaan seperti ormas, ritual tradisi, hingga kompilasi hukum fikih, dipahami sebagai produk "eksternalisasi" manusia untuk menciptakan keteraturan (*cosmos*), yang kemudian mengalami "objektivasi" hingga tampak seolah-olah sebagai fakta yang berdiri sendiri dan terpisah dari pembuatnya (Berger, 2015).

Masalah epistemologis muncul ketika produk konstruksi sosial tersebut mengalami apa yang disebut Berger sebagai "reifikasi" atau pembendaan, yakni ketika interpretasi manusia yang relatif dianggap sebagai kebenaran mutlak yang tak terbantahkan. Penerapan teori reifikasi ini dalam sejarah hukum Islam sangat revolusioner karena memungkinkan peneliti menelusuri jejak kepentingan manusiawi di balik fatwa-fatwa yang tampak sakral (Vikør, 2005). Sebagaimana dibuktikan oleh Hallaq (2009) dalam studi otoritatifnya mengenai evolusi Syariah, hukum Islam bukanlah monolit yang turun statis dari langit, melainkan sebuah konstruksi historis yang terus berevolusi merespons dinamika kekuasaan politik dan perubahan sosial. Analisis sosiologis menyingkap bahwa kodifikasi hukum oleh para imam mazhab, misalnya, tidak dapat dipisahkan dari konteks sosio-politik dan patronase kekuasaan pada masa Dinasti Umayyiah atau Abbasiyah (Hallaq, 2009; Coulson, 2017). Tanpa kesadaran akan

*Corresponding author

E-mail addresses: 25204011001@student.uin-suka.ac.id

proses konstruksi historis ini, umat Islam rentan terjebak pada fanatisme masa lalu yang menghambat kontekstualisasi hukum di era modern.

Secara metodologis, pemilahan tegas antara *Ad-Din* yang absolut dan *Al-Tadayyun* yang relatif membebaskan peneliti dari beban teologis untuk menghakimi validitas iman subjek penelitian. Sosiologi, yang berpegang pada prinsip "bebas nilai" (*value-free*), tidak meneliti esensi Tuhan, melainkan meneliti persepsi dan tindakan manusia atas nama Tuhan (Weber, 1963). Ketika terjadi konflik sektarian, seperti ketegangan Sunni dan Syiah, sosiolog tidak terjebak dalam perdebatan teologis mengenai "siapa yang paling benar", melainkan menginvestigasi faktor perebutan sumber daya ekonomi atau politik apa yang dibungkus dengan bahasa teologis tersebut (Hashemi, 2017). Pendekatan ini sejalan dengan tesis Turner & Nasir (2016) yang menegaskan bahwa motivasi tindakan keagamaan seringkali bercampur kelindan dengan motivasi status sosial (*social status*) dan hasrat kekuasaan (*will to power*). Dengan demikian, sosiologi berfungsi membongkar struktur kepentingan duniawi yang seringkali tersembunyi di balik jubah kesalehan simbolik.

Relevansi analisis konstruksi sosial ini semakin mendesak ketika dihadapkan pada fenomena kontemporer, khususnya terkait pergeseran otoritas keagamaan di era digital. Saat ini, sedang terjadi pergeseran masif dari otoritas yang berbasis pada sanad keilmuan tradisional (*epistemic authority*) menuju otoritas yang berbasis pada performativitas media dan popularitas (*populist authority*) (Turner & Nasir, 2016). Fenomena "pendakwah selebriti" atau *new religious intellectuals* yang dianalisis oleh (Eickelman, 2003) menunjukkan bahwa "wajah Islam" di ruang publik kini dikonstruksi oleh logika algoritma media sosial, bukan semata-mata oleh kedalaman ilmu agama. Gejala ini juga dijelaskan oleh Haenni (2005) sebagai bentuk "Islam Pasar" (*Market Islam*), di mana agama beradaptasi secara rasional dengan gaya hidup konsumerisme kelas menengah. Kesimpulannya, sosiologi menyadarkan kita bahwa ekspresi keislaman yang tampil di publik adalah hasil negosiasi sosial yang terus-menerus (*becoming*), bukan entitas teologis yang sudah selesai (*given*).

Dari "Islam" ke "Islams": Menghargai *Lived Islam* dan *Everyday Religion*

Pergeseran epistemologis dalam studi agama dari fokus pada "Tradisi Agung" (*Great Tradition*) menuju "Tradisi Kecil" (*Little Tradition*) berakar secara teoretis pada kerangka antropologi Redfiel (1956), yang kemudian diadopsi secara luas dalam studi masyarakat Muslim. Konsep ini menyoroti adanya kesenjangan (*gap*) empiris antara Islam skripturalis yang dirumuskan oleh elit agama dalam teks klasik dengan Islam lokal yang dipraktikkan oleh massa di akar rumput. Dalam tinjauan sosiologis Eickelman (2016), pengabaian terhadap dimensi "Tradisi Kecil" ini menyebabkan studi Islam klasik cenderung elitis dan gagal menangkap denyut nadi keberagamaan umat yang sesungguhnya. Oleh karena itu, apa yang terjadi di level masyarakat awam tidak boleh sekadar dipandang sebagai deviasi atau kebodohan teologis, melainkan sebuah sistem makna tersendiri yang memiliki logika internalnya dalam merespons realitas sosial.

Merespons kecenderungan elitis tersebut, tren riset kontemporer kini beralih pada paradigma "Islam yang Hidup" (*Lived Islam*), sebuah pendekatan yang menurut (Jeldtoft, 2014) menolak esensialisme yang menganggap identitas Muslim bersifat statis dan tunggal. Paradigma ini menekankan bahwa dalam realitas empiris, kehidupan seorang Muslim penuh dengan ambiguitas, kontradiksi, dan negosiasi yang kompleks. Schielke (2022) mencontohkan bahwa seorang Muslim mungkin saja taat menjalankan salat Jumat namun di saat yang sama percaya pada kekuatan jimat, atau aktif dalam budaya pop sekuler tanpa merasa kehilangan identitas keislamannya. Jika pendekatan normatif cenderung membuang fenomena ini sebagai anomali atau sinkretisme, pendekatan sosiologis justru melihat ambiguitas ini sebagai data berharga mengenai bagaimana agama difungsikan secara pragmatis dalam kehidupan sehari-hari atau *everyday religion* (Dessing et al., 2016).

Implikasi paling radikal dari pendekatan sosiologis ini adalah munculnya gugatan terhadap konsep Islam sebagai entitas tunggal, sebagaimana diprovokasikan oleh El-Zein (2016) melalui tesisnya tentang "Islams" (bentuk jamak). El-Zein berargumen bahwa tidak ada satu "Islam" yang universal di level praksis; yang ada adalah berbagai varian Islam yang dikonstruksi oleh konteks lokal masing-masing. Meskipun pandangan ini mendapatkan kritik dari Varisco (2005) karena dianggap mereduksi kesatuan teologis umat (*Tauhid*), secara metodologis konsep ini sangat vital untuk membedah keragaman ekspresi. Sebagai ilustrasi empiris, studi Budiwanti (2000) mengenai dinamika Islam di Lombok menunjukkan bahwa varian "Islam Wetu Telu" memiliki struktur makna yang unik karena perpaduan kental antara syariat dengan adat leluhur. Budiwanti membuktikan bahwa perbedaan ekspresi ini dengan ortodoksi Islam global bukan semata-mata penyimpangan teologis, melainkan manifestasi

dari cara masyarakat lokal mempertahankan kohesi sosial dan identitas kultural mereka di tengah arus purifikasi agama.

Validitas analisis sosiologis dalam memetakan varian keberagaman ini terbukti secara empiris dalam studi Kuntowijoyo (2004) mengenai transformasi masyarakat Muslim Indonesia dari agraris menuju industrial. Kuntowijoyo (2004) menunjukkan adanya korelasi deterministik antara basis material masyarakat dengan tipologi keberagamaannya: di masyarakat agraris, Islam cenderung bersifat komunal dan mistis, sedangkan di masyarakat industrial, Islam berubah menjadi lebih rasional, individual, dan puritan. Tanpa pisau analisis sosiologi, pergeseran fundamental ini mustahil terdeteksi secara akurat. Kita akan kesulitan menjelaskan fenomena mengapa gerakan Islam modernis (seperti Muhammadiyah) tumbuh subur di perkotaan, sementara tradisi Islam tradisional bertahan di pedesaan. Jawabannya tidak terletak pada perbedaan kitab suci, melainkan pada kebutuhan sosiologis masyarakat kota yang menuntut agama yang lebih simpel, efisien, dan kompatibel dengan ritme kerja modern. Inilah bukti bahwa historisitas konteks ruang dan waktu sangat menentukan wajah keberagaman.

Menuju Sintesis: "Tradisi Diskursif" sebagai Jalan Tengah

Kritik tajam terhadap potensi reduksionisme sosiologi yang cenderung mengabaikan dimensi transenden agama disuarakan oleh Mahmood (2004), yang memperingatkan bahwa analisis struktur kuasa semata berisiko menghilangkan agensi moral subjek yang tulus mematuhi Tuhan. Dalam pandangan ini, umat Islam tidak merasa sedang "mengonstruksi realitas sosial" sebagaimana klaim sosiolog konstruktivis, melainkan sedang berupaya mencapai kesalehan (*piety*). Oleh karena itu, pendekatan sosiologis murni yang sekuler seringkali gagal menangkap makna spiritual yang menjadi motivator utama tindakan keagamaan. Diperlukan sebuah sintesis yang tidak menafikan aspek ilahiah (teologis) namun tetap kritis melihat aspek manusiawi (sosiologis).

Upaya menjembatani dikotomi antara teologi dan sosiologi tersebut menemukan landasan epistemologisnya dalam konsep "Islam sebagai Tradisi Diskursif" (*Islam as a Discursive Tradition*) yang dirumuskan oleh Asad (2009), yang juga menolak pendekatan esensialis (yang hanya melihat teks) maupun pendekatan fungsionalis (yang hanya melihat konteks sosial). Bagi Asad, Islam adalah sebuah tradisi yang secara unik mengikat masa lalu, masa kini, dan masa depan: seorang Muslim bertindak di "masa kini" dengan merujuk pada "masa lalu" (Al-Qur'an/Sunnah) demi tujuan "masa depan" (eskatologis). Definisi ini memungkinkan sosiolog untuk tetap meneliti teks wahyu, bukan sebagai dogma mati, melainkan sebagai sumber daya diskursif yang digunakan aktor sosial untuk menavigasi kehidupan.

Dalam operasionalisasi kerangka diskursif ini, Zaman (2010) menegaskan bahwa praktik keagamaan seperti fatwa ulama atau gerakan sosial tidak dapat dipisahkan dari interaksi dinamis antara teks dan konteks. Teks suci mungkin bersifat tetap (*constant*), namun kondisi diskursif yang melingkupinya selalu berubah (*variable*). Sosiologi berperan membedah proses "penalaran" (*reasoning*) tersebut: mengapa rujukan pada ayat "jihad" yang sama bisa melahirkan perang fisik di era kolonial, namun bermutasi menjadi "jihad konstitusi" atau "jihad melawan korupsi" di era negara-bangsa modern? Jawabannya bukan pada perubahan teks, melainkan pada perubahan struktur sosiologis yang menuntut pembacaan berbeda.

Relevansi kerangka ini dalam konteks Indonesia dikembangkan lebih jauh oleh Alatas (2021) melalui studinya mengenai konstruksi otoritas keagamaan komunitas Habaib, yang menunjukkan bahwa otoritas agama tidak pernah tegak sendirian hanya dengan klaim normatif (seperti nasab keturunan Nabi), melainkan harus ditopang oleh "infrastruktur sosial" yang nyata, seperti pembangunan jaringan jamaah, arsitektur masjid yang megah, dan ritual yang memikat emosi. Temuan ini membuktikan bahwa kebenaran teologis selalu membutuhkan penyangga sosiologis untuk dapat eksis dan berpengaruh di masyarakat. Pendekatan ini disebut "jalan tengah" karena ia menghormati klaim kebenaran agama (tidak menyebutnya ilusi), tetapi tetap tajam membongkar struktur kuasa yang menopangnya.

Sintesis metodologis ini sejalan dengan visi Abdullah (2020) mengenai perlunya paradigma Multidisiplin, Interdisiplin, dan Transdisiplin dalam studi Islam kontemporer. Dalam paradigma integratif ini, sosiologi tidak hadir untuk menggantikan ilmu-ilmu keislaman klasik (seperti Tafsir atau Fikih), melainkan berfungsi sebagai mitra dialogis yang memberikan konteks presisi bagi teks. Seorang ahli fikih membutuhkan wawasan sosiolog untuk memahami dampak sosial dari fatwanya, dan sebaliknya, sosiolog membutuhkan wawasan ahli teks untuk memahami kedalaman doktrin yang memotivasi subjek penelitiannya. Kolaborasi ini memastikan bahwa studi Islam tidak terasing di menara gading teologi, melainkan membumi di tengah pergulatan sejarah manusia.

*Corresponding author

E-mail addresses: 25204011001@student.uin-suka.ac.id

4. KESIMPULAN

Integrasi pendekatan sosiologis ke dalam studi Islam merupakan keniscayaan metodologis yang mendesak untuk menjembatani kesenjangan diametral antara normativitas doktrin yang transenden dan historisitas sosial yang profan. Tanpa instrumen ini, pemahaman keagamaan rentan terjebak pada pembacaan tekstualis yang kaku dan teralienasi dari realitas kemanusiaan. Kontribusi vital sosiologi terletak pada ketajamannya dalam mendemarkasi batas ontologis antara *Ad-Din* (wahyu absolut) dan *Al-Tadayyun* (interpretasi manusia), sehingga produk sejarah seperti hukum dan institusi keagamaan dipahami sebagai konstruksi sosial yang dinamis, bukan monolit yang sakral. Lebih jauh, pergeseran fokus dari doktrin tunggal menuju realitas *Lived Islam* memungkinkan apresiasi terhadap keragaman ekspresi keberagaman lokal sebagai bentuk negosiasi rasional agen sosial, yang kemudian didamaikan melalui kerangka "Tradisi Diskursif" di mana teks dan konteks saling menopang. Pada akhirnya, masa depan studi Islam bergantung pada paradigma integratif-interkoneksi yang menempatkan sosiologi bukan sebagai penggerus iman, melainkan sebagai mitra dialogis yang membumikan teologi ke tengah pergulatan sejarah peradaban.

5. REFERENCES

- Abdullah, M. A. (2006). *Islamic studies di perguruan tinggi: Pendekatan integratif-interkoneksi*. Pustaka Pelajar.
- Abdullah, M. A. (2020). *Multidisiplin, Interdisiplin, & Transdisiplin: Metode Studi Agama & Studi Islam Di Era Kontemporer*. Yogyakarta: IB Pustaka.
- Abou El Fadl, K. (2014). *Speaking in God's name: Islamic law, authority and women*. Simon and Schuster.
- Ahmed, S. (2016). *What is Islam? The importance of being Islamic*. Princeton University Press.
- Alatas, I. F. (2021). *What is religious authority?: Cultivating Islamic communities in Indonesia*.
- Anjum, O. (2012). *Politics, law, and community in Islamic thought: The Taymiyyan moment*. Cambridge University Press.
- Arkoun, M., & Lee, R. D. (2019). *Rethinking Islam: Common questions, uncommon answers*. Routledge.
- Asad, T. (2009). The idea of an anthropology of Islam. *Qui Parle*, 17(2), 1–30.
- Berger, P. L. (2015). The sacred canopy. In *Sociology of religion* (pp. 21–26). Routledge.
- Budiwanti, E. (2000). *Islam Sasak; Wetu Telu versus Waktu Lima*. Lkis pelangi aksara.
- Coulson, N. (2017). *A history of Islamic law*. Routledge.
- Creswell, J. W. (2009). *Research designs. Qualitative, quantitative, and mixed methods approaches*.
- Dessing, N. M., Jeldtoft, N., & Woodhead, L. (2016). *Everyday Lived Islam in Europe*. Routledge.
- Eickelman, D. F. (2003). *New media in the Muslim world: The emerging public sphere*. Indiana University Press.
- Eickelman, D. F. (2016). The study of Islam in local contexts. In *Defining Islam* (pp. 58–73). Routledge.
- El-Zein, A. H. M. (2016). Beyond ideology and theology: the search for the anthropology of Islam. In *Defining Islam* (pp. 74–103). Routledge.
- Eliade, M. (1959). *The sacred and the profane: The nature of religion* (Vol. 81). Houghton Mifflin Harcourt.
- Fazlur Rahman. (1982). *Islam and Modernity: Transformation of an intellectual tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Fealy, G., & White, S. (2008). *Expressing Islam: Religious life and politics in Indonesia*. Institute of Southeast Asian Studies.
- Gadamer, H.-G. (2004). Truth and Method, trans. rev. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (London: Continuum, 2004), 164, 3930–3936.
- Geertz, C. (1976). *The religion of Java*. University of Chicago press.
- Haenni, P. (2005). *L'islam de marché: l'autre révolution conservatrice*. Seuil.
- Hallaq, W. B. (2009). *Shari'a: theory, practice, transformations*. Cambridge University Press.
- Hashemi, N. (2017). *Sectarianization: Mapping the New Politics of the Middle East*. Hurst & Company.
- Hjarvard, S. (2013). *The mediatization of culture and society*. Routledge.

- Jeldtoft, N. (2014). Lived Islam: religious identity with 'non-organized' Muslim minorities. In *Methods and Contexts in the Study of Muslim Minorities* (pp. 25–42). Routledge.
- Kersten, C. (2015). *Islam in Indonesia: the contest for society, ideas and values*. Oxford University Press.
- Krippendorff, K. (2018). *Content analysis: An introduction to its methodology*. Sage publications.
- Kuntowijoyo. (2004). *Islam sebagai ilmu: epistemologi, metodologi, dan etika*. Teraju. <https://books.google.co.id/books?id=7D3YAAAAMAAJ>
- Mahmood, S. (2004). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press. <https://books.google.co.id/books?id=Nf5H5PEehGEC>
- Mandaville, P. (2020). *Islam and politics*. Routledge.
- Miles, M. B., Huberman, A. M., & Saldaña, J. (2014). *Qualitative data analysis: A methods sourcebook*. 3rd. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Redfield, R. (1956). *Peasant society and culture: an anthropological approach to civilization*.
- Riesebrødt, M. (2010). *The promise of salvation: A theory of religion*. University of Chicago Press.
- Roy, O. (2017). Globalized Islam: the search for a new Ummah. *Islamology*, 7(1), 11–40.
- Saeed, A. (2018). *Human rights and Islam: An introduction to key debates between Islamic law and international human rights law*. Edward Elgar Publishing.
- Schielke, S. (2022). Second thoughts about the anthropology of Islam, or how to make sense of grand schemes in everyday life. In *Research in the Islamic Context* (pp. 42–68). Routledge.
- Turner, B. S., & Nasir, K. M. (2013). *Contemporary Thought in the Islamic World: Sociology of Islam: Collected Essays of Bryan S. Turner*. Ashgate Publishing Limited.
- Turner, B. S., & Nasir, K. M. (2016). Religious authority and the new media. In *The Sociology of Islam* (pp. 195–212). Routledge.
- Varisco, D. (2005). *Islam obscured: the rhetoric of anthropological representation*. Springer.
- Vikør, K. S. (2005). *Between God and the sultan: A history of Islamic law*. Oxford University Press, USA.
- Weber, M. (1963). The Sociology of Religion. Boston: Beacon.[1925] 1969. In *Economy and Society* (Vol. 3).
- Woodward, M. (1989). Islam in Java: Normative piety and mysticism in the sultanate of Yogyakarta. In *Islam in Java: normative piety and mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. University of Arizona Press, Tucson; Association for Asian Studies Monograph, 45.
- Zaid, N. H. A. (2016). *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*. IRCiSoD.
- Zaman, M. Q. (2010). *The ulama in contemporary Islam: custodians of change*. Princeton University Press.
- Zed, M. (2008). *Metode penelitian kepustakaan*. Yayasan Pustaka Obor Indonesia.