

DAKWAH DAN PEMAHAMAN ISLAM DI RANAH MULTIKULTURAL

Imam Amrusi Jailani

UIN Sunan Ampel Surabaya
e-mail: sriamrusi@yahoo.co.id

Abstract

Development of Islam in Indonesia or in the local domain did not show the same performance as in his home land, namely in the Arab lands. This is due to the acculturation the values of Islam and the local culture. Variabilities in Islamic appearance is also showed the variabilities in understanding on Islam. Applying variable approaches on Islam, textual-contextual and functional-structural, will show the varieties of Islam too: normative Islam, factual Islam, ideal Islam or universal Islam, and Local Islam. From this illustrates that in reality, we are often confronted with the face of normative Islam, Islamic factual, ideal or universal Islam and the local Muslim. The study found the patterns of understanding and attitude of inclusive-exclusive, with all the effects that will be caused, either constructive or destructive, supporting or undermined the development of Islam. Based on the finding, it is needed a concept and strategy of *da'wa* which is really effective and approved by multy-culture society like Indonesia.

Perkembangan Islam di Indonesia atau di lokalitas yang lain tidak menampilkan wajah Islam yang sama seperti di tanah kelahirannya, yaitu di tanah Arab. Hal tersebut disebabkan karena sudah terjadi akulturasi ajaran Islam dengan nilai-nilai budaya lokal. Inilah bentuk interkoneksi antara ajaran Islam dengan kearifan lokal. Dari kajian tersebut, didapati pemahaman Islam yang bermacam-macam. Tampilan rumusan Islam tersebut dihampiri dengan berbagai pendekatan untuk memudahkan pemetaan terhadap pemahaman keislaman. Dari tampilan tersebut menggambarkan bahwa dalam realitas, kita sering diperhadapkan pada wajah Islam normatif, Islam faktual, Islam ideal atau universal dan Islam lokal. Sedangkan pendekatan yang dipakai untuk menelaah hal tersebut adalah pendekatan tekstual-kontekstual dan struktural-fungsional. Dari telaah tersebut, didapati pola pemahaman dan pola sikap yang inklusif dan eksklusif, dengan segala dampak yang akan ditimbulkan, baik yang konstruktif maupun yang destruktif, yang mendukung maupun yang menggerogoti perkembangan Islam. Dari realitas tersebut, diperlukan suatu konsep dan strategi dakwah yang betul-betul mengena dan diterima masyarakat multikultural seperti Indonesia ini.

Keywords: dakwah, multikultural, Islam, inklusif, eksklusif

A. Pendahuluan

Dakwah secara etimologi berasal dari bahasa Arab, yaitu *al-Da'wā*, yang diderivasi dari lafaz *al-du'ā*, yang berarti *al-ṭalab* (meminta atau memohon). Secara terminologi atau istilah *syar'i*, dakwah merupakan ungkapan permohonan atau ajakan dari seseorang kepada orang lain untuk menegakkan kebenaran (*qawlun yaṭlubu bihi al-insānu ithbata ḥaqqin 'alā 'l-ghayr*).¹ Dalam dakwah, ada unsur yang mengajak, yang sering disebut *dā'i*, yakni mereka yang mengajak kepada kebenaran. Mereka bisa saja mubaligh, karena berdakwah sering juga disebut *tabligh* (menyampaikan), bisa juga penceramah, para ustaz, guru atau dosen, nara sumber atau pemakalah, atau siapa pun yang mengajak orang lain baik secara pribadi maupun halayak, untuk melakukan kebaikan, sering pula disebut pendakwah. Sedangkan mereka yang diajak (*al-mad'ūlah*) adalah orang lain yang mau mendengarkan ajakannya. Dalam konteks ini mereka sering disebut *mustami'*.

Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* disebutkan, dakwah memiliki arti penyiaran atau propaganda. Dakwah bermakna penyiaran agama di kalangan masyarakat dan pengembangannya, atau seruan untuk memeluk, mempelajari, dan mengamalkan ajaran agama. Dengan demikian, berdakwah berarti mengajak (menyerukan) untuk mempelajari dan mengamalkan ajaran agama.² Berdakwah atau mengajak orang lain untuk mengamalkan ajaran agama dan berbuat kebaikan, yang dikemas dalam *amar ma'rūf* dan *nahī munkar*, merupakan kewajiban setiap Muslim. Menurut Mohammad Natsir, Islam merupakan agama risalah dan dakwah. Maka wajib bagi setiap pemeluk agama Islam untuk berdakwah.³

Sebelum Islam diserukan dan masuk ke Indonesia (Nusantara), sudah terdapat beraneka ragam budaya di tanah Nusantara. Semua budaya dapat hidup berdampingan dan berkembang mewarnai kehidupan. Kondisi seperti itu, dalam ranah budaya, sering disebut dengan multikulturalisme. Multikulturalisme merupakan suatu bentuk pengakuan bahwa beberapa kultur yang beraneka ragam dapat eksis dalam lingkungan yang sama dan menguntungkan satu sama

¹Al-Syarif'Aliy Muhammad al-Jurjaniy, *Kitāb al-Ta'rifat*, (Jeddah: al-Haramayn, tth.), h. 93.

²Lihat Tim Penyusun Kamus Pusat Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1990), h. 307.

³Mohammad Natsir, *Fiqhud Da'wah, Jejak Risalah dan Dasar-dasar Dakwah*, (Jakarta: Media Dakwah, 2003), h. 1-3.

lain; atau pengakuan dan pentahbisan terhadap pluralisme kultural.⁴ Dalam hal ini, multikulturalisme tidak sekedar pengakuan adanya pluralitas dalam masyarakat, namun juga memberikan penegasan bahwa segala perbedaan yang terdapat di dalamnya mempunyai hak yang sama di ruang publik. Semua warga dan elemen masyarakat wajib menghormatinya.

Dalam perkembangan selanjutnya, perjalanan Islam di Kepulauan Nusantara, seiring dengan terjadinya konversi keagamaan massal penduduknya, secara perlahan terjadi proses integrasi Islam ke semua sisi identitas kultural masyarakat. Nilai-nilai masyarakat lokal ditampung, *ditampih*, dan disaring lebih dulu untuk kemudian diserap, sehingga terjadi perpaduan antara ajaran Islam dengan nilai-nilai yang sudah berkembang lebih dahulu di tengah-tengah kehidupan masyarakat.⁵

Akulturasinya merupakan percampuran antara dua kebudayaan atau lebih yang saling bertemu dan saling memengaruhi atau proses masuknya pengaruh kebudayaan asing dalam suatu masyarakat, sebagian menyerap secara selektif sedikit atau banyak unsur kebudayaan asing itu.⁶ Dari pengertian akulturasi ini, maka dalam konteks masuknya Islam ke Nusantara (Indonesia) dan dalam perkembangan selanjutnya telah terjadi interaksi budaya yang saling mempengaruhi. Namun dalam proses interaksi itu, pada dasarnya kebudayaan setempat yang tradisional masih tetap kuat, sehingga terdapat perpaduan budaya asli (lokal) Indonesia dengan budaya Islam. Perpaduan inilah yang kemudian disebut akulturasi kebudayaan. Antara ajaran Islam dan muatan budaya lokal saling melengkapi.

B. Dakwah Melahirkan Pemahaman tentang Islam Universal dan Islam Lokal

Agama Islam diturunkan oleh Allah kepada umat manusia sebagai syari'at yang bersifat *rahmatan li 'l-'ālamīn*. Dengan sifatnya yang merahmati semesta alam, maka Islam bersifat dan berlaku universal. Universalisme ajaran Islam inilah yang menjadikan ajarannya bisa tersebar dan diterima di seluruh penjuru

⁴Lihat penjelasan selengkapnya dalam Everett M. Rongers dan Thomas M. Steinfatt, *Intercultural Communication*, (Illinois: Waveland Press, Inc, 1999, h. 238

⁵Lihat Syamsuddin Arief, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, (tt:tp, 2008), h. 238

⁶Tim Penyusun Kamus Pusat Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, h. 134

dunia, termasuk di negara kita, Indonesia. Islam, dalam hal ini, dapat dipahami sebagai seperangkat ajaran yang bersumber dari Allah dan disampaikan oleh Rasulullah kepada umatnya. Selanjutnya, ajaran tersebut didakwahkan oleh para pengikutnya, para sahabat, *tābi'īn*, *tābi'it tābi'īn*, dan para *da'i* atau penyeru agama Islam ke berbagai penjuru dunia.

Ajaran Islam didakwahkan ke berbagai daerah, termasuk ke Nusantara, yang sebelum kedatangan Islam sudah berkembang budaya lokal di masing-masing daerah. Pada tahapan selanjutnya, setelah ajaran Islam banyak bersentuhan dengan budaya lokal, maka lahir pula rumusan Islam lokal, yang didefinisikan sebagai seperangkat teks tertulis, tradisi *oral* atau spiritual yang tidak didapati di tanah kelahiran Islam (Arab). Woodward mencontohkan hal ini dengan naskah-naskah mistik Jawa. Model Islam seperti ini merupakan hasil dari interaksi ajaran Islam dengan budaya setempat. Sikap keberagaman semacam ini biasanya menampilkan Islam sebagaimana yang diterima atau dipahami (*received Islam*), yang dalam hal ini cuma dicontohkan dengan dominasi ajaran kaum sufi yang lebih banyak berperan dalam perkembangan Islam lokal, seperti di Jawa, dan tidak terdapat penjelasan lain.⁷ Dalam konteks ini dapat dikatakan bahwa para sufi lebih menguasai medan dakwah yang bersifat multikultural.

Dari apa yang telah disuguhkan Woodward tersebut, dapat ditangkap suatu sinyal bahwa pendekatan tekstual terkesan tidak memiliki batasan yang jelas untuk memferifikasi mana hal-hal yang Islami dan mana yang bukan. Ketidakjelasan batasan mengenai Islam yang diperankan oleh pendekatan tekstual ini telah menjadikannya ini kurang valid, karena tidak menawarkan jawaban yang pasti terhadap diskursus keislaman tertentu. Inilah kelemahan yang dimiliki oleh pendekatan tekstual. Namun demikian, dalam tataran akademis, batasan definitif untuk menarik garis demarkasi antara mana yang Islami dan mana yang tidak, bukan merupakan persoalan mendasar. Justru yang menjadi persoalan penting dalam konteks ini adalah bagaimana sebuah fenomena ritual dalam Islam bisa dipahami secara proporsional, sehingga tidak memunculkan klaim kebenaran sepihak. Apalagi dalam masyarakat multikultural, pendekatan dakwah harus bersifat persuasif, agar dapat diterima oleh semua kalangan.

Pendekatan kontekstual merupakan perangkat komplementer yang dapat menjelaskan motif-motif kesejarahan dalam Islam untuk memperkuat asumsi

⁷Lihat keterangan selengkapnya dalam Mark R. Woodward, *Islam in Java, Normative Piety and Mysticism in The Sultanate Yogyakarta*, (Tucson: The University of Arizona Press, 1989), h. 81.

bahwa Islam merupakan entitas konprehensif yang melingkupi elemen normatif dan elemen praksis. Pendekatan ini penting untuk memahami Islam dalam kerangka konteksnya, baik ruang maupun waktu.⁸

C. Pemahaman Islam pada Ranah Normatif dan Faktual

Untuk mengkaji setiap aktivitas dari umat, baik yang berlaku di kalangan agama-agama yang didasarkan pada wahyu Tuhan (*samāwī*) maupun agama-agama yang dikembangkan dengan seperangkat ajaran-ajaran yang tumbuh di bumi (*arḍ*), maka problematika utama yang harus dikedepankan adalah masalah metodologi. Masalah yang satu ini merupakan problem epistemologis yang signifikan dalam pencapaian tujuan atau sasaran yang diinginkan. Hal tersebut semakin dirasakan signifikansi dan eksistensinya, mengingat selama ini, sudah terjadi polarisasi dikotomis dalam memahami ajaran-ajaran agama, khususnya Islam dalam tataran konsep dan praksis, antara pendekatan tekstual pada satu sisi dan kontekstual pada sisi lain. Memang diakui, terdapat kesulitan untuk mendudukkan dua pengamatan tersebut dalam satu medium, sehingga bisa sejajar antara satu dengan lainnya. Namun, bagaimanapun problematisnya hal tersebut, masih terbuka peluang lebar-lebar untuk bisa dipecahkan.

Salah satu metode yang dianggap tepat bagi *problem solving* (pemecahan masalah) hal tersebut adalah dengan cara mengadakan penggabungan kedua metode atau perspektif tersebut dalam satu wacana yang konprehensif (holistik). Dalam hal ini, diupayakan memasukkann unsur hikmah dan *maw'idzah hasanah* dalam berdakwah. Signifikansi dari pendekatan tekstual-kontekstual ini, menurut pengamatan Frederick M. Denny, terletak pada upaya yang *equilibrium* (seimbang) antara pemahaman tekstual-doktrinal di satu sisi, dan kontekstualisasi dengan unsur-unsur kesejarahan pada sisi lain.⁹

Pendekatan tekstual menekankan signifikansi teks-teks sebagai sentral kajian dengan merujuk pada sumber-sumber primer —yang dalam hal ini sudah menjadi konsensus para ulama— dari ajaran Islam, yakni al-Qur'an dan Hadis. Pendekatan ini sangat penting ketika kita ingin melihat realitas ajaran Islam yang

⁸Penjelasan mengenai ajaran Islam di ranah lokal dipaparkan secara detail, misalnya dalam D. Eickelman, "The Study of Islam in Local Contexts," Jurnal *Contributions to Asian Studies* Vol. 17, 1982, h. 1-16.

⁹Penjelasan selanjutnya mengenai hal tersebut dapat dilihat dalam Frederick M. Denny, "Islamic Ritual, Perspectives and Theories," dalam Richard Martin (Eds.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, (Tucson: The University of Arizona Press, 1985), h. 63-77.

dipresentasikan secara tertulis, baik secara eksplisit maupun implisit, dalam kedua sumber suci di atas. Selain dari itu, kajian tekstual juga tidak menafikan eksistensi teks-teks lainnya sebagaimana tertuang dalam karya-karya para intelektual dan ulama' besar Muslim terdahulu dan kontemporer.¹⁰

Dalam aplikasinya, pendekatan tekstual barangkali tidak menemui kendala yang cukup berarti ketika dipakai untuk melihat dimensi ajaran Islam yang bersifat *qat'i*, seperti masalah *'ibādah mahḍah* dan masalah tauhid. Persoalan baru akan muncul ketika pendekatan ini dihadapkan pada realitas ritual umat Islam yang tidak tertuang secara eksplisit, baik dalam al-Qur'an maupun Hadis, namun kehadirannya diakui dan, bahkan diamalkan oleh komunitas Muslim tertentu secara luas dan sudah mentradisi secara turun temurun. Bagi pendekatan tekstual, memang cukup dilematis untuk sekedar menjustifikasi bahwa ritual-ritual tersebut merupakan bagian dari ajaran Islam atau tidak. Sebagai bagian dari diskursus akademis, tujuan mengkaji ritual-ritual dalam Islam memang bukan untuk membuktikan apakah hal itu merupakan bagian dari ajaran Islam atau tidak. Diskursus semacam ini tentu saja *out of date* untuk dapat tetap dikedepankan dalam konteks analisis ilmiah-akademis dan oleh karenanya, tidak perlu dipertahankan dalam tradisi intelektual. Sebaliknya, yang menjadi *concern* akademis di sini adalah bagaimana menempatkan ritual tersebut dalam kerangka proporsional yang tidak berbuntut *truth claim* (klaim dan pembenaran sepihak). Penyampaian ajaran berdasarkan hikmah dan *maw'izah ḥasanah* bisa efektif untuk tercapainya tujuan tersebut.

Desain yang dirancang oleh Mark R. Woodward kiranya dapat membantu memecahkan disparitas distingtif antara Islam formal dan Islam lokal. Desain tersebut melahirkan konsepsi tentang Islam yang tersusun atas beberapa unsur dasar. Rumusan pertama yang dimunculkan adalah Islam universalis. Dalam formulasi yang diajukan oleh Wilfret Cantwel Smith, hal ini disebutnya dengan Islam idealis. Ajaran Islam yang terdapat dalam model Islam ini bersifat *taken for granted*, di dalamnya tercakup ajaran Islam yang sudah digariskan secara *qat'i*, dalam al-Qur'an dan Hadis, seperti *arkān al-Islām* dan *arkān al-īmān*, masalah tauhid dan relegius lainnya. Pada umumnya, umat Islam sepakat bahwa hal tersebut sebagai *ultimate truth* yang tidak memerlukan interpretasi lebih jauh.

¹⁰Lihat Richard Martin, "Islamic Textuality in Light of Poststructuralist Criticism," dalam *A Way Prepared: Essays on Islamic Culture in Honor of Richard Bayly Winder*, (New York: New York University Press, 1988), h. 116-131.

Kemudian dimunculkan pula rumusan Islam esensial. Tema “esensial” ini pada mulanya dipinjam oleh Woodward dari Rihard C. Martin untuk menunjuk modus praktik-praktik ritual yang sekalipun tidak dimandatkan secara eksplisit oleh teks-teks universalis, namun secara luas diamalkan oleh umat Islam atas dasar justifikasi substansial dari semangat kedua sumber suci tersebut. Hal ini bisa dicontohkan dengan perayaan maulid nabi, praktik rutinitas ritual halaqah-halaqah sufi, perayaan haul para syekh, juga modus-modus ritual yang secara mentradisi dipraktekkan untuk memuliakan para wali, ziarah ke tempat-tempat suci, serta tradisi kenduren atau *tahlilan* yang tersebar luas di negara-negara Muslim seperti India, Malaysia, Bangladesh, Pakistan, dan Indonesia.¹¹ Islam esensial, dengan begitu, merupakan kategori Islam yang sangat inklusif.

Di zaman kerajaan-kerajaan Islam, pemandangan seperti di atas lebih jelas terlihat. Di Kesultanan Mataram Islam misalnya, Sultan Agung memiliki perhatian yang besar terhadap kegiatan agama Islam yang dipadukan dengan budaya lokal. Perayaan *grebeg* disesuaikan dengan perayaan Idul fitri (*Grebeg Pasa*) dan *Grebeg Mulud* (Maulid Nabi). Selama *grebeg*, Gamelan *Sekaten* dibunyikan di halaman masjid besar. Sejak tahun 1663, tahun Saka yang berangka 1555 dan merupakan tahun Syamsiah, disesuaikan dengan tahun Hijriah yang merupakan tahun Qamariah dan lebih dikenal dengan tahun Jawa. Sebagai orang yang gemar ilmu dan filsafat, Sultan Agung mengarang kitab *Sastra Gending* yang berisikan mistik.

Pemakaian gelar sultan bagi raja-raja Islam menunjukkan adanya akulturasi budaya dengan ajaran Islam. Sultan Agung, raja kerajaan Mataram, misalnya, yang bergelar *khalifatullāh* atau wakil Tuhan di tanah Jawa. Selain itu, Sultan Agung juga menggunakan gelar *Susuhunan*. Ia adalah raja Mataram yang pertama kali menggunakan sebagai gelar tersebut. Ia dikenal sebagai raja yang banyak

¹¹Tradisi-tradisi ritual umat Islam seperti tersebut di atas yang sudah mengakar secara turun-temurun di berbagai negara Muslim, khususnya Indonesia, telah dipaparkan secara mendetil dalam Mark R. Woodward, “The Slametan: Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam,” dalam *History of Religion* 28, h. 54-89; Clifford Geertz, *The Religion of Java*, (London: The Free Press of Glencoe, 1960), h. 50; Juga artikelnya, “Ritual and Social Change: A Javanese Example,” dalam *American Anthropologist* 59:1 (Februari 1957), h. 32-54; John R. Bown, *Muslims Through Discourse*, (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993), h. 229-250; Demikian juga artikelnya, “On Scriptural Essentialism and Ritual Variation: Muslim Sacrifice in Sumatra and Marocco,” yang dimuat dalam *Jurnal American Ethnologist* Vol. 19 No. 4 Bulan November 1992, h. 656-671. Sedang tradisi Kenduri di Malaysia dapat dilihat misalnya dalam Zainal Kling, “Social Structure: The Practices of Malay Religiosity,” dalam Moh. Taib Osman (Ed.), *Islamic Civilization in The Malay World*, (Kuala Lumpur dan Istanbul: Dewan bahasa dan Pustaka dan The Research Centre for Islamic History, Art and Culture, 1997), h.51-80.

memberi perhatian terhadap perkembangan Islam di Jawa. Sesungguhnya pengaruh yang hendak dicapai oleh penciptaan simbol-simbol budaya mitologis kerajaan ini adalah agar rakyat senantiasa loyal, taat, dan patuh kepada kekuasaan raja. Sebagai contoh, dalam *Babad Jawi*, raja digambarkan sebagai pemegang “wahyu” yang dengannya dia merasa sah untuk mengklaim dirinya sebagai wakil Tuhan untuk memerintah rakyatnya.¹²

D. Penerimaan Hukum Islam: Contoh Kasus Penerimaan Dakwah Islam di Ruang Publik

Sebagaimana juga telah dimaklumi, dalam masalah hukum yang berlaku di Indonesia, misalnya, bahwa hukum Islam sudah memainkan peran dalam kancah kehidupan masyarakat Indonesia sejak dahulu, yakni pada periode kerajaan Islam awal, sebelum datangnya kolonial Belanda. Pada masa itu, hukum Islam sudah menjadi suatu kajian yang intensif di kalangan pondok pesantren.¹³

Setelah datangnya kolonial Belanda dan memberlakukan kolonisasi di Hindia Belanda, banyak sarjana Belanda yang tertarik untuk melakukan penelitian terhadap hukum Islam yang sudah berlaku di Nusantara. Maka tampilkan L.W.C. Van Den Berg dengan melontarkan teori *Receptio in Complexu*. Menurut teori ini, orang-orang Islam di Indonesia sudah menerima dan memberlakukan syari’at Islam secara utuh.¹⁴ Statemen ini didasarkan pada realitas yang ada, bahwa hukum Islam sudah di-*receptiir* (diterima) oleh seluruh umat Islam di Indonesia.¹⁵

Pada perkembangan selanjutnya, muncul duet pakar hukum, yaitu Cristian Snouck Hurgronje dan Coenelis van Vollenhoven, yang memunculkan teori *Receptie*. Teori ini berpandangan bahwa bahwa hukum Islam dianggap sebagai hukum apabila sudah diresepsi (diterima) oleh hukum Adat.¹⁶ Dalam hal ini,

¹²Lihat Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 2008), h. 386.

¹³Istijanto, “Dasar Filosofis Pendidikan Tinggi Hukum di Indonesia, di mana Letaknya Hukum Islam?” makalah, dipresentasikan pada Seminar Integrasi Hukum Islam ke dalam Kurikulum Fakultas Hukum Universitas Muhammadiyah, Jakarta, 1995, h. 12.

¹⁴Bustanul Arifin, *Pelebagaan Hukum Islam di Indonesia: Akar, Sejarah, Hambatan, dan Prospeknya*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h. 35.

¹⁵Ahmad Rafiq, *Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995), h. 25.

¹⁶A. Wasit Aulawi, “Sejarah Perkembangan Hukum Islam”, dalam Amrullah Ahmad (eds), *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional: Mengenang 65 Tahun Prof Dr. H. Bustanul Arifin, S.H.*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h. 56.

hukum Adat yang menjadi penentu bagi berlaku atau tidaknya hukum Islam.¹⁷ Dalam pandangan tokoh-tokoh Muslim, teori ini dianggap sangat merugikan dan telah menjadi biang pemicu kekacauan hukum dengan melahirkan trikotomi hukum (Islam, Adat, and Barat).¹⁸

Semenjak kemunculannya, dan lebih lagi pada zaman kemerdekaan, teori *Receptie* ini sangat menghantui para ahli hukum Indonesia. Profesor Hazairin misalnya, menyebut teori ini sebagai teori *iblis*.¹⁹ Kemudian beliau mengeluarkan teori baru yang dikenal dengan teori *Receptie a Contrario* yang dikenal juga dengan teori *Exit*. Menurut teori ini, semenjak kemerdekaan, semua hukum yang datang dari kolonial Belanda tidak berlaku lagi, dan kembali kepada hukum yang berlaku di Indonesia. Teori ini bertujuan mengubur dan membuang jauh-jauh teori *Receptie* dari bumi Nusantara.²⁰ Menurutnya juga, hukum yang ada sekarang tinggal hukum Islam dan Adat, karena hukum Barat (kolonial) sudah terkubur, dan walaupun masih dianggap ada oleh sebagian kalangan, adanya itu sama dengan tidak adanya. Sedangkan hukum Adat itu sendiri baru akan berlaku apabila tidak bertentangan dengan hukum Islam.²¹

E. Doktrin Sosio-religius dalam Ranah Publik Lokal

Untuk memahami fenomena ajaran agama, maka secara kontekstual, teori fungsional dan struktural dalam sosio-kultural, akan menjadi sesuatu yang signifikan dalam membantu upaya tersebut. Menurut teori fungsional, antara agama dan fungsinya dapat diasumsikan memiliki relevansi dialektika yang diaplikasikan melalui ibadah (ritual).²² Pada dasarnya, fungsi agama secara fundamental diarahkan kepada hal-hal yang supranatural. Partisipan yang terlibat dalam sebuah ritual dapat melihat kemajemukan agama sebagai sarana meningkatkan hubungan spiritualnya dengan Tuhan. Kebutuhan spiritual merupakan sesuatu yang alamiah bagi manusia.

¹⁷Ahmad Rafiq, *Hukum Islam*, h. 16-17.

¹⁸Bustanul Arifin, *Pelebagaan*, h. 35.

¹⁹Hazairin, *Tujuh Serangkai tentang Hukum*, (Jakarta: Bina Aksara, 1985), h. 32.

²⁰Rachmat Djatmika, "Sosialisasi Hukum Islam di Indonesia", dalam Abdurrahman Wahid (eds), *Kontribusi Pemikiran Islam di Indonesia*, (Bandung: Rosdakarya, 1991), h. 232.

²¹Ahmad Rafiq, *Hukum Islam*, h. 20.

²²Penjelasan lebih lanjut mengenai hal tersebut dapat dilihat dalam Bronislaw Malinowski, *Magis, Science and Religion*, (New York: Anchor Book, 1959), h. 36-46.

Setiap ritual dalam agama, menurut teori ini, memiliki signifikansi teologis, baik dari dimensi sosial maupun psikologis. Dalam aspek teologis ini, tidak akan bisa dihindari penampakan simbol-simbol struktural sebagai bahasa maknawi, yang pemaknaannya sangat bergantung kepada kualitas dan arah performa ritual maupun keadaan internal partisipan dari ritual yang bersangkutan. Sebuah ritual, dalam konteks sosiologis, merupakan manifestasi dari perekat solidaritas sosial atau alat memperkuat solidaritas sosial (meminjam istilah Durkheim) melalui performa dan pengabdian.²³ Dalam masyarakat plural seperti Indonesia, khususnya Jawa, perekat solidaritas sosial yang ampuh adalah melalui upacara ritual, seperti *tahlilan*, *istighāthah akbar*, *tablīgh akbar* dan sebagainya.²⁴

Asumsi seperti itu memang sudah diakui sendiri oleh kaum fungsionalis, terutama James Peacock, Clifford Geertz, Robert W. Hefner dan Koentjaraningrat. Dengan demikian, teori fungsional memandang fungsi agama dalam konteks yang lebih luas, baik dalam konteks spiritual maupun eksistensi kemanusiaan. Ia dapat dipahami sebagai sebuah jawaban atas pertanyaan mengapa agama itu ada atau diadakan, atau mengapa manusia itu membutuhkan agama.

Menurut teori struktural, agama diasumsikan memiliki relevansi struktural dengan mitos-mitos lokal tertentu. Di mata kaum strukturalis, agama dan mitos memiliki hubungan resiprokal. Mitos eksis pada tataran konsepsi, sementara agama eksis pada tataran aksi atau dalam istilah Levi-Strauss disebut *homology*.²⁵ Strukturalisme memandang sebuah ritual dalam agama sebagai bagian dari sebuah *logical order* dalam bangunan struktur sosial, ia mengikuti struktur formal dari sebuah struktur tertutup. Akan lebih jelas lagi jika perspektif teori ini dijelaskan dengan teori *model of* dan *model for*-nya Geertz.²⁶ Bagi Levi-Strauss,

²³Lihat Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, (New York: The Free Press, 1995), h. 344.

²⁴Lihat James Peacock, *Rites and Modernization: Symbolic and Social Aspect of Indonesian Proletarian Drama*, (Chicago: University of Chicago Press, 1968), h. 226; Tulisannya juga, *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam*, (Berkeley: Los Angeles, London: University of California Press, 1978), h. 81; Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture*, (New York: Basic Books, 1973), h. 164; Robert W. Hefner, *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*, (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985), h. 54-56; dan Koentjaraningrat, *Javanese Culture*, (Oxford and New York: Oxford University Press, 1985), h. 147.

²⁵Lihat Claude Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, (New York: Basic Books, 1963), h. 232-233.

²⁶Lihat Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System," dalam Clifford Geertz, *The Interpretation*, h. 87-125.

mitos dan ritual bisa saling berganti posisi satu sama lainnya, sementara Geertz memandang mitos sebagai wujud dari *model of* sebuah ritual dan ritual sendiri menjadi *model for*-nya mitos.

Pada tataran praksis, fenomena Kenduren atau *tahlilan* merupakan gambaran kongkret untuk memperkuat aplikasi dari teori di atas yang mengasumsikan terdapatnya relevansi struktural antara *kenduren* atau *tahlilan* dengan mitos-mitos lokal tertentu, sehingga menjadi bagian integral dari kebudayaan Islam Jawa yang lebih banyak segi-segi persamaannya dengan Islam India.²⁷

Realitas di atas, menurut A. Bekki, mencerminkan budaya lokal, khususnya Jawa, yang sinkretis. Sinkretisme terlihat begitu jelas dalam kehidupan beragama di Jawa. Hal ini mungkin akibat sikap lentur orang Jawa terhadap agama dari luar. Meskipun kepercayaan Animisme sudah mengakar sejak dahulu kala, orang Jawa berturut-turut menerima agama Hindu, Budha, Islam, dan Kristen, yang kemudian “dinaturalkan” atau “dijawakan” semuanya. Bahwa sudah terjadi Jawanisasi terhadap hal tersebut dapat dibuktikan dengan adanya penduduk kalangan Jawa yang Muslim, mencapai 90 %, namun lebih separuh dari mereka yang termasuk dalam kategori “wong abangan” (dalam pemetaan Geertz), yang masih menganut kepercayaan tradisional dengan dibungkus atau diselimuti Islam. Praktek atau ritual slametan dan kenduren mungkin dapat mengapresiasi pengalaman agama dari pengalaman kalangan Jawa (lokal).²⁸

Dengan demikian dapat dikatakan, pengaruh Islam di tanah Jawa tidaklah terlalu besar. Agama Islam, barangkali, hanya menyentuh kulit luar budaya lokal (Jawa) yang sudah terlebih dahulu berasimilasi dengan kepercayaan Animisme, ajaran Hindu, dan Budha yang telah mengakar kuat. Akibatnya, Islam menurut Geertz, tidak bergerak ke wilayah baru, melainkan ke salah satu (wilayah) bentukan politik, estetika, etika, dan sosial terbesar di Asia, yakni kerajaan Jawa Hindu-Budha, yang walaupun pada masa itu mulai melemah, namun pengaruh kepercayaannya tetap mengakar kuat di kalangan masyarakat Nusantara, khususnya di Jawa.²⁹

²⁷Lihat penjelasan lebih lanjut dalam Woodward, “The Garebeg Malud in Yogyakarta: Veneration of the Prophet as Imperial Ritual,” dalam *Journal of Ritual Studies* 5: 1, (Winter: 1991), h. 109-132.

²⁸A. Bekki, “Socio Cultural Changes in a Traditional Javanese Village” dalam Institute of Asian Studies, *Life in Indonesian Village*, (Tokyo: Rikko ‘St. Pauls’ University, 1975), h. 20.

²⁹Clifford Geertz, *Islam Observed*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1975), h. 11.

Dari pemahaman ini, menurut Geertz pula, dapat dikatakan bahwa Islam, di tanah Jawa, tidaklah menancapkan dan menata bangunan peradaban, melainkan (hanya) menyelaraskan yang sudah ada. Melalui proses asimilasi secara panjang dan damai, Islam secara perlahan tapi pasti berhasil membentuk kantong-kantong masyarakat saudagar di sejumlah kota dan di kalangan petani kaya. Komunitas Muslim ini tidak bisa melepaskan diri dari sikap sinkretisme yang menekankan pada aspek budaya Islam. Proses asimilasi yang panjang ini menghasilkan masyarakat Jawa kontemporer dengan sejumlah kelompok sosio-religiusnya yang sedikit rumit, yang dipetakan ke dalam kaum kuslim abangan, santri, dan priyayi.³⁰

Akan tetapi, Bachtiar memberikan pengamatan yang berbeda dengan Geertz, bahwa masyarakat Jawa merupakan masyarakat yang kompleks. Kompleksitas tersebut, pada setiap kedudukan, akan memaksanya untuk menunjukkan model perilaku tertentu yang tidak melulu merefleksikan aktivitas agama. Ia menilai bahwa semua ini bukanlah refleksi sinkretisme agama, melainkan lebih merupakan peran sosial. Lebih jauh, bahkan ia menilai bahwa Geertz telah menafsirkan makna abangan, santri, priyayi tidak seperti halnya orang Jawa menggunakan istilah tersebut. Geertz, dalam hal ini, telah keliru mengumpulkan sikap agamis (agangan-santri) dan strata sosial (priyayi-wong cilik) dalam satu kelompok. Dengan demikian, sangatlah sulit untuk menerima pemikiran Geertz.³¹

F. Pemahaman Sosial-Politik Islam

Da'wah Islam juga akan melahirkan pemahaman dan perkembangan sosio-politik. Ajaran Islam tidak bisa dipisahkan dari sosio-politik. Untuk mengidentifikasi perkembangan pemahaman sosial-politik di era modern, khususnya mengenai *siyasa* atau seni menata kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara, maka ada beberapa faktor yang harus diperhatikan yang dapat

³⁰Kaum abangan adalah mereka yang masih menitikberatkan pada unsur animistik dari keseluruhan sinkretisme Jawa dan berkaitan erat dengan elemen petani. Kalangan santri, mereka yang menekankan pada unsur sinkretisme Islami dan umumnya berkaitan erat dengan elemen pedagang dan elemen petani tertentu. Sedangkan priyayi, mereka yang menitikberatkan pada unsur Hinduisme dan berkaitan erat dengan elemen-elemen birokrat. Clifford Geertz, *The Religion of Java*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1976), h. 6.

³¹H.W. Bachtiar, "The Religion of Java: A Commentary," dalam *Madjalah Ilmu-ilmu Sastra Indonesia*, Edisi V, No. 1, 1963, h. 25.

melatarbelakangi hal tersebut. Yaitu, semangat puritanisme (pemurnian ajaran Islam), pandangan bahwa Islam adalah *rahmatan li 'l-ālamīn* yang harus diimplementasikan secara konkret dalam realitas kehidupan, khususnya di bidang iptek, pandangan terhadap sistem kemasyarakatan yang diidealisasikan sebagai *ummatan wāhidah*, dan sikap (ingin) membendung —untuk tidak mengatakan menentang— penetrasi budaya Barat dan menunjukkan keunggulan Islam terhadap ideologi-ideologi lainnya, misalnya sekularisme, sosialisme, kapitalisme, hedonisme, dan lain-lain. Sikap yang seperti ini biasanya dipegangi oleh kalangan Fundamentalisme yang tersebar di seluruh negeri yang berpenduduk —walaupun hanya sebagian, mayoritas maupun minoritas— Muslim. Kecenderungan yang mereka pilih untuk tatanan sosial-politik dalam rangka mengakomodir tuntutan di atas adalah dengan memberlakukan sistem khilafah di negara-negara Islam.

Perkembangan pemahaman sosial-politik keagamaan berkaitan erat dengan kualitas wawasan keagamaan yang kita miliki dan masukan (*in put*) yang diterima dari berbagai sumber belajar dan dari berbagai dakwah, baik dari dalam (kalangan sendiri, kaum Muslim) maupun luar (kalangan non-Muslim). Sejauh ini, dapat dikatakan bahwa alur utama (*main stream*) pemahaman tersebut masih belum menampakkan bentuknya yang jelas, atau dengan kata lain mereka masih berada dalam proses pencarian bentuk pemahaman. Oleh karena itu, terdapat kesulitan mengidentifikasi dan mengkategorisasikan pemahaman sosial-politik keagamaan kekinian yang berkembang. Namun demikian, terdapat berbagai gejala pemahaman yang dapat diamati, sehingga muncul indikasi yang mengisyaratkan polarisasi pemahaman keagamaan mereka. Di satu sisi terdapat pemahaman yang bersifat eksklusif dan pesimistik, sementara di sisi lain ada pola pemahaman yang bersifat inklusif dan terbuka. Kalangan Muslim yang cenderung pada pola pemahaman pertama, sebagaimana telah dicontohkan, terkesan lebih tertutup dan kaku, sedangkan kecenderungan pada pola pemahaman kedua lebih bersikap toleran.

Pola pemahaman yang eksklusif kurang menyadari bahwa dinamika kehidupan tercermin dari pluralitas yang melingkupi dunia kita. Mereka menyikapi lain. Dalam kondisi yang seperti itu, pluralitas akan menjadi sangat riskan dan acap kali menjadi momok yang amat menakutkan —bahkan melebihi ketakutan terhadap monster— bila diperhadapkan kepada pandangan eksklusif.

Hal tersebut akan memberikan dampak yang serius terhadap perkembangan wacana intelektual, lebih spesifik lagi dalam pemikiran keislaman.

Pada saat pola pemikiran menjadi tunggal dan tidak memberikan tempat pada pola pemikiran lain, maka sudah barang tentu akan menciptakan pemikiran eksklusif. Sebagai konsekuensi logisnya adalah munculnya slogan bahwa "Islam" adalah satu-satunya solusi, serta dengan serta merta mengesampingkan pemikiran orang atau kelompok lain yang tidak se-ide. Slogan semacam itu, menurut Khalil 'Abd al-Karīm, pada satu sisi merupakan salah satu metode mengetengahkan solusi antisipatif, namun pada sisi lain mengandung muatan eksklusif terhadap pemikiran-pemikiran lain.³²

Pada saat yang bersamaan, maka tidak bisa dihindari hilangnya objektivitas pemikiran. Pada waktu Barat dipandang dengan sebelah mata, hanya sebagai sarang imperialis, maka secara otomatis akan melahirkan persepsi *negative thinking* terhadap "seluruh" produk pemikiran Barat. *Trend* pemikiran yang muncul di Barat akan sulit diterima, yang seakan-akan ada *tabir* pemisah antara Islam dan Barat yang disakralkan, sehingga *trend* pemikiran seperti Hak Asasi Manusia, demokrasi, *civil society*, dan lain-lain masih dianggap "kafir". Riskannya pula, jika *trend* semacam itu didakwahkan atau dihembuskan oleh kalangan intelektual Muslim, mereka itu dicapnya sebagai agen Barat yang tidak bertanggungjawab. Pandangan negatif dan sinis semacam itu, menurut penilaian Muhammad Imarah, tidak kalah daya destruktifnya jika dibandingkan dengan tesis Samuel Huntington, yang menyodorkan tema-tema bombastis bagi dominasi dunia Barat terhadap dunia Islam.³³

Pada tahapan berikutnya, yang merupakan tahapan penghujung dari taburan benih pandangan sebelah mata, maka kita akan menuai pandangan-pandangan picik, di mana sebuah pemikiran tidak lagi dilihat dari aspek nilai dasar dan esensinya, melainkan lebih mengedepankan doktrin. Pencerahan yang semula menjadi juru kunci bagi pemberdayaan manusia atau masyarakat setelah menerima dakwah, di manapun berada, cenderung ditolak karena berlabelkan Barat atau dianggap tercerabut dari muatan spiritualitas. Selain itu, istilah sekularisme menjadi makanan empuk bagi para intelektual haluan kanan untuk

³² Lihat Khalil 'Abd al-Karīm, *Min Āfat al-Fikr al-'Arabī al-Islāmī al-Mu'āṣir: Dirāṣah Naqdiyyah*, dalam *Jurnal al-Qadāyā Fikriyah*, vol. 15-16, Juni-Juli, 1996, h. 259.

³³ Lihat komentar Muhammad Imarah dalam bukunya, *Al-Islām bain Tanwīr wa al-Tazwīr*, (Kairo: Dar al-Syurūq, 1995), h. 5-9.

terus memojokkan *trend* pemikiran yang dianggapnya ala Barat, bahwa sekularisme telah memisahkan antara agama dan negara atau antara agama dan dunia.³⁴

Pola pemahaman sosial-politik keagamaan yang inklusif, terbuka dan toleran dalam memberikan jawaban terhadap perkembangan kehidupan modern yang ditandai antara lain oleh dominasi iptek dan akselerasi arus informasi, kalangan Muslim pada umumnya menanggapi hal tersebut dengan sikap terbuka dan optimis, karena mereka yakin bahwa ajaran Islam yang disampaikan mampu mengakomodir hal-hal tersebut dan bahkan memberikan pemecahan terhadap umat Islam kini dan nanti. Nuansa *positive thinking* terhadap Barat sudah diperlihatkan oleh tokoh-tokoh reformis Muslim pada ujung abad ke-19 dan awal abad ke-20, seperti Sayyid Ahmad Khan.³⁵ Menurutnya, kebodohan adalah biang dari segala kejelekan, yang selama ini menghantui umat Islam. Oleh karena itu, untuk bisa maju, umat Islam harus berilmu dan terbuka. Dalam hal ini, diperlukan adanya transformasi pemikiran dan cara pandang yang diterapkan di Barat, yakni dengan cara mengadopsi sistem pendidikan dan perspektif pemikiran yang berlangsung di Eropa.³⁶ Barat mampu bangkit dari ketertinggalan dan kebodohannya karena mereka mampu menguasai Iptek. Kebangkitan dan kemajuan Barat, harus dijadikan sebagai cermin menempa diri, sehingga mampu bangkit dan maju seperti mereka.

Mereka tidak lagi mempersoalkan apakah sebuah negara itu harus berbentuk khilafah atau bukan. Masih banyak problem yang jauh lebih penting dari hal-hal tersebut. Yang lebih signifikan, menurut mereka, adalah bagaimana roda pemerintahan bisa berjalan dengan baik, bagaimana amanah yang dipikul oleh pemimpin-pemimpin yang terpilih dapat terlaksana, bagaimana kehidupan

³⁴Muhammad Imarah, *Al-Islām bain Tanwīr wa al-Tazwīr*, h. 34-95.

³⁵Kisah hidup dan Kiprahnya bagi kemajuan Islam dan India dapat dilihat dalam H. A. Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam Modern di India dan Pakistan*, (Bandung: Mizan, 1993), h. 75; J.M.S. Baljon, Jr., "Ahmad Khan", dalam Bernard Lewis et. al (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, New edition, vol. I, (Leiden, Netherland: E.J. Brill, 1965), h. 187; H.A.R. Gibb dan J.H. Kreamers, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, (Leiden, Netherland: E.J. Brill, 1965), h. 24; Wilfred Cantwell Smith, *Modern Islam in India: A Social Analysis*, (India: Asha Publication, t.th.), h. 9; Khalil 'Abd al-Hamid 'Abd al-'Ali, *Jawānib al-Turas al-Hind al-Islāmī al-Hadis*, (Mesir: Maktabah al-Ma'arif al-Hadisah, 1979), h. 195; dan H. Lammens, S.J., *Islam Beliefs and Institutions*, translated from French version by Sir E. Denison Ross, edisi II, (New Delhi, India: Oriental Books Reprint Corporation, 1979), h. 209.

³⁶Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1986), h. 60.

rakyat dapat berjalan dengan aman, damai, tenteram, sejahtera dan makmur. Demikian juga, bagaimana supremasi hukum bisa ditegakkan, sehingga kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara bisa berjalan dengan efektif, berada dalam kehidupan yang adil, makmur dan sentosa, yang diridhai Allah.

Dalam pandangan mereka, bukan hal yang teramat urgen, tentang siapa yang harus memimpin, apakah pria atau wanita. Bahkan lebih dari itu, apakah yang memimpin itu Muslim atau non-Muslim, sama saja. Yang lebih penting, mereka memiliki integritas keilmuan yang memadai, kapabilitas kepemimpinannya tidak diragukan, bisa mengemban amanah, berlaku adil dan berpihak pada rakyat.

Oleh karena itu, dalam menyikapi multikulturalisme dan akulturasi budaya, analisis yang digunakan haruslah berdasarkan perspektif sejarah masuk dan berkembangnya Islam di Indonesia. Karena dalam proses Islamisasi di Indonesia tidak berjalan satu arah, tetapi banyak arah atau melalui berbagai macam pintu. Pintu-pintu itu, misalnya melalui kesenian, pewayangan, perkawinan, pendidikan, perdagangan, aliran kebatinan, mistisisme, tasawuf, dan berbagai pagelaran budaya lainnya dari masyarakat yang multikultural ini. Ini semua menyebabkan terjadinya kontak budaya, yang sulit dihindari unsur-unsur budaya lokal masuk dalam proses Islamisasi di Indonesia. Perkembangan Islam di Indonesia sulit, bahkan tidak bisa dipisahkan dengan unsur-unsur budaya yang sudah terlebih dahulu berkembang.

G. Kesimpulan

Multikulturalisme merupakan suatu keniscayaan dalam sebuah negara yang kaya akan budaya. Di tengah-tengah arus multikulturalisme itulah tidak bisa dihindari adanya akulturasi budaya lokal dengan budaya-budaya atau ajaran yang datang dan masuk ke ranah lokal. Tidak terkecuali dengan datangnya Islam ke Indonesia, kehadirannya yang dibawa dan didakwahkan oleh para penyebar Islam, mengharuskan adanya perpaduan dengan nilai-nilai budaya lokal, agar ajaran Islam dapat diterima, sehingga terjadilah akulturasi ajaran Islam dengan budaya lokal, yang mana keduanya saling melengkapi dan menyempurnakan, dan pada akhirnya memunculkan pemahaman baru pula.

Terdapat polarisasi pemahaman tentang Islam yang diserukan oleh para pendakwah ke seluruh penjuru tanah air ini, yang pada akhirnya akan menampilkan serial wajah Islam. Ada Islam tekstual yang diperhadapkan dengan Islam kontekstual, dan Islam Ideal yang diperhadapkan dengan Islam lokal.

Sedangkan pisau analisis yang melahirkan pemetaan tersebut adalah tekstual dan kontekstual serta struktural-fungsional. Sedangkan pola pemahaman dan pola sikap yang sering diperhadapkan adalah pola yang inklusif dan eksklusif.[w]

BIBLIOGRAFI

- Ali, A. Mukti, *Alam Pikiran Islam Modern di India dan Pakistan*, Bandung: Mizan, 1993.
- Arief, Syamsuddin, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, t.t: tp., 2008.
- Arifin, Bustanul, *Pelebagaan Hukum Islam di Indonesia: Akar, Sejarah, Hambatan, dan Prospeknya*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Aulawi, A. Wasit, "Sejarah Perkembangan Hukum Islam", dalam Amrullah Ahmad (ed.), *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional: Mengenang 65 Tahun Prof Dr. H. Bustanul Arifin, S.H.*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Bachtiar, H.W., "The religion of Java: A Commentary," dalam *Madjalah Ilmu-ilmu Sastra Indonesia*, Edisi V, No. 1, 1963.
- Bekki, A., "Socio Cultural Changes in a Traditional Javanese Village" dalam *Institute of Asian Studies, Life in Indonesian Village*, Tokyo: Rikko 'St. Pauls' University, 1975.
- Bown, John R., "On Scriptural Essentialism and Ritual Variation: Muslim Sacrifice in Sumatera and Marocco," *American Ethnologist*, Vol, 19, No. 4, November 1992.
- Bown, John R., *Muslims Through Discourse*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993.
- Denny, Frederick M., "Islamic Ritual, Perspectives and Theories," dalam Richard Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson: The University of Arizona Press, 1985.
- Djatmika, Rachmat, "Sosialisasi Hukum Islam di Indonesia", dalam Abdurrahman Wahid *et.al*, *Kontribusi Pemikiran Islam di Indonesia*, Bandung: Rosdakarya, 1991.
- Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of Religious Life*, New York: The Free Press, 1995.
- Eickelman, D., "The Study of Islam in Local Contexts," dalam *Contributions to Asian Studies* edisi 17, tahun 1982.
- Geertz, Clifford, "Ritual and Social Change: A Javanese Example," dalam *American Anthropologist*, Vol. 59, No. 1, Februari 1957.

- Geertz, Clifford, *The Religion of Java*, London: The Free Press of Glencoe, 1960.
- Geertz, Clifford, *Islam Observed*, Chicago: The University of Chicago Press, 1975.
- Geertz, Clifford, *The Interpretation of Culture*, New York: Basic Books, 1973.
- Geertz, Clifford, *The Religion of Java*, Chicago: The University of Chicago Press, 1976.
- Gibb, H.A.R. dan J.H. Kreamers, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden, Netherland: E.J. Brill, 1965.
- Hazairin, *Tujuh Serangkai tentang Hukum*, Jakarta: Bina Aksara, 1985.
- Hefner, Robert W., *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 198.
- Imarah, Muhammad, *Al-Islām bain Tanwīr wa 'l-Tazwīr*, Kairo: Dar al-Shurūq, 1995.
- Istijanto, "Dasar Filosofis Pendidikan Tinggi Hukum di Indonesia, di mana Letaknya Hukum Islam?" *makalah* disampaikan pada Seminar Integrasi Hukum Islam ke dalam Kurikulum Fakultas Hukum Universitas Muhammadiyah, Jakarta, 1995.
- J.M.S. Baljon, Jr., "Ahmad Khan", dalam Bernard Lewis et. al (ed.), *The Encyclopaedia of Islam*, New edition, vol. I, Leiden, Netherland: E.J. Brill, 1965.
- Jurjaniy, Al-Syarif 'Aliy Muhammad al-, *Kitab al-Ta'rifat*, Jeddah: al-Haramayn, t.th.
- Khalil 'Abd al-Hamid 'Abd al-'Ali, *Jawānib al-Turāth al-Hind al-Islāmī al-Ḥadīth*, Mesir: Maktabah al-Ma'arif al-Hadisah, 1979.
- Khalīl 'Abd al-Karīm, *Min Āfat al-Fikr al-'Arabī al-Islāmī al-Mu'āṣir*: Dirāsah Naqdiyah, dalam Jurnal al-Qadāyā Fikriyah, vol. 15-16, Juni-Juli, 1996.
- Kling, Zainal, "Social Structure: The Practices of Malay Religiosity," dalam Moh. Taib Osman (ed.), *Islamic Civilization in The Malay World*, Kuala Lumpur dan Istanbul: Dewan bahasa dan Pustaka dan The Research Centre for Islamic History, Art and Culture, 1997.
- Koentjaraningrat, *Javanese Culture*, Oxford and New York: Oxford University Press, 1985.
- Malinowski, Bronislaw, *Magic, Science and Religion*, New York: Anchor Book, 1959.
- Martin, Richard, "Islamic Textuality in Light of Poststructuralist Criticism," dalam *A Way Prepared: Essays on Islamic Culture in Honor of Richard Bayly Winder*, New York: New York University Press, 1988.

- Natsir, Mohammad, *Fiqhud Da'wah, Jejak Risalah dan Dasar-dasar Dakwah*, Jakarta: Media Dakwah, 2003.
- Peacock, James, *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam*, Berkeley: Los Angeles, London: University of California Press, 1978.
- Peacock, James, *Rites and Modernization: Symbolic and Social Aspect of Indonesian Proletarian Drama*, Chicago: University of Chicago Press, 1968.
- Rafiq, Ahmad, *Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995.
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1986.
- Rongers, Everett M. dan Thomas M. Steinfatt, *Intercultural Communication*, Illinois: Waveland Press, Inc., 1999.
- S,J, H. Lammens, *Islam Beliefs and Institutions*, terj Sir E. Denison Ross, New Delhi, India: Oriental Books Reprint Corporation, 1979.
- Smith, Wilfred Cantwel, *Modern Islam in India: A Social Analysis*, India: Asha Publication, t.th..
- Strauss, Claude Levi-, *Structural Anthropology*, New York: Basic Books, 1963.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1990
- Woodward, Mark R, "The Garebeg Malud in Yogyakarta: Veneration of the Prophet as Imperial Ritual," dalam *Journal of Ritual Studies*, Vol. 5, No. 1, 1991.
- Woodward, Mark R, "The Slametan: Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam," dalam *Jurnal History of Religion*, Vol. 28.
- Woodward, Mark R, *Islam in Java, Normative Piety and Mysticism in the Sultanate Yogyakarta*, Tucson: The University of Arizona Press, 1989.