

# **PRAKTEK KEAGAMAAN POPULAR DAN ARABISASI UNGKAPAN (Diskursus Kajian Islamic Studies Terhadap Ritus Popular Dalam Islam)**

*Ahmadi*

[ahmadi@inismupacitan.ac.id](mailto:ahmadi@inismupacitan.ac.id)

*Institut Islam Studies Muhammadiyah Pacitan*

*Rizal Al Hamid*

[rizal.alhamid@uin-suka.ac.id](mailto:rizal.alhamid@uin-suka.ac.id)

*UIN Sunan Kalijaga*

## **Abstracts**

In responding to popular religious practices, some Muslims are accepting and some others reject them. The tendency to reject popular religious practices gave rise to religious purification movements and their followers are referred to as puritan Islam. The argument that is used as an excuse in an effort to reject popular religious practices is bid'ah. Among the figures who used the concept of bid'ah to highlight popular religious practice were Ibn Taymiyah (d. 1328) and Muhammad bin 'Abd al-Wahhab (d. 1791). This study seeks to present the views of the two figures above. By using the literature study approach, the results of this study indicate that according to them both, popular religious practice is included in the category of heresy because it never existed in the early days of Islam and was not found in the Koran and Hadith, but is a legacy of religious teachings before Islam.

**Keyword:** Popular Religious, Islamic Studies, Islamic Popular Rites

## **Abstrak**

Dalam menyikapi praktik keagamaan populer, sebagian umat Islam bersikap menerima dan sebagian yang lain menolaknya. Kecenderungan untuk menolak praktik keagamaan populer memunculkan gerakan purifikasi agama dan pengikutnya disebut

dengan istilah Islam puritan. Argumentasi yang dijadikan alasan dalam upaya melakukan penolakan terhadap praktik keagamaan populer adalah *bid'ah*. Di antara tokoh yang menggunakan konsep *bid'ah* untuk menyoroti praktik keagamaan populer adalah Ibn Taymiyah (w. 1328) dan Muhammad bin 'Abd al-Wahhab (w. 1791). Penelitian ini berupaya untuk menghadirkan pandangan kedua tokoh di atas. Dengan menggunakan pendekatan studi kepustakaan, hasil penelitian ini menunjukkan bahwasannya menurut mereka berdua, praktik keagamaan populer termasuk dalam kategori *bid'ah* karena tidak pernah ada pada masa awal Islam dan tidak didapatkan dalam al-Qur'an dan Hadith, tetapi merupakan warisan dari ajaran agama sebelum Islam.

***Keyword: Keagamaan Populer, Islamic Studies, Ritus Populer Islam***

## PENDAHULUAN

Setelah Nabi Muhammad Saw. wafat dan Islam mulai melakukan kontak dengan dunia luar, ajaran Islam kemudian ditafsirkan oleh pemeluknya secara berbeda akibat perbedaan kehidupan sosialnya.<sup>1</sup> Penafsiran yang berbeda itu melahirkan keragaman pemahaman di bidang fiqih dan teologi, terutama terkait dengan persoalan yang belum pernah muncul pada masa Nabi Muhammad Saw. di antaranya tentang praktik keagamaan yang biasa disebut dengan istilah Islam populer. Perdebatan ulama dalam menyikapi praktik keagamaan populer kemudian menjadi salah satu tema dalam studi Islam.<sup>2</sup>

Banyak penelitian tentang praktik keagamaan populer dalam masyarakat Islam yang telah dilakukan. Para peneliti dalam menyebut praktik keagamaan populer itu sangat beragam. Jika disimpulkan adalah sebagai berikut; Islam lokal (*local Islam*) lawan dari Islam universal (*universal Islam*),<sup>3</sup> Islam praktis (*practical Islam*) lawan dari Islam tekstual (*textual Islam*),<sup>4</sup> Islam rakyat (*folk Islam*) lawan dari Islam ulama (*scholarly Islam*), Islam simbolik (*symbolic*

*Islam*) lawan dari Islam normatif (*normative Islam*), Islam populer (*popular Islam*) lawan dari Islam resmi (*official Islam*), tradisi kecil (*little tradition*) lawan dari tradisi besar (*great tradition*), Islam nyata (*lived Islam*) lawan dari Islam normatif (*normative Islam*).<sup>5</sup>

Dalam menyikapi praktik keagamaan populer, sebagian umat Islam bersikap menerima dan sebagian yang lain menolaknya karena diyakini bukan bagian dari ajaran Islam. Kecenderungan untuk menolak praktik keagamaan populer memunculkan gerakan purifikasi agama.<sup>6</sup> Di antara argumentasi yang dijadikan alasan dalam upaya melakukan penolakan terhadap praktik keagamaan populer adalah *bid'ah*<sup>7</sup>.

Di antara tokoh yang menggunakan konsep *bid'ah* untuk menolak praktik keagamaan populer adalah Ibn Taymiyah (w.1328 M). Dalam *Majmu' Fatawa*<sup>8</sup> dan *Iqtida' al-Sirat al-Mustaqim Mukhalafat Ashab al-Jahim*, Ibn Taymiyah menyebut beberapa praktik keagamaan populer yang termasuk dalam kategori *bid'ah*, yaitu peringatan maulid Nabi Muhammad Saw. dan kunjungan ke makam tokoh yang diyakini sebagai wali Allah. Menurutnya, praktik semacam itu tidak pernah ada pada masa awal Islam dan tidak didapatkan dalam al-Qur'an dan Hadits, tetapi merupakan warisan dari ajaran agama sebelum Islam.

Selain Ibn Taymiyah, ulama yang menolak tradisi maulid Nabi Muhammad Saw dan menyebutnya sebagai *bid'ah* adalah Ibn al-Hajj. Dalam kitabnya *al-Madkhal* ia mengemukakan peringatan maulid yang menurut pengamatannya selalu melibatkan aktifitas hiburan. Ibn al-Hajj (w.1864) menilai bahwa dengan memasukkan unsur hiburan ke dalam peringatan maulid, maka peringatan tersebut telah berubah fungsi dari media untuk mengagungkan Rasulullah Saw menjadi media untuk melakukan perbuatan maksiat.<sup>9</sup> Muhammad bin 'Abd al-Wahhab (w. 1791 M), pendiri paham Wahhabiyah di Najd (Saudi Arabia), yang juga mengemukakan keras praktik keagamaan populer, seperti praktik pemujaan terhadap makam tokoh suci. Respon itu dilakukan dengan menghancurkan makam Husayn (w. 680 M), cucu Nabi Muhammad Saw. di Irak

pada tahun 1801 M. Konsep *bid'ah* Ibn Taymiyah dan Muhammad bin 'Abd al-Wahhab itu kemudian menjadi inspirasi bagi beberapa gerakan purifikasi Islam di belahan bumi lainnya, termasuk di Indonesia.<sup>10</sup>

Meskipun mendapat serangan dari Ibn Taymiyah dan Muhammad bin 'Abd al-Wahhab, praktik keagamaan populer tetap semarak dilakukan oleh umat Islam di berbagai penjuru dunia. Maka kajian tentang praktik keagamaan populer menjadi menarik untuk dilakukan.

## PEMBAHASAN

### A. Beberapa Pendapat tentang Ritual Keagamaan

Ritual adalah serangkaian kegiatan yang dilaksanakan terutama untuk tujuan simbolis. Ritual dilaksanakan berdasarkan suatu agama atau bisa juga berdasarkan tradisi dari suatu komunitas tertentu. Kegiatan-kegiatan dalam ritual biasanya sudah diatur dan ditentukan, dan tidak dapat dilaksanakan secara sembarangan. Komunitas adalah sebuah kelompok sosial dari beberapa organisme yang berbagi lingkungan, umumnya memiliki ketertarikan dan habitat yang sama. Dalam komunitas manusia, individu-individu di dalamnya dapat memiliki maksud, kepercayaan, sumber daya, preferensi, kebutuhan, risiko dan sejumlah kondisi lain yang serupa. Komunitas berasal dari bahasa Latin *communitas* yang berarti "kesamaan", kemudian dapat diturunkan dari *communis* yang berarti "sama, publik, dibagi oleh semua atau banyak". Menurut Crow dan Allan, Komunitas dapat terbagi menjadi 3 komponen: 1. Berdasarkan Lokasi atau Tempat Wilayah atau tempat sebuah komunitas dapat dilihat sebagai tempat dimana sekumpulan orang mempunyai sesuatu yang sama secara geografis. 2. Berdasarkan Minat.<sup>11</sup>

Ibn Taymiyah (w. 1328 M), dalam *Iqtida' al-Sirat al-Mustaqim Mukhalafat shab al-Jahim*, mengemukakan beberapa bentuk praktik keagamaan yang berkembang dalam masyarakat Islam pada masanya, karena diyakini tidak memiliki legitimasi hukum dari al-Qur'an dan Hadits. Bentuk praktik keagamaan yang dimaksudkan

ada yang berhubungan dengan waktu dan ada yang berhubungan dengan tempat. Di antara yang berhubungan dengan waktu adalah penghormatan hari Kamis dan malam Jum'at pada bulan Rajab yang disebut dengan *al-Ragha'ib*, dan upacara peringatan Maulid Nabi Muhammad. Sementara yang berhubungan dengan tempat, di antaranya, adalah ziarah makam wali.<sup>12</sup> Menurut Ibn Taimiyah semua bentuk praktik keagamaan itu merupakan peninggalan tradisi agama sebelum Islam dan termasuk dalam kategori *bid'ah* yang dilarang oleh agama.

Praktik keagamaan yang berkembang di kalangan umat Islam dan diyakini tidak memiliki landasan normatif dari al-Qur'an maupun Hadits itu, oleh Waardenburg disebut dengan istilah Islam populer (*popular Islam*). Anti tesis dari Islam populer adalah Islam resmi (*official Islam*), suatu tradisi keagamaan yang diyakini memiliki landasan normatif dari al-Qur'an atau Hadits.

Konsepsi ini kemudian digunakan oleh Nur Syam dalam salah satu penelitiannya. Ia mengatakan, Islam *official* adalah tradisi keagamaan yang bersumber dari ajaran agama, sementara Islam *popular* adalah tradisi keagamaan yang tidak memiliki sumber asasi dari ajaran agama.<sup>13</sup>

Sementara itu Woodward menyebut Islam resmi (*official Islam*) yang dikemukakan oleh Waardenburg itu dengan istilah Islam normatif, yaitu Islam yang dibentuk oleh hukum Islam sebagaimana tertuang dalam al-Qur'an dan Hadits.<sup>14</sup> Peneliti lainnya, Gellner, menyebut Islam resmi dengan istilah Islam ulama (*scholarly Islam*) dan Islam populer dengan istilah Islam rakyat (*folk Islam*). Dengan istilah yang berbeda, Moller menggunakan istilah Islam normatif (*normative Islam*) untuk Islam resmi (*official Islam*) dan Islam nyata (*lived Islam*) untuk Islam populer (*popular Islam*).<sup>15</sup>

Redfield, yang menggunakan istilah tradisi besar (*great tradition*) dan tradisi kecil (*little tradition*) untuk menggambarkan perbedaan antara Islam resmi dan Islam populer, mengatakan bahwa tradisi besar dimiliki oleh sebagian kecil yang berpikir (*reflective few*), sementara tradisi kecil dimiliki oleh kebanyakan

yang tidak berpikir (*unreflective many*). Tradisi besar terdapat dalam institusi pendidikan, sementara tradisi kecil terdapat di wilayah pedesaan di antara orang buta huruf.

Jika disimpulkan, beberapa pandangan terkait dengan praktik keagamaan populer dalam masyarakat Islam adalah sebagai berikut; Islam populer (*popular Islam*) lawan dari Islam ofisial (*official Islam*), Islam rakyat (*folk Islam*) lawan dari Islam ulama (*scholarly Islam*), Islam nyata (*lived Islam*) lawan dari Islam normatif (*normative Islam*), tradisi kecil (*little tradition*) lawan dari tradisi besar (*great tradition*), Islam lokal (*local Islam*) lawan dari Islam universal (*universal Islam*), dan Islam praktis (*practical Islam*) lawan dari Islam tekstual (*textual Islam*).<sup>16</sup>

#### 1. Islam populer (*popular Islam*)

Islam populer adalah tradisi keagamaan yang dilakukan oleh masyarakat Muslim tetapi tidak memiliki landasan normatif hukum dari Islam. Sebaliknya, Islam ofisial adalah tradisi keagamaan yang dilakukan oleh masyarakat Muslim dan memiliki landasan normatif hukum dari Islam. Islam populer adalah cerminan dari pengalaman keagamaan masyarakat tradisional yang tinggal di pedesaan, sementara Islam ofisial tercermin dalam kehidupan para intelektual Islam yang cenderung berpikir formal dan legalistik, lebih berorientasi pada *Shari'ah*, berpikir rasional dan berpusat di perkotaan. Tradisi keagamaan populer akan semakin berkurang bahkan hilang sama-sekali jika terjadi modernisasi dalam masyarakat, pembangunan sekolah, peningkatan budaya baca dan tulis serta peningkatan pola hidup rasional.

Uraian tentang tradisi populer yang identik sebagai tradisi masyarakat pedesaan dapat ditemukan, di antaranya, dalam penelitian Mulkhan, yang menyebutkan bahwa meskipun Muhammadiyah telah dianut oleh para petani di pedesaan Jember, mereka tetap melakukan tradisi keagamaan yang dikategorikan oleh Muhammadiyah sebagai Islam sinkretis.<sup>17</sup>

Jika para peneliti di atas sepakat dengan definisi Islam populer dan Islam resmi, tidak demikian dengan landasan normatif Islam. Hingga saat ini belum ditemukan konsep ideal untuk landasan normatif Islam, karena masih dalam perdebatan di kalangan para ulama dan peneliti keagamaan.

Woodward, yang memunculkan konsep Islam normatif untuk praktik keagamaan yang berdasarkan pada sumber hukum Islam, mengatakan bahwa landasan normatif Islam adalah al-Qur'an, Sunnah dan *Shari'ah* (hukum Islam). Al-Qur'an adalah wahyu yang diterima oleh Nabi Muhammad Saw., sementara Sunnah yang biasa disebut dengan Hadits adalah tradisi-tradisi, ucapan-ucapan, praktik-praktik dan ritus-ritus yang tidak ada dalam al-Qur'an, tetapi jelas berasal dari Nabi Muhammad Saw. dan sahabat-sahabatnya, dan *Shari'ah* (hukum Islam) adalah kodifikasi dari seperangkat norma tingkah laku yang diambil dari al-Qur'an dan Sunnah. Menurut Woodward, al-Qur'an merupakan teks yang definitif, maknanya tidak bisa diperlawankan dan problem yang dihadapi ulama adalah bagaimana menentukan apa yang sesungguhnya dimaksudkan oleh al-Qur'an. Sebagai teks, terdapat subyek penafsiran yang multi dan berlawanan. Meskipun maknanya bisa disampaikan dalam bahasa lain (non-Arab), tetapi teks-teks itu sendiri tidak bisa diterjemahkan. Hanya Arab aslinya yang merupakan firman Allah Swt.<sup>18</sup>

Pendapat tentang kesulitan dalam menemukan pemahaman yang sempurna terhadap teks-teks al-Qur'an juga dikemukakan oleh al-Sha'rawi (w. 1999 M), salah seorang ulama dari Mesir. Ia mengatakan, memahami *Shari'ah* Islam melalui firman Allah yang ada dalam al-Qur'an dan Hadits sangatlah sulit dilakukan. Kesulitan itu terjadi karena al-Qur'an sebagai firman Allah tidak mampu ditafsirkan oleh umat Islam secara benar dan tepat, yang mampu hanyalah Nabi Muhammad Saw. Sementara Nabi Muhammad Saw. selaku pemilik Hadits dan sebagai tokoh kunci dalam menafsirkan al-Qur'an, kini telah

tiada. Banyak permasalahan dalam tubuh umat Islam menjadi tidak bisa terselesaikan secara tepat, termasuk yang terkait dengan praktik keagamaan. Semuanya menyandarkan pemikirannya kepada al-Qur'an dan Hadits Nabi Muhammad Saw. Oleh karena itu tidak ada seorang Muslim yang bisa menyatakan bahwa ia telah mengikuti *Shari'ah* Islam secara lengkap dan benar seperti yang dimaksudkan oleh al-Qur'an dan Hadits Nabi Muhammad Saw. Semua yang dilakukan oleh umat Islam hanyalah upaya subyektif manusia dalam memahami maksud ajaran Allah yang termuat dalam al-Qur'an dan Hadits.<sup>19</sup>

Istilah upaya subyektif manusia yang disebutkan oleh al-Sha'rawi dalam memahami al-Qur'an dan Hadits di atas, oleh Moller disebut sebagai rasionalisasi Islam. Menurut Moller, diantara bentuk dari rasionalisasi Islam adalah praktik keagamaan populer yang semarak dilakukan oleh masyarakat Muslim.<sup>20</sup> Dari hasil rasionalisasi ajaran Islam itu muncul beberapa elemen yang tidak didapatkan dasarnya dalam al-Qur'an dan Hadits pada suatu tradisi keagamaan, termasuk dalam beberapa praktik keagamaan yang diyakini sebagai Islam normatif.<sup>21</sup>

## 2. Islam oficial (*official Islam*)

Sementara itu, memunculkan konsep yang disebut Islam oficial, mengatakan bahwa landasan normatif Islam tidak terbatas pada yang tertuang secara eksplisit dalam al-Qur'an dan Hadits. Kata *official* berarti *lawful*, yang berarti secara hukum memiliki landasan normatif yang bisa dipertanggungjawabkan. Semua bentuk ketetapan yang merujuk pada al-Qur'an dan Hadits melalui penafsiran, termasuk di dalamnya *Ijma'* dan fatwa para ulama yang didasarkan pada al-Qur'an dan Hadits. Adat juga termasuk dalam *official Islam* jika memang telah disepakati oleh mayoritas umat Islam dan sudah diakui sebagai tradisi Islami, selama tidak bertentangan dengan ajaran Islam.

Pendapat serupa dikemukakan oleh 'Alawi al-Maliki, seorang ulama dari Makkah. Ia mengatakan bahwa landasan normatif Islam tidak terbatas pada yang tertulis secara eksplisit dalam teks al-Qur'an maupun Hadits , tetapi pendapat para ulama, jika merupakan hasil penafsiran dari teks-teks tersebut, juga merupakan landasan normatif Islam.<sup>22</sup>

Penulis sepakat dengan pendapat 'Alawi al-Maliki di atas, bahwa landasan normatif Islam adalah ayat-ayat al-Qur'an, teks-teks Hadits Nabi Muhammad Saw., pendapat para sahabat dan ulama serta hasil dari penafsiran terhadap teks al-Qur'an atau Hadits Nabi Saw. Dalam menjadikan Hadits sebagai landasan normatif Islam, ada perdebatan di kalangan ulama, yaitu terkait dengan Hadits Nabi Muhammad Saw. yang dinilai tidak valid atau lemah (*da'if*) dari sisi sanadnya. Sebagian umat Islam, di antaranya kalangan tradisionalis, menerima Hadits lemah (*da'if*) dari sisi sanad untuk dijadikan landasan normatif dari suatu tradisi keagamaan selama tidak bertentangan dengan al-Qur'an, sementara sebagian umat Islam lainnya, diantaranya *Ahl al-Hadits* , tidak menerimanya. Mereka (*Ahlul-Hadits*) tetap bersikeras dengan pernyataan bahwa riwayat-riwayat Hadits yang valid dan dapat dijadikan rujukan untuk suatu tradisi keagamaan adalah yang teruji dari sisi sanad dan matannya, sehingga suatu tradisi keagamaan yang merujuk pada Hadits Nabi, tetapi tidak teruji dari sisi sanad dan matannya diklaim sebagai *bid'ah*. Faktor inilah yang mendorong kalangan *Ahl al-Hadits* , seperti Muhammad bin 'Abd al-Wahhab (w. 1791 M), pendiri paham Wahhabiyah, dan beberapa tokoh pembaharu lainnya menyerang tradisi keagamaan yang dilakukan oleh kalangan tradisionalis.

Kritik *Ahl al-Hadits* terhadap tradisi keagamaan kalangan tradisionalis yang dianggap tidak merujuk pada Hadits Nabi yang teruji dari sisi sanadnya mendapat respon dari Thoha Hamim, seorang sarjana dari kalangan tradisionalis. Ia menyatakan bahwa menggunakan pendekatan matan dan

mengabaikan pendekatan sanad dalam melakukan kajian Hadits Nabi, tidak berarti kalangan tradisionalis melupakan aspek penting dari Hadits,<sup>23</sup> karena mereka juga mengkaji kitab *Sahih Bukhari* dan kitab *Sahih Muslim* serta kumpulan kitab Hadits lain yang lebih kecil di pesantren-pesantren, seperti *Bulugh al-Maram*, *Riyad al-Shalihin*, *Tanqih al-Qawwim*, *al-Arba'in al-Nawawiyah*, *al-Adhkar* dan lain sebagainya. Artinya, kalangan tradisionalis dengan pendidikan pesantrennya tidak mengabaikan sama sekali kajian tentang Hadits, meskipun terkesan terlalu mendalami kajian fiqih.

Karya-karya fiqih tersebut substansinya masih berdasarkan kepada Sunnah, karena pengetahuan yang benar mengenai Sunnah merupakan salah satu prasyarat bagi seorang ahli fiqih dalam melahirkan teks hukum. Dengan demikian, dalam pandangan Hamim, kalangan tradisionalis tetap komitmen terhadap Sunnah sebagai sumber legislasi setelah al-Qur'an. Penggunaan pendekatan matan dalam melakukan kajian suatu Hadits juga dikemukakan oleh Husayn Haykal, sarjana muslim dari Mesir. Menurutnya, ulama Hadits yang mengklasifikasi Hadits menjadi *sahih* (valid) dan *da'if* (lemah) yang selama ini berfokus pada sanad tidaklah cukup dijadikan sebagai standar baku. Haykal lebih memilih kesesuaian Hadits dengan al-Qur'an menjadi standar pilihannya, yang berarti lebih bersandar pada matan dari pada sanad.

Menurut Haykal, suatu riwayat yang diyakini dari Nabi, harus dikembalikan kepada al-Qur'an. Jika sesuai dengan al-Qur'an, maka riwayat itu benar dari Nabi, tetapi jika bertentangan, maka bukan dari Nabi. Dalam mengemukakan pendapatnya, Haykal merujuk pada pendapat Ibn Khaldun yang menyatakan bahwa suatu Hadits tidak dapat disebut valid jika bertentangan dengan ungkapan al-Qur'an meskipun ia teruji dari sisi sanadnya.

Jika melihat perdebatan yang terjadi di kalangan para sarjana Muslim dalam melakukan kajian Hadits, maka sangat

sulit untuk menemukan satu paradigma tunggal yang dapat digunakan untuk menghakimi suatu tradisi, mana yang *official* dan mana yang *popular*. Suatu tradisi yang diklaim oleh kalangan tradisionalis sebagai *official* dapat menjadi tidak sah dan termasuk dalam kategori *popular* dalam pandangan *Ahl al-Hadits*. Kasus semacam ini dapat dipahami karena secara normatif, kalangan tradisionalis merujuk pada beberapa Hadits Nabi untuk mencari legitimasi bagi pelaksanaan tradisinya, sementara beberapa Hadits itu oleh kalangan *Ahl al-Hadits* dianggap tidak valid karena tidak teruji dari sisi sanadnya.

Penulis sependapat dengan Moller yang mengkritisi penempatan tradisi Islam populer berlawanan dengan Islam ofisial,<sup>24</sup> karena penempatan semacam itu telah memberikan arti bahwa praktik keagamaan populer dalam masyarakat Islam bukan merupakan tradisi Islam. Kedua tradisi tersebut sebaiknya ditempatkan pada tingkat yang sama dengan sebutan apa saja tanpa mengkritisi yang lainnya, sehingga tidak ada yang dianggap paling Islami atau lebih dekat dengan Islam sejati. Alasan yang dapat penulis kemukakan adalah bahwa Islam populer merupakan wujud dari Islam yang dipahami dan dianut oleh rakyat di seluruh dunia Muslim, sehingga bentuknya menjadi beragam. Dalam beberapa kasus memang ditemukan data bahwa Islam populer dilakukan dengan memberikan makna Islam dalam unsur ibadah pra Islam, tetapi ada pula yang merupakan hasil interpretasi terhadap tradisi tekstual, kemudian dirumuskan dalam bentuk ibadah naratif, ritual dan sosial. Artinya, suatu tradisi keagamaan populer yang dilakukan dengan cara kedua itu dapat disebut dengan Islam ofisial (*official Islam*), karena hasil interpretasi terhadap teks-teks keagamaan merupakan bagian dari landasan normatif Islam.

Melihat perdebatan yang terjadi di atas, maka penulis sepakat dengan Adams yang menawarkan dua pendekatan untuk digunakan dalam melakukan kajian tradisi keagamaan. Dua pendekatan itu adalah pengalaman batin (*inward experience*)

dan perilaku eksternal (*outward behaviour*). *Inward experience* adalah dimensi batin dalam agama, suatu wilayah kesadaran, perasaan dan tanggung jawab yang bersifat personal atau tidak dapat dikomunikasikan. Area ini hanya dapat diakses secara parsial oleh seseorang dan sering tidak dapat diakses keseluruhannya. Sementara *outward behaviour* adalah manifestasi eksternal agama yang dapat diamati dan dikomunikasikan. Dua pendekatan yang ditawarkan oleh Adams ini oleh Streng disebut dengan istilah pengalaman obyektif (*objective experience*) untuk *outward behaviour* dan pengalaman subyektif (*subjective experience*) untuk *inward experience*. Menurutnya, hakekat agama terletak pada pengalaman keagamaan seseorang, sehingga agama dipahami secara berbeda oleh masing-masing pemeluknya sesuai dengan perasaan terdalam (*deepest personal feelings*).

Jika merujuk pada tulisan Bassam Tibi tentang Islam sebagai bentuk dari realitas (*models of reality*), dua pendekatan yang ditawarkan oleh Adams dan Streng di atas sangat berguna. Sebab, sebagaimana yang dikemukakan oleh Abu Rabi', agama ketika menjadi realitas sosial, mengalami perubahan secara historis. Perubahan itu, menurut Yinger, sesuai dengan perubahan pemahaman penganutnya dan latar belakang sosialnya yang berbeda. Maka Smith tidak bisa disalahkan ketika menyebut Islam sebagai produk sejarah yang sangat dinamis, sebagaimana juga dikemukakan oleh Shahrur, bahwa Islam yang tampak di muka bumi adalah Islam historis (*al-Islam al-tarikhi*), yang terbentuk melalui perjalanan waktu yang cukup panjang dan dipengaruhi oleh kondisi sosial, politik dan aliran pemikiran yang ada di sekitarnya. Pernyataan Shahrur ini dapat dipahami jika merujuk pada tulisan Tibi, yang menyatakan bahwa Islam yang diturunkan di tengah-tengah bangsa Arab telah diadopsi oleh masyarakat non-Arab dengan kultur yang berbeda, sehingga dalam memahami ajaran Islam masing-masing memiliki perbedaan. Dari perbedaan itu muncul banyak

corak Islam. Ada Islam Iran, Islam Indonesia, Islam Afrika dan lain sebagainya. Masing-masing varian mempresentasikan dimensi budayanya sesuai dengan interpretasi mereka terhadap ajaran Islam.

Perbedaan interpretasi itu dapat dipahami karena sebagaimana menurut Tothven, ada perbedaan antara ajaran ideal Islam dengan praktik yang terjadi di lapangan. Hal itulah yang menjadi sumber konflik di antara umat Islam. Maka wajar jika Smith mengatakan bahwa visi Islam ketika ia berkembang ke berbagai negara dengan budaya yang berbeda, tidak akan sama dari satu tempat ke tempat lainnya, atau dari satu waktu ke waktu yang lainnya, karena secara historis, Islam dan pandangan-pandangan hidup yang terkait dengannya membentuk suatu tradisi kultural atau suatu kompleks tradisi-tradisi. Tradisi kultural itu dengan sendirinya tumbuh dan berubah. Tradisi itu terbentuk ketika Islam melakukan dialog atau interaksi dengan tradisi yang telah berkembang dalam masyarakat.

Dengan demikian, tidak ada tradisi yang dapat diisolir dari tradisi-tradisi lainnya yang ada dalam konteks sosial yang sama. Artinya, pemahaman seseorang terhadap Islam cenderung kondisional dan situasional. Kebenaran agama bisa saja diklaim sebagai kebenaran yang suci dan absolut, tetapi kualitas dan pengalaman keberagamaan seseorang tetap dalam ranah relatif dan selalu berubah. Meskipun relatif, keberagamaan seseorang tetap selalu melibatkan sikap emosional. Tanpa emosi dan keyakinan tidak akan ada keberagamaan.<sup>25</sup> Perbedaan pengalaman keberagamaan inilah, menurut Shahrur, letak kesulitan dalam memahami Islam yang sebenarnya. Dalam tulisannya ia bertanya: "Di mana kita mencari Islam dan bagaimana mencarinya? di al-Azhar, al-Zaytun, Najf, atau di Makkah, Qum, Baghdad, atau di Quds? apakah kita mencari Islam dengan cara pandang al-Shafi'i atau Maliki? atau dengan cara pandang kita saat ini? apakah kita

memahami Islam melalui kitab-kitab atau realitas? jika melalui realitas, realitas mana yang dimaksud? realitas abad ketujuh atautkah abad ke dua puluh”.

Dalam pandangan Shahrur, jika ada yang menghendaki agar realitas Islam abad dua puluh satu ini disamakan dengan realitasnya di abad ke tujuh, maka ia seperti memutar mundur roda sejarah. Itu berarti ia melupakan perjalanan sejarah yang terus berkembang dan tidak pernah berhenti. Memutar mundur roda sejarah sama dengan menentang takdir Allah.<sup>26</sup>

Penulis sependapat dengan Daniel L. Pall yang menyatakan bahwa kepercayaan terhadap Yang Maha Hidup adalah esensi dari semua agama.<sup>62</sup> Artinya, sebagaimana dikatakan oleh Tibi, dalam beragama, konsepsi-konsepsi manusia tidak didasarkan pada pengetahuan, tetapi pada kepercayaan kepada Yang Maha Kuasa.<sup>27</sup> Kepercayaan itu, sebagaimana dikatakan Komaruddin Hidayat, muncul karena adanya harapan untuk memperoleh keselamatan eskatologis dari orang beragama.<sup>28</sup> Artinya, dalam pandangan penulis, pemurnian Islam yang berarti kembali kepada al-Qur'an dan Hadith tidak selalu dapat dilakukan melalui pendekatan rasionalisasi Weberian dengan melakukan keputusan secara radikal terhadap tradisi dan konteks sosial-budaya, karena Islamisasi tidak selamanya berarti rasionalisasi sebagaimana yang dikemukakan oleh Geertz.<sup>29</sup> Sebab, pemahaman seseorang terhadap agama antara satu dengan yang lainnya dapat berbeda, karena pemahaman bersifat subyektif sesuai dengan batas kemampuan dan wawasan masing-masing.

Dalam ayat al-Qur'an disebutkan bahwa Allah tidak pernah memaksa hambaNya untuk memiliki satu bentuk pemahaman tentang ajaran Islam, karena kemampuan manusia dalam melaksanakan suatu ajaran agama sangat terbatas.<sup>30</sup> Dalam al-Qur'an juga dijelaskan bahwa Allah memberikan kemudahan kepada umat manusia dalam melaksanakan suatu ajaran agama.<sup>31</sup> Tujuannya, agar ajaran agama berada dalam

daya dan kemampuan manusia, sehingga dapat dilaksanakan dan bermanfaat bagi manusia.<sup>32</sup>

Sepintas, pernyataan ini mengisyaratkan adanya intervensi manusia dalam urusan yang menjadi hak prerogatif Allah. Agar tidak muncul kesan adanya intervensi itu, harus dibedakan antara agama dan pemahaman terhadap agama, atau antara Islam dan tradisi Islam. Agama (Islam) adalah ajaran yang bersifat absolut, karena besumber pada teks al-Qur'an dan Hadith, sementara pemahaman keagamaan (tradisi Islam) adalah hasil karya manusia melalui interpretasi terhadap teks al-Qur'an dan Hadith. Al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam yang menganut mazhab apapun, ciri universalnya terbatas pada tingkat tekstual. Tetapi pada saat menjadi operasional dalam kehidupan manusia, teks itu diinterpretasikan maknanya dan dipahami oleh para pemeluknya secara berbeda. Hasil interpretasi yang berbeda itu kemudian menjadi pedoman sakral atau suci bagi kehidupannya.<sup>33</sup>

Perbedaan interpretasi terhadap teks al-Qur'an muncul karena al-Qur'an tidak sekedar teks, tetapi diyakini sebagai firman Allah, di mana meskipun maknanya dapat disampaikan dalam bahasa lain, tetapi teks itu sendiri tidak bisa diterjemahkan, hanya Arab aslinya yang merupakan firman Allah.<sup>71</sup> Al-Ashmawi, dalam tulisannya, menyatakan bahwa Nabi Muhammad Saw. tidak pernah menuntut pengikutnya untuk merealisasikan semua ide-ide Islam secara tepat persis dengan yang ia lakukan. Artinya wajar jika terdapat perbedaan bentuk antara Islam di masa sekarang dengan Islam di masa lampau. Ungkapan tentang perbedaan bentuk antara Islam di masa sekarang dengan Islam di masa lampau ini pernah dikemukakan oleh Hallaq. Alasannya, ia menemukan perbedaan bentuk pemikiran fiqih dalam komunitas yang beragam. Itu artinya, meskipun Islam tumbuh dalam tradisi dan masyarakat Arab, tetapi umat Islam tidak harus menterjemahkannya sesuai dengan yang diterapkan oleh

masyarakat Arab. Umat Islam dapat menformulasikannya sesuai dengan kondisi sosialnya.

Setelah melihat perbedaan pendapat yang terjadi di kalangan umat Islam di atas, penulis sependapat dengan Hamim yang menyatakan bahwa pro dan kontra tentang keabsahan suatu tradisi keagamaan dalam Islam harus disikapi sebagai peluang bagi terjadinya pemahaman yang dinamis terhadap ajarannya. Menurut Hamim, dalam terma sosiologi, perbedaan pendapat semacam itu memang disebut kontroversial dengan konotasi negatif, karena perselisihan dalam tataran pendapat dapat berkembang menjadi perseteruan antara para pendukung dua pendapat yang berlawanan. Namun polemik yang diupayakan mampu mempertajam argumentasi masing-masing kelompok, terlepas dari kemungkinan dampak buruk yang ditimbulkannya, dapat memperkaya dialektika keberagaman komunitas Muslim secara umum.<sup>34</sup>

Ungkapan Hamim di atas menjadi berguna ketika merujuk pada pernyataan Frederick bahwa ritual Islam adalah ekspresi dari doktrin Islam, di mana keduanya saling menguatkan, dalam proses penemuan dan disiplin agama yang menyatu. Tauhid, menurut Frederick, bukan sekedar proposisi teologis, tetapi juga realisasi manusia dalam mengesakan Tuhan dengan ketaatan dan ketundukan total. Empat rukun Islam, menjadi kategori utama ritual Islam, di samping beberapa peristiwa penting lainnya, seperti 'Idul Fitri, 'Idul Qurban, puasa Ramadan, salat gerhana dan lain sebagainya. Menurut Frederick, fungsi aktivitas ritual dalam Islam itu sangat besar, sehingga Bosquet, dalam *Encyclopedia of Islam*, menyatakan bahwa Islam bukan sekedar ibadah, tetapi juga merupakan hukum, bahkan atas alasan itu, Bosquet menerjemahkan ibadah dengan kultus. Dari itu, menurut Frederick, kitab-kitab fiqih selalu dimulai dengan penjelasan tentang kewajibankewajiban ritual, dengan memperhatikan empat rukun; salat, puasa, zakat

dan haji. Rukun Islam pertama, shahadat, tidak biasa untuk dibahas, tetapi *taken for granted*.

Artinya, ritual Islam, dalam pandangan Frederick sangat memainkan peran yang sangat penting bagi pemeluknya, karena tujuan dari praktik ritual dalam Islam itu adalah ibadah, bukan keyakinan terhadap mitos, sebagaimana yang terjadi di dalam agama-agama lain. Salat lima waktu memberikan kesaksian atas dominannya ritual dalam kehidupan sehari-hari, dengan memanggilnya dari pekerjaan duniawi untuk mengingat sesuatu yang ultim. Frederick melihat bahwa yang sering menjadi masalah, dalam studi tentang ritual Islam, adalah terjadinya konflik antara pendekatan normatif dan deskriptif dalam analisa perilaku. Artinya, dalam studi tentang ritual Islam terdapat dua sumber, yaitu sumber teks yang memunculkan Islam resmi/Islam normatif dan sumber konteks yang sering disebut dengan Islam populer. Maka Frederick mengusulkan adanya disiplin di mana para *fuqaha'* dan Islamis saling berbagi pandangan, jika mereka ingin menganalisis dan menafsirkan ritual Islam, dengan cara yang membawa makna dalam konteks Islam yang sebenarnya (memahami dan menghargai sifat keyakinan yang khas yang menjadikan ritual itu bermakna bagi muslim). Frederick menyebutkan bahwa praktik ritual bagi partisipan atau pelakunya adalah upaya menghidupkan kembali kebenaran terdalam.<sup>35</sup> Di sini Frederick menyimpulkan bahwa memiliki agama bukan dimaksudkan sebagai memahami agama, dan memahami agama tidak sama dengan mempercayainya. Memeluk agama, menemukan dunia lain untuk hidup pada dirinya sendiri, bukanlah pekerjaan ilmiah, karena disiplin agama bukan untuk hidup (memiliki agama), tapi merupakan produk yang sangat beragam dari dunia yang sangat luas.<sup>36</sup>

Memiliki adalah salah satu bias dari rasa ingin tahu tentang masyarakat dan pandangan dunia orang lain. Maka Frederick menyatakan bahwa menangkap esensi tidak

menghendaki sesuatu yang drastis seperti konversi, tetapi ia menuntut simpati dan respek, sekaligus keterbukaan pada sumber-sumber, manusia, teks, yang bermakna bagi penganutnya. Artinya, dalam banyak hal seseorang tidak perlu masuk Islam hanya untuk tujuan otentisitas ilmiah.<sup>37</sup> Berkaitan dengan hal ini, Frederick mengutip pendapat Fazlur Rahman yang menjelaskan bahwa menjadi Muslim tidak dengan sendirinya menjamin eksplikasi dan interperetasi seseorang tentang Islam akan menjadi jelas dan seimbang. Melihat diri sendiri, tradisi sendiri dari dalam, sama sulitnya dengan upaya memahami dari luar. Studi ilmiah terhadap tradisi agama bagi orang yang bukan penganutnya merupakan proyek terbatas. Sejarah agama bukan teologi, bukan pula humanisme baru, ia sangat sederhana.<sup>38</sup>

Studi tentang ritual Islam bukan perkara misteri. Mengamati apa yang terjadi dalam berbagai aktivitas ritual dalam Islam, baik yang resmi maupun yang populer sangat sulit. Frederick mengusulkan untuk menganggap Islam sebagai realitas yang dapat dipahami.<sup>39</sup> Maka Frederick menyatakan perlunya menguji teks dan konteks, karena dari divergensi antara keduanya akan mendorong para sarjana untuk membuat keputusan pasti tentang interpretasi yang sangat beragam.<sup>40</sup>

## KESIMPULAN

Telah disebutkan di atas bahwa kajian tentang tradisi keagamaan yang tidak memiliki landasan normatif Islam (al-Qur'an, Hadits, maupun *Atsar* para sahabat Nabi), ditemukan beberapa istilah, di antaranya adalah Islam lokal lawan dari Islam universal, Islam praktis lawan dari Islam tekstual, Islam rakyat lawan dari Islam ulama, Islam simbolik lawan dari Islam normatif, Islam populer lawan dari Islam ofisial, tradisi kecil lawan dari tradisi besar dan Islam nyata lawan dari Islam normatif.

Dalam menyikapi praktik keagamaan populer, sebagian umat Islam bersikap menerima dan sebagian yang lain menolaknya. Kecenderungan untuk menolak praktik keagamaan populer memunculkan gerakan purifikasi agama dan pengikutnya disebut dengan istilah Islam puritan. Argumentasi yang dijadikan alasan dalam upaya melakukan penolakan terhadap praktik keagamaan populer adalah *bid'ah*. Di antara tokoh yang menggunakan konsep *bid'ah* untuk menyoroti praktik keagamaan populer adalah Ibn Taymiyah (w. 1328) dan Muhammad bin 'Abd al-Wahhab (w. 1791). Menurut mereka, praktik keagamaan populer termasuk dalam kategori *bid'ah* karena tidak pernah ada pada masa awal Islam dan tidak didapatkan dalam al-Qur'an dan Hadith, tetapi merupakan warisan dari ajaran agama sebelum Islam.

Meskipun mendapat serangan hebat dari Ibn Taymiyah dan Muhammad bin 'Abd al-Wahhab, beberapa tradisi keagamaan yang diistilahkan dengan sebutan Islam populer tetap saja semarak dilakukan oleh beberapa umat Islam. Secara teoritik, bertahannya tradisi keagamaan populer di tengah masyarakat Islam mengindikasikan bahwa tradisi keagamaan populer itu memiliki landasan normatif dari ajaran Islam. Dari tema ini dapat diambil kesimpulan bahwa polemik tentang tradisi keagamaan populer dapat dijadikan sebagai sarana untuk menguji keabsahan tradisi keagamaan dan bukan sekedar fenomena konflik internal antar kelompok dalam masyarakat Islam. Penolakan terhadap tradisi keagamaan populer adalah satu sikap yang perlu diambil untuk menghindari munculnya perilaku berlebihan dalam mengaktualisasikan tradisi keagamaan. Sikap berlebihan bisa saja terjadi, karena ketidaktahuan pelakunya.

Pandangan pro dan kontra terhadap keberadaan tradisi keagamaan populer secara substantif tidak bertentangan antara satu dengan yang lain. Dua pandangan yang bentuk lahirnya kontradiktif itu diperlukan, untuk menciptakan asas keseimbangan. Keduanya sama-sama merupakan upaya subyektif manusia dalam memahami ajaran Islam yang diturunkan oleh

Allah melalui manusia pilihan-Nya, Muhammad Saw. Oleh karena itu tidak ada seorang muslim yang bisa menyatakan bahwa ia telah mengikuti ajaran Islam secara lengkap dan benar seperti yang dimaksudkan oleh al-Qur'an dan Hadits Nabi Muhammad Saw. Konsep *bid'ah* yang digunakan kalangan puritan untuk mengkritisi praktik keagamaan populer tidak dapat dijadikan sebagai model pendekatan, karena tetap tidak dapat menghentikan semaraknya tradisi keagamaan populer. Maka, penempatan tradisi Islam populer berlawanan dengan Islam ofisial harus dikritisi, karena memberikan arti bahwa beberapa praktik keagamaan yang diistilahkan dengan sebutan Islam populer adalah bukan merupakan tradisi Islam, sementara itu para pelakunya meyakini bahwa tradisi yang mereka lakukan adalah tradisi Islam.

Kedua tradisi tersebut (*Islam ofisial dan Islam populer*) dapat ditempatkan pada tingkat yang sama dengan sebutan apa saja tanpa mengkritisi yang lainnya, sehingga tidak ada yang dianggap paling islami atau lebih dekat dengan Islam sejati. Versi-versi Islam sebagaimana telah disebutkan di atas, dapat disebut dengan sebutan apa saja tanpa mengkritisi yang lainnya, karena Islam populer atau Islam rakyat adalah wujud dari upaya masyarakat muslim dalam memahami Kitab suci dan Hadits Nabi. Tradisi keagamaan populer yang berkembang di kalangan umat Islam adalah bentuk dari hasil penafsiran khusus atas tradisi tekstual dalam merumuskan ibadah naratif, ritual dan sosial.

## DAFTAR PUSTAKA

- Alawi al-Maliki al-Hassani, al-Sayyid Muhammad. *Manhaj al Salaf fi Fahm al Nusus bayn alNazariyah wa al Tatbiq*. Dubai: Dairat al-Awqaf wa Shu'un al-Islamiyyah, 1419 H.
- al-Ashmawi, Muhammad Sa'id. *Jawhar al-Islam*. Kairo: Madbuli, 1996.

- Praktek Keagamaan Populer Dan Arabisasi Ungkapan al-Ghazali, Muhammad. *al Sunnah al Nabawiyah bayn Ahl al Fiqh wa Ahl al Hadith*. Kairo: Daral-Shuruq, 1989.
- Beatty, Andrew. *Variasi Agama di Jawa*, ter. Achmad Fedyani Saefuddin. Jakarta: Raja Grafindo, 2001.
- Hamim, Thoha. *Budaya Populer Keagamaan*. Makalah Seminar Internasional, Surabaya, 5-6 Juni 2006.
- \_\_\_\_\_. *Moenawar Chalil's Reformist Thought (A History of An Indonesian Religious Scholar (1908-1961))*. Disertasi, McGill University, Montreal, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Paham Keagamaan Kaum Reformis*, ter. Imron Rosyidi. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.
- Haykal, Muhammad Husyn. *Hayat Muhammad*. Kairo: Maktabat al-Usrah, 1999.
- Ibn al-Hajj. *al Madkhal*, vol. 2. Kairo: al-Matba'ah al-Mis}riyah bi al Azhar, 1929.
- Ibn Taymiyah. *Majmu' Fatawa*, vol. 1. Kairo: t.p., t.t.
- Jainuri, Ahmad. *Orientasi Ideologi Gerakan Islam*. Surabaya: LPAM, 2004.
- Mulder, Niels. *Agama, Hidup Sehari-hari dan Perubahan Budaya*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999.
- Mul Khan, Munir. *Islam Murni dalam Masyarakat Petani*. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2000.
- Nur Syam. *Tradisi Islam Lokal dalam Masyarakat Palang Tuban Jawa Timur*. Disertasi, Universitas Airlangga, Surabaya, 2002.
- Syihabuddin, "Tradisi Upacara Kematian Pada Masyarakat Nahdhiyyin Dalam Tinjauan Agama Dan Adat" *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama*, UIN Raden Intan Lampung, 2013

Woodward, Mark R. *Islam Jawa*. ter. Hairus Salim. Yogyakarta: UMI, 1985.

- “Sepanjang Tahun 2018, Ada 100 Lebih Korban Kekerasan Seksual Terhadap Anak di Indonesia.” *Jakarta.Tribunnews.Com*. Accessed June 17, 2018. <http://jakarta.tribunnews.com>. Soemanto, Wasty. *Psikologi Pendidikan Landasan Kerja Pemimpin Pendidikan*. Jakarta: Rhineka Cipta, 2006.
- Subaidi, H. “Konsep Pendidikan Islam Dengan Paradigma Humanis.” *Jurnal Nadwa* 10, no. 1 (April 2016): 31.
- Tambunan, Sihol Farida. *Antara Islam Dan Barat: Pandangan Mohammed Arkoun Mengenani Kemodernan*. t.tp.: tnp., t.t.
- “Terorisme Indonesia: Dari Separatisme Hingga Teror Atas Nama Agama”, ([Https://Tirto.Id](https://tirto.id)), (Online), Diakses Pada 27 Juni 2018.” *Tirto.Id.*, n.d.
- UNNES. “Teori Belajar Humanistik Dan Penerapannya Dalam Kegiatan Pembelajaran, Modul Kegiatan Belajar VI.” PPG UNNES Angkatan I, 2018.
- Wijayanti, Dian Marta. *Guru Zaman Now (Guruku, Sahabatku)*. Semarang: Formaci, 2017.

## ENDNOTES

<sup>1</sup> A. Syihabuddin, “Tradisi Upacara Kematian Pada Masyarakat Nahdhiyyin Dalam Tinjauan Agama Dan Adat” *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama* (UIN Raden Intan Lampung, 2013) Hlm. 1

<sup>2</sup> *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. Richard C. Martin (USA: Arizona State University, 1985), 61.

<sup>3</sup> Niels Mulder, *Agama, Hidup Sehari-hari dan Perubahan Budaya* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999)

<sup>4</sup> Andrew Beatty, *Variasi Agama di Jawa*, ter. Achmad Fedyani Saefuddin (Jakarta: Raja Grafindo, 2001).

<sup>5</sup> Uraian panjang-lebar tentang istilah-istilah di atas, dapat dibaca dalam tulisan Andre Moller berjudul *Ramadhan di Jawa*, ter. Salomo Simanungkalit (Jakarta: Nalar, 2005), 40-41.

<sup>6</sup> Pengikut gerakan ini disebut kaum puritan. Mereka menginginkan adanya pemurnian ajaran Islam dari unsur-unsur budaya lokal. Baca Fauzan Saleh, *Teologi Pembaharuan* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004), 109

<sup>7</sup> *Bid'ah* adalah sebuah kosa kata Arab untuk mengungkapkan konsep yang digunakan untuk menyebut segala bentuk inovasi dalam hal agama, mencakup ibadah,

adat istiadat dan dogma, yang belum pernah dipraktikkan oleh Nabi Muhammad Saw sebelumnya. Lihat *Ensiklopedi Hukum Islam*, vol. 1 (Jakarta: Ichtiar Baru van Hove, 1996), 217. Konsep *bid'ah* masih dalam perdebatan di antara para ulama.

<sup>8</sup> Ibn Taymiyah, *Majmu' Fatawa*, vol. 1 (Kairo: t.p., t.t), 40.

<sup>9</sup> Ibn al-Hajj, *al-Madkhal*, vol. 2 (Kairo: al-Matba'ah al-Misriyah bi al-Azhar, 1929), Hlm. 11-13.

<sup>10</sup> Munir Mul Khan dalam penelitiannya menyebut gerakan purifikasi agama (Islam) di Indonesia sebagai Islam Murni. Munir Mul Khan, *Islam Murni dalam Masyarakat Petani* (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2000).

<sup>11</sup> *Wikipedia* bahasa Indonesia, diakses pada tanggal 4 April 2013, jam 16.00

<sup>12</sup> Thoha Hamim, *Paham Keagamaan Kaum Reformis*, ter. Imron Rosyidi (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), 12-13.

<sup>13</sup> Nur Syam, *Tradisi Islam Lokal dalam Masyarakat Palang Tuban Jawa Timur* (Disertasi, Universitas Airlangga, Surabaya, 2002), 17.

<sup>14</sup> Mark R. Woodward, *Islam Jawa*, ter. Hairus Salim (Yogyakarta: UMI, 1985), 5.

<sup>15</sup> Andre Moller, *Ramadhan di Jawa*, ter. Salomo Simanungkalit (Jakarta: Nalar, 2005), 41.

<sup>16</sup> Andrew Beatty, *Variasi Agama di Jawa*, ter. Achmad Fedyani Saefuddin (Jakarta: Raja Grafindo, 2001).

<sup>17</sup> Munir Mul Khan, *Islam Murni dalam Masyarakat Petani* (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2000), 9.

<sup>18</sup> Mark R. Woodward, *Islam Jawa*, ter. Hairus Salim (Yogyakarta: UMI, 1985), 6

<sup>19</sup> Muhammad Mutawalli al-Sha'rawi, *Tafsir al-Sha'rawi* (Kairo: Akhbar al-Yawm, 1991), 5.

<sup>20</sup> Moller, *Ramadhan di Jawa*, 41

<sup>21</sup> Nur Syam, *Tradisi Islam Lokal*, 17.

<sup>22</sup> al-Sayyid Muhammad bin 'Alawi al-Maliki al-Hassani, *Manhaj al-Salaf fi Fahm al-Nusus bayn al-Nazariyah wa al-Tatbiq* (Dubai: Dairat al-Awqaf wa Shu'un al-Islamiyyah, 1419 H), 358.

<sup>23</sup> Thoha Hamim, *Moenawar Chalil's Reformist Thought (A History of An Indonesian Religious Scholar (1908-1961))* (Disertasi, McGill University, Montreal, 1997), 165-167.

<sup>24</sup> Moller, *Ramadhan di Jawa*, 40-41.

<sup>25</sup> Komaruddin Hidayat, "Kegagalan Peran Sosial Agama" dalam Zainuddin Maliki, *Agama Rakyat, Agama Penguasa* (Yogyakarta: Yayasan Galang, 2000).

<sup>26</sup> Shahrur, *Nahwa Fiqh Jadid*, 23.

<sup>27</sup> Tibi, *Islam and Cultural*, 8.

<sup>28</sup> Hidayat, "Kegagalan Peran Sosial Agama".

<sup>29</sup> Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi*.

<sup>30</sup> Lihat Al-Qur'an, 2 (al-Baqarah): 286.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 2 (al-Baqarah): 185.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 61 (al-Shaf): 3.

<sup>33</sup> Parsudi Suparlan, "Kata Pengantar" dalam Harisun Arsyad ed. *Ketakwaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa* (Jakarta: DEPAG RI, 2000), xv-xx.

<sup>34</sup> Thoha Hamim, *Budaya Populer Keagamaan* (Makalah Seminar Internasional, Surabaya, 5-6 Juni 2006), 2.

<sup>35</sup> Roff dalam Martin, *Approaches.*, 66.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ibid.*, 66-67.

<sup>38</sup> Ibid., 67. Atau tulisan Fazlur Rahman tentang “Approaches to Islam in Religious Studies”, dalam Richard C.Martin, *Approaches to Islam*, 191-192.

<sup>39</sup> Roff dalam Martin, *Approaches.*, 66-67.

<sup>40</sup> Ibid., 68.