

KONTROVERSI SEPUTAR TRADISI KEAGAMAAN POPULAR DALAM MASYARAKAT ISLAM

*Hammis Syafaq**

Abstract: *This paper deals with a controversy concerning a popular religious practice that some 'ulama have been involved in. On this issue, the 'ulama are divided into those who reject it and those who accept it. Those who reject it are associated with the puritan Muslims who generally argue that the popular religious practices are form of bid'ah. Among the puritans are Ibn Taymiyah (d. 1328) and Muhammad 'Abd al-Wahhab (d. 1791) the founding-father of Wahhabiyah school of thought in Najd, Saudi Arabia. Although the two have continuously waged an intellectual war on popular religious practices, these practices have nonetheless survived to this day.*

This paper proposes an approach that might be useful to the study of popular religious practices. It contends that the controversy on this issue may in fact be used as a framework in which the validity of certain religious tradition may be evaluated. A rejection toward certain religious practices is in fact deemed necessary as long as this is not destructive to the very structure of religion.

On further note, the differences in opinion between those who reject and those who accept can actually be reconciled simply because the two have a lot in common in terms of their aims and final goals. They are not contradictive so far as the two are deemed as subjective efforts to understand the real meaning of Islam. On the ground that the two are a form of understanding, the one cannot be said as truer than the other just as the two cannot be said as representing the true teaching of the Qur'an and the Sunnah. Nonetheless, put together the two have indeed gave a more comprehensive picture of what Islam is all about.

Keywords: *popular religious practice, bid'ah, puritanism*

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. Penafsiran yang berbeda itu melahirkan keragaman pemahaman di bidang fiqh 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.¹ Perdebatan ulama dalam menyikapi praktik keagamaan populer kemudian menjadi salah satu tema dalam studi Islam.²

* Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Ampel Surabaya.

¹ J. D. J. Waardenburg, "Official and Popular Religion as a Problem in Islamic Studies" dalam *Official and Popular Religion*, ed. Pieter H. Vrijhof and Jacques Waardenburg (Paris: Mouton Publisher, 1979), 340-341.

² *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. Richard C. Martin (USA: Arizona State University, 1985), 61. Di antara praktik keagamaan populer dalam masyarakat Islam yang menjadi perhatian ulama dan para peneliti adalah upacara siklus kehidupan dan ziarah makam tokoh yang diyakini sebagai wali Allah untuk mendapatkan *barakah* (the sacred emanation). Wali adalah orang yang begitu dekat dengan Allah atau mencintai Allah, sehingga Allah mencintainya. Karena mendapat cinta Allah, maka wali diberi beberapa kelebihan oleh Allah, di antaranya berupa *karamah*. Untuk pembahasan lebih detail tentang wali, bisa merujuk pada tulisan Syafiq A. Mughni, "Konsep wali dalam Islam", *Jurnal IAIN Sunan Ampel Surabaya*, 14 (Desember 1998 – Februari 1999), 1-12. Frederick M. Denny, "Islamic Ritual, Perspective and Theories", dalam *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. Richard C. Martin, 61.

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*),³ Islam praktis (*practical Islam*) lawan dari Islam tekstual (*textual Islam*),⁴ Islam rakyat (*folk Islam*) lawan dari Islam ulama (*scholarly Islam*),⁵ Islam simbolik (*symbolic Islam*) lawan dari Islam normatif (*normative Islam*),⁶ Islam populer (*popular Islam*) lawan dari Islam resmi (*official Islam*),⁷ tradisi kecil (*little tradition*) lawan dari tradisi besar (*great tradition*),⁸ Islam nyata (*lived Islam*) lawan dari Islam normatif (*normative Islam*).⁹

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.¹⁰ Di antara argumentasi yang dijadikan alasan dalam upaya melakukan penolakan terhadap praktik keagamaan populer adalah *bid'ah*.¹¹

Di antara tokoh yang menggunakan konsep *bid'ah* untuk menolak praktik keagamaan populer adalah Ibn Taymiyah (w. 1328 M). Dalam *Majmu' Fatawa*¹² dan *Iqtida' al-Sirat al-Mustaqim Mukhalafat Ashab al-Jahim*,¹³ 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 Hadith, tetapi merupakan warisan dari ajaran agama sebelum Islam.

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

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

⁵ Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

⁶ Mifedwill Jandra, "Islam dan Budaya Lokal", *Profetika*, 2 (2000).

⁷ Waardenburg, *Official and Popular Religion*.

⁸ Robert Redfield, *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization* (Chicago: the University of Chicago Press, 1956).

⁹ 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.

¹⁰ 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; Kelompok puritan mengajak untuk kembali kepada al-Qur'an dan Hadith dalam melakukan praktik keagamaan, karena keduanya merupakan sumber pokok ajaran Islam dan mengikat untuk dilaksanakan dalam kehidupan sehari-hari. Oleh karena itu, segala bentuk praktik keagamaan lokal yang tidak didapatkan sumbernya dari al-Qur'an dan Hadith harus ditolak, karena termasuk dalam kategori *bid'ah* yang harus ditinggalkan. Ahmad Jainuri, *Orientasi Ideologi Gerakan Islam* (Surabaya: LPAM, 2004), 73.

¹¹ *Bid'ah* adalah sebuah 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.

¹² Ibn Taymiyah, *Majmu' Fatawa* vol. 1 (Kairo: t.p., t.t), 40.

¹³ Waardenburg, "Official and Popular Religion as a Problem in Islamic studies" dalam *Official and Popular religion*, 340. 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 mengecam 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. Ibn al-Hajj, *al-Madkhal*, vol. 2 (Kairo: al-Matba'ah al-Misriyah bi al-Azhar, 1929), 11-13.

Selain Ibn Taymiyah adalah Muhammad bin 'Abd al-Wahhab (w. 1791 M), pendiri paham Wahhabiyah di Najd (Saudi Arabia), yang juga mengecam 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.¹⁴ 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.¹⁵

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.

Beberapa Pendapat tentang Tradisi Keagamaan Populer

Ibn Taymiyah (w. 1328 M), dalam *Iqtida' al-Sirat al-Mustaqim Mukhalafat Ashab al-Jahim*, mengecam beberapa bentuk praktik keagamaan yang berkembang dalam masyarakat Islam pada masanya,¹⁶ karena diyakini tidak memiliki legitimasi hukum dari al-Qur'an dan Hadith. 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*,¹⁷ dan upacara peringatan maulid Nabi Muhammad Saw. Sementara yang berhubungan dengan tempat, di antaranya, adalah ziarah makam wali.¹⁸ Menurut Ibn Taymiyah semua bentuk praktik keagamaan itu merupakan peninggalan tradisi agama sebelum Islam dan termasuk dalam kategori *bid'ah* yang dilarang oleh agama.¹⁹

Praktik keagamaan yang berkembang di kalangan umat Islam dan diyakini tidak memiliki landasan normatif dari al-Qur'an maupun Hadith 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 Hadith.²⁰ 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.²¹

¹⁴ Albert Hourani, *A History of the Arab People* (Cambridge: The Belknap Press, 1991), 181.

¹⁵ Munir Mulkhan dalam penelitiannya menyebut gerakan purifikasi agama (Islam) di Indonesia sebagai Islam Murni. Munir Mulkhan, *Islam Murni dalam Masyarakat Petani* (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2000).

¹⁶ Frederick M. Denny, "Islamic Ritual, Perspective and Theories", dalam *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. Richard C. Martin (USA: Arizona State University, 1985), 64.

¹⁷ *Ṣalāt al-Ragha'ib* adalah *ṣalāt* dua belas raka'at pada malam Jum'at pertama dari bulan Rajab. Pada setiap raka'at membaca surat *al-Fatihah* dan surat *al-Qadar* tiga kali, dan surat *al-Ikhlās* dua belas kali. 'Ali Mahfuz, *al-Ibda' fi Madar al-Ibtida'* (Kairo: Dar al-I'tisām, t.t.), 58.

¹⁸ Thoha Hamim, *Paham Keagamaan Kaum Reformis*, ter. Imron Rosyidi (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), 12-13.

¹⁹ J. D. J. Waardenburg, "Official and Popular Religion as a Problem in Islamic Studies" dalam *Official and Popular Religion*, ed. Pieter H. Vrijhof and Jacques Waardenburg (Paris: Mouton Publisher, 1979), 340.

²⁰ *Ibid.*, 353-354.

²¹ Nur Syam, *Tradisi Islam Lokal dalam Masyarakat Palang Tuban Jawa Timur* (Disertasi, Universitas Airlangga, Surabaya, 2002), 17.

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 Hadith.²² Peneliti lainnya, Gellner, menyebut Islam resmi dengan istilah Islam ulama (*scholarly Islam*) dan Islam populer dengan istilah Islam rakyat (*folk Islam*).²³ 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*).²⁴

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.²⁵

Jika disimpulkan, beberapa pandangan terkait dengan praktik keagamaan populer dalam masyarakat Islam adalah sebagai berikut; Islam populer (*popular Islam*) lawan dari Islam resmi (*official Islam*),²⁶ Islam rakyat (*folk Islam*) lawan dari Islam ulama (*scholarly Islam*),²⁷ Islam nyata (*lived Islam*) lawan dari Islam normatif (*normative Islam*),²⁸ tradisi kecil (*little tradition*) lawan dari tradisi besar (*great tradition*),²⁹ Islam lokal (*local Islam*) lawan dari Islam universal (*universal Islam*),³⁰ dan Islam praktis (*practical Islam*) lawan dari Islam tekstual (*textual Islam*).³¹

Islam populer adalah tradisi keagamaan yang dilakukan oleh masyarakat Muslim tetapi tidak memiliki landasan normatif hukum dari Islam. Sebaliknya, Islam resmi 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 resmi 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.³²

²² Mark R. Woodward, *Islam Jawa*, ter. Hairus Salim (Yogyakarta: UMI, 1985), 5.

²³ Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 5.

²⁴ Andre Moller, *Ramadhan di Jawa*, ter. Salomo Simanungkalit (Jakarta: Nalar, 2005), 41.

²⁵ Robert Redfield, *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization* (Chicago: the University of Chicago Press, 1956), 70.

²⁶ Waardenburg, *Official and Popular Religion*, 353-354.

²⁷ Gellner, *Muslim Society*, 5.

²⁸ Moller, *Ramadhan di Jawa*, 41.

²⁹ Redfield, *Peasant Society*, 70.

³⁰ Niels Mulder, *Agama, Hidup Sehari-hari dan Perubahan Budaya* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999).

³¹ Andrew Beatty, *Variasi Agama di Jawa*, ter. Achmad Fedyani Saefuddin (Jakarta: Raja Grafindo, 2001).

³² Munir Mulkhan, *Islam Murni dalam Masyarakat Petani* (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2000), 9.

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 *Hadith* 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.³³ 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.³⁴

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 *Hadith* 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 *Hadith* 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 *Hadith* 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 *Hadith* 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 *Hadith*.³⁵

Istilah upaya subyektif manusia yang disebutkan oleh al-Sha'rawi dalam memahami al-Qur'an dan *Hadith* di atas, oleh Moller disebut sebagai rasionalisasi Islam. Menurut Moller, di antara bentuk dari rasionalisasi Islam adalah praktik keagamaan populer yang semarak dilakukan oleh masyarakat Muslim.³⁶ Dari hasil rasionalisasi ajaran Islam itu muncul beberapa elemen yang tidak didapatkan dasarnya dalam al-Qur'an dan *Hadith* pada suatu tradisi keagamaan, termasuk dalam beberapa praktik keagamaan yang diyakini sebagai Islam normatif.³⁷

³³ Woodward, *Islam Jawa*, 6.

³⁴ *Ibid.*, 119-120.

³⁵ Muhammad Mutawalli al-Sha'rawi, *Tafsir al-Sha'rawi* (Kairo: Akhbar al-Yawm, 1991), 5.

³⁶ Moller, *Ramadan di Jawa*, 41.

³⁷ Nur Syam, *Tradisi Islam Lokal*, 17.

Sementara itu Waardenburg, yang memunculkan konsep Islam resmi, mengatakan bahwa landasan normatif Islam tidak terbatas pada yang tertuang secara eksplisit dalam al-Qur'an dan Hadith. Kata *official* berarti *lawful*, yang berarti secara hukum memiliki landasan normatif yang bisa dipertanggungjawabkan. Semua bentuk ketetapan yang merujuk pada al-Qur'an dan Hadith melalui penafsiran, termasuk di dalamnya *Ijma'* dan fatwa para ulama yang didasarkan pada al-Qur'an dan Hadith. 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.³⁸

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 Hadith, tetapi pendapat para ulama, jika merupakan hasil penafsiran dari teks-teks tersebut, juga merupakan landasan normatif Islam.³⁹

Penulis sepakat dengan pendapat 'Alawi al-Maliki di atas, bahwa landasan normatif Islam adalah ayat-ayat al-Qur'an, teks-teks Hadith Nabi Muhammad Saw., pendapat para sahabat dan ulama serta hasil dari penafsiran terhadap teks al-Qur'an atau Hadith Nabi Saw.⁴⁰

Dalam menjadikan Hadith sebagai landasan normatif Islam, ada perdebatan di kalangan ulama, yaitu terkait dengan Hadith Nabi Muhammad Saw. yang dinilai tidak valid atau lemah (*da'if*) dari sisi sanadnya.⁴¹ Sebagian umat Islam, di antaranya kalangan tradisionalis, menerima Hadith 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, di antaranya *Ahl al-Hadith*, tidak menerimanya. Mereka (*Ahl al-Hadith*) tetap bersikeras dengan pernyataan bahwa riwayat-riwayat Hadith 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 Hadith Nabi, tetapi tidak teruji dari sisi sanad dan matannya diklaim sebagai *bid'ah*.⁴² Faktor inilah yang mendorong kalangan *Ahl al-Hadith*, 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.⁴³

Kritik *Ahl al-Hadith* terhadap tradisi keagamaan kalangan tradisionalis yang dianggap tidak merujuk pada Hadith 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 Hadith Nabi, tidak berarti kalangan tradisionalis melupakan aspek penting dari Hadith,⁴⁴ karena mereka juga mengkaji

³⁸ Waardenburg, *Official and Popular Religion*, 356-358.

³⁹ al-Sayyid Muhammad bin 'Alawi al-Maliki al-Hassani *Manhaj al-Salafi Fahm al-Nusus bayn al-Nazariyah wa al-Tatbiq* (Dubai: Dairat al-Awqaf wa Shu'ur al-Islamiyyah, 1419 H), 358.

⁴⁰ Pendapat penulis ini merujuk pada pemikiran Muhammad 'Imarah, sarjana Muslim dari Mesir, dalam karyanya yang berjudul *al-Nas al-Islami bayn al-Ijtihad wa al-Jumud wa al-Tarikhiah*. Lihat Muhammad 'Imarah, *al-Nas al-Islami bayn al-Ijtihad wa al-Jumud wa al-Tarikhiah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1998), 34.

⁴¹ Muhammad al-Ghazali *al-Sunnah al-Nabawiyah bayn Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadith* (Kairo: Dar al-Shuruq, 1989), 18.

⁴² Thoha Hamim, *Moenaar Chalil's Reformist Thought (A History of An Indonesian Religious Scholar (1908-1961))* (Disertasi, McGill University, Montreal, 1997), 165-167.

⁴³ *Ibid.*, 145-146.

⁴⁴ *Ibid.*, 165-167.

kitab *Sahih* Bukhari dan kitab *Sahih* Muslim serta kumpulan kitab *Hadith* lain yang lebih kecil di pesantren-pesantren, seperti *Bulugh al-Maram*, *Riyad al-Salihin*, *Tanqih al-Qawl*, *al-Arba'in al-Nawawiyah*, *al-Adhkar* dan lain sebagainya. Artinya, kalangan tradisionalis dengan pendidikan pesantrennya tidak mengabaikan sama sekali kajian tentang *Hadith*, 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.⁴⁵

Penggunaan pendekatan matan dalam melakukan kajian suatu *Hadith* juga dikemukakan oleh Husayn Haykal, sarjana muslim dari Mesir. Menurutnya, ulama *Hadith* yang mengklasifikasi *Hadith* menjadi *sahih* (valid) dan *da'if* (lemah) yang selama ini berfokus pada sanad tidaklah cukup dijadikan sebagai standar baku. Haykal lebih memilih kesesuaian *Hadith* 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 *Hadith* tidak dapat disebut valid jika bertentangan dengan ungkapan al-Qur'an meskipun ia teruji dari sisi sanadnya.⁴⁶

Jika melihat perdebatan yang terjadi di kalangan para sarjana Muslim dalam melakukan kajian *Hadith*, 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-Hadith*. Kasus semacam ini dapat dipahami karena secara normatif, kalangan tradisionalis merujuk pada beberapa *Hadith* Nabi untuk mencari legitimasi bagi pelaksanaan tradisinya, sementara beberapa *Hadith* itu oleh kalangan *Ahl al-Hadith* dianggap tidak valid karena tidak teruji dari sisi sanadnya.

Penulis sependapat dengan Moller yang mengkritisi penempatan tradisi Islam popular berlawanan dengan Islam ofisial,⁴⁷ karena penempatan semacam itu telah memberikan arti bahwa praktik keagamaan popular 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 popular 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 popular dilakukan dengan memberikan makna Islam dalam unsur ibadah pra Islam, tetapi ada pula yang merupakan hasil interpretasi terhadap tradisi tekstual, kemudian dirumuskan dalam bentuk

⁴⁵ Ibid., 170-175.

⁴⁶ Muhammad Husayn Haykal, *Hayat Muhammad* (Kairo: Maktabat al-Usrah, 1999). 67-68.

⁴⁷ Moller, *Ramadhan di Jawa*, 40-41.

ibadah naratif, ritual dan sosial. Artinya, suatu tradisi keagamaan populer yang dilakukan dengan cara kedua itu dapat disebut dengan Islam resmi (*official Islam*), karena hasil interpretasi terhadap teks-teks keagamaan merupakan bagian dari landasan normatif Islam.

Melihat perdebatan yang terjadi di atas, maka penulis sependapat 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.⁴⁸ 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*).⁴⁹

Jika merujuk pada tulisan Bassam Tibi tentang Islam sebagai bentuk dari realitas (*models of reality*),⁵⁰ 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.⁵¹ Perubahan itu, menurut Yinger, sesuai dengan perubahan pemahaman penganutnya dan latar belakang sosialnya yang berbeda.⁵² Maka Smith tidak bisa disalahkan ketika menyebut Islam sebagai produk sejarah yang sangat dinamis,⁵³ sebagaimana juga dikemukakan oleh Shahîd, 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.⁵⁴

Pernyataan Shahîd 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.⁵⁵

Perbedaan interpretasi itu dapat dipahami karena sebagaimana menurut Tothven, ada perbedaan antara ajaran ideal Islam dengan praktik yang terjadi di lapangan. Hal itulah yang

⁴⁸ Charles J. Adams, "Islamic Religious Tradition", dalam *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Science*, ed. Leonard Binder (New York: A Wiley-Interscience Publication, 1976).

⁴⁹ Frederick J. Streng, *Understanding Religious Life* (California: Wadsworth Publishing Company, 1985), 1-2.

⁵⁰ Bassam Tibi, *Islam and the Cultural Accommodation of Social Change* (Oxford: Westview Press, 1991), 8.

⁵¹ Abu Rabi', *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World* (New York: Oxford University Press, 1996), 1.

⁵² Milton Yinger, *The Scientific Study of Religion* (New York: Mac Milton Pub, 1970), 20.

⁵³ Wilfred Cantwell Smith, *Religious Diversity* (New York: Harper & Row, 1982), 120.

⁵⁴ Muhammad Shahîd, *Nahwa Usul-Jadid li al-Fiqh al-Islami* (Damaskus: al-Ahali, 2000), 2.

⁵⁵ Bassam Tibi, *The Crisis of Modern Islam* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1988), 4.

menjadi sumber konflik di antara umat Islam.⁵⁶ 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,⁵⁷ 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.⁵⁸

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.⁵⁹

Perbedaan pengalaman keberagamaan inilah, menurut Shahīḥ, letak kesulitan dalam memahami Islam yang sebenarnya. Dalam tulisannya ia bertanya:

أَيْنَ نَبَحْتَ الْإِسْلَامَ وَكَيْفَ نَبَحْتَ؟ فِي الْأَزْهَرِ، الرَّيْثُونِ، النَّجْفِ، أَمْ فِي مَكَّةَ، قُومِ، بَغْدَادِ أَمْ فِي الْقُدْسِ؟
 وَهَلْ نَبَحْتَ عَنِ الْإِسْلَامِ بِغَيُونِ الشَّافِعِيِّ أَوْ مَالِكِ أَمْ بِغَيُونِنَا نَحْنُ الْيَوْمَ؟ وَهَلْ نَلْتَمِسُ الْإِسْلَامَ فِي الْكُتُبِ أَمْ
 فِي الْوَأَقِعِ، فَفِي أَيِّ وَاقِعٍ نَعْنِي؟ وَاقِعُ الْقَرْنِ السَّابِعِ الْمِيلَادِيِّ أَمْ وَاقِعُ الْقَرْنِ الْعِشْرِينَ؟⁶⁰

(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 ke tujuh atautkah abad ke dua puluh?).

Dalam pandangan Shahīḥ, 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.⁶¹

Penulis sependapat dengan Daniel L. Pall yang menyatakan bahwa kepercayaan terhadap Yang Maha Hidup adalah esensi dari semua agama.⁶² Artinya, sebagaimana dikatakan oleh Tibi, dalam beragama, konsepsi-konsepsi manusia tidak didasarkan pada pengetahuan, tetapi pada kepercayaan kepada Yang Maha Kuasa.⁶³ Kepercayaan itu, sebagaimana dikatakan Komaruddin Hidayat, muncul karena adanya harapan untuk memperoleh keselamatan

⁵⁶ Malise Rothven, *Islam in the World* (Oxford: Oxford University Press, 1984), 354.

⁵⁷ Wilfred C. Smith, *The Meaning and End of Religion* (New English Library, 1966).

⁵⁸ Hodgson, *The Venture of Islam*, 112.

⁵⁹ Komaruddin Hidayat, "Kegagalan Peran Sosial Agama" dalam Zainuddin Maliki, *Agama Rakyat, Agama Penguasa* (Yogyakarta: Yayasan Galang, 2000).

⁶⁰ Shahīḥ, *Nahyva Fiqh Jadid*, 23.

⁶¹ Ibid.

⁶² Daniel L. Pall, *Seven Theories of Religion* (New York: Oxford University Press, 1996), 24.

⁶³ Tibi, *Islam and Cultural*, 8.

eskatologis dari orang beragama.⁶⁴ Artinya, dalam pandangan penulis, pemurnian Islam yang berarti kembali kepada al-Qur'an dan Ḥadīth 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.⁶⁵ 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.⁶⁶ Dalam al-Qur'an juga dijelaskan bahwa Allah memberikan kemudahan kepada umat manusia dalam melaksanakan suatu ajaran agama.⁶⁷ Tujuannya, agar ajaran agama berada dalam daya dan kemampuan manusia, sehingga dapat dilaksanakan dan bermanfaat bagi manusia.⁶⁸

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 bersumber pada teks al-Qur'an dan Ḥadīth, sementara pemahaman keagamaan (tradisi Islam) adalah hasil karya manusia melalui interpretasi terhadap teks al-Qur'an dan Ḥadīth.⁶⁹ 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.⁷⁰

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.⁷¹ 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.⁷² 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 beragama.⁷³ Itu artinya,

⁶⁴ Hidayat, "Kegagalan Peran Sosial Agama".

⁶⁵ Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi*.

⁶⁶ Lihat Al-Qur'an, 2 (al-Baqarah): 286.

⁶⁷ Ibid., 2 (al-Baqarah): 185.

⁶⁸ Ibid., 61 (al-Saf): 3.

⁶⁹ Muhammad Sa'id al-Ashmawi, *Jawhar al-Islam* (Kairo: Madbuli, 1996), 91-97.

⁷⁰ Parsudi Suparlan, "Kata Pengantar" dalam Harisun Arsyad ed. *Ketakwaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa* (Jakarta: DEPAG RI, 2000), xv-xx.

⁷¹ Woodward, *Islam Jawa*, 119.

⁷² al-Ashmawi, *Jawhar al-Islam*, 97.

⁷³ Hallaq, *The Dialectic of Doctrine & Practise*.

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.⁷⁴

Ungkapan Hamim di atas menjadi berguna ketika merujuk pada pernyataan Frederick bahwa ritual Islam adalah ekspresi dari doktrin Islam,⁷⁵ 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.⁷⁶ 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.⁷⁷

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 menterjemahkan ibadah dengan kultus.⁷⁸ Dari itu, menurut Frederick, kitab-kitab fiqh selalu dimulai dengan penjelasan tentang kewajiban-kewajiban ritual, dengan memperhatikan empat rukun; salat, puasa, zakat dan haji. Rukun Islam pertama, shahadat, tidak biasa untuk dibahas, tetapi *taken for granted*.⁷⁹

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 memanggilya 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.⁸⁰ Artinya, dalam studi tentang ritual Islam terdapat dua sumber, yaitu sumber teks yang

⁷⁴ Thoha Hamim, *Budaya Populer Keagamaan* (Makalah Seminar Internasional, Surabaya, 5-6 Juni 2006), 2.

⁷⁵ Frederick M. Denny, "Islamic Ritual", dalam Richard C. Martin, *Approaches to Islam in Religious Studies* (USA: Arizona State University, 1985), 64.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Ibid., 69.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Ibid., 64.

⁸⁰ Kesulitan ini dipaparkan oleh J. D. J. Waardenburg dalam tulisannya yang berjudul *Official and Populer Religion as a Problem in Islamic Studies*. Ibid., 218.

memunculkan Islam resmi/Islam normatif dan sumber konteks yang sering disebut dengan Islam populer.

Maka Frederick mengusulkan adanya disiplin di mana para *fuqaha* dan Islamisis 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).⁸¹

Frederick menyebutkan bahwa praktik ritual bagi partisipan atau pelakunya adalah upaya menghidupkan kembali kebenaran terdalam.⁸² 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.⁸³

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.⁸⁴

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.⁸⁵

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.⁸⁶ 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.⁸⁷

Kesimpulan

Telah disebutkan di atas bahwa kajian tentang tradisi keagamaan yang tidak memiliki landasan normatif Islam (al-Qur'an, Hadith, maupun *Atha* para sahabat Nabi), ditemukan

⁸¹ Ibid.

⁸² Roff dalam Martin, *Approaches*, 66.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Ibid., 66-67.

⁸⁵ Ibid., 67. Atau tulisan Fazlur Rahman tentang "Approaches to Islam in Religious Studies", dalam Richard C. Martin, *Approaches to Islam*, 191-192.

⁸⁶ Roff dalam Martin, *Approaches*, 66-67.

⁸⁷ Ibid., 68.

beberapa istilah, di antaranya adalah Islam lokal lawan dari Islam universal,⁸⁸ Islam praktis lawan dari Islam tekstual,⁸⁹ Islam rakyat lawan dari Islam ulama,⁹⁰ Islam simbolik lawan dari Islam normatif,⁹¹ Islam populer lawan dari Islam resmi,⁹² tradisi kecil lawan dari tradisi besar⁹³ dan Islam nyata lawan dari Islam normatif.⁹⁴

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.⁹⁵ 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 pilihanNya, 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 Hadith Nabi Muhammad Saw. Konsep *bid'ah* yang digunakan kalangan puritan untuk mengkritisi praktik keagamaan populer tidak dapat dijadikan sebagai

⁸⁸ Niels Mulder, *Agama, Hidup Sehari-hari dan Perubahan Budaya* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999).

⁸⁹ Andrew Beatty, *Variasi Agama di Jawa*, ter. Achmad Fedyani Saefuddin (Jakarta: Raja Grafindo, 2001).

⁹⁰ Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

⁹¹ Mifedwill Jandra, "Islam dan Budaya Lokal", *Profetika*, 2 (2000).

⁹² J. D. J. Waardenburg, "Official and Popular Religion as a Problem in Islamic Studies" dalam *Official and Popular Religion*, ed. Pieter H. Vrijhof and Jacques Waardenburg (Paris: Mouton Publisher, 1979).

⁹³ Robert Redfield, *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization* (Chicago: the University of Chicago Press, 1956).

⁹⁴ Andre Moller berjudul *Ramadhan di Jawa*, ter. Salomo Simanungkalit (Jakarta: Nalar, 2005).

⁹⁵ Fauzan Saleh, *Teologi Pembaharuan* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004), Ahmad Jainuri, *Orientasi Ideologi Gerakan Islam* (Surabaya: LPAM, 2004).

model pendekatan, karena tetap tidak dapat menghentikan semaraknya tradisi keagamaan populer. Maka, penempatan tradisi Islam populer berlawanan dengan Islam resmi 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 resmi 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 Hadith 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 Rujukan

- 'Alawi al-Maliki al-Hassani al-Sayyid Muhammad. *Manhaj al Salaf fi Fahm al Nusus bayn al Nazariyah wa al Tatbiq*. Dubai: Daar al-Awqaf wa Shu'ur al-Islamiyyah, 1419 H.
- 'Ali Mahfuz al-Ibda' fi Madar al-Ibtida'. Kairo: Daar al-I'tisam, t.t.
- 'Imarah, Muhammad. *al Nas al Islami bayn al Ijtihad wa al Jumud wa al Tarikhiyah*. Beirut: Daar al-Fikr, 1998.
- Abu Rabi'. *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*. New York: Oxford University Press, 1996.
- al-Ashmawi Muhammad Sa'id. *Jawhar al Islam*. Kairo: Madbuli, 1996.
- al-Ghazali Muhammad. *al Sunnah al Nabawiyah bayn Ahl al Fiqh wa Ahl al Hadith*. Kairo: Daar al-Shuruq, 1989.
- Beatty, Andrew. *Variasi Agama di Jawa*, ter. Achmad Fedyani Saefuddin. Jakarta: Raja Grafindo, 2001.
- Binder, Leonard. *The Study of the Middle East; Research and Scholarship in the Humanities and the Social Science*. New York: A Wiley-Interscience Publication, 1976.
- Gellner, Ernest. *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- 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.
- Hourani, Albert. *A History of the Arab People*. Cambridge: The Belknap Press, 1991.
- Ibn al-Hajj. *al Madkhal*, vol. 2. Kairo: al-Matba'ah al-Misriyah bi al Azhar, 1929.

- Ibn Taymiyah. *Majmu' Fatawa*, vol. 1. Kairo: t.p., t.t.
- Jainuri, Ahmad. *Orientasi Ideologi Gerakan Islam*. Surabaya: LPAM, 2004.
- Martin, Richard C. (ed.). *Approaches to Islam in Religious Studies*. USA: Arizona State University, 1985.
- Mughni, Syafiq A. "Konsep wali dalam Islam", *Jurnal IAIN Sunan Ampel Surabaya*, 14. Surabaya: Desember 1998 – Februari 1999.
- Moller, Andre. *Ramadhan di Jawa*, ter. Salomo Simanungkalit. Jakarta: Nalar, 2005.
- Mulder, Niels. *Agama, Hidup Sehari-hari dan Perubahan Budaya*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999.
- Mulkhan, 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.
- Pall, Daniel L. *Seven Theories of Religion*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Redfield, Robert. *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization*. Chicago: the University of Chicago Press, 1956.
- Rothven, Malise. *Islam in the World*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- Saleh, Fauzan. *Teologi Pembaharuan*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004.
- Shahjūr, Muḥammad. *Nahwa Uṣūl Jadid li al Fiqh al Islami*. Damaskus: al-Ahali, 2000.
- Smith, Wilfred C. *The Meaning and End of Religion*. New English Library, 1966.
- _____. *Religious Diversity*. New York: Harper & Row, 1982.
- Streng, Frederick J. *Understanding Religious Life*. California: Wadswprth Publishing Company, 1985.
- Tibi, Bassam. *Islam and the Cultural Acommodation of Social Change*. Oxford: Westview Press, 1991.
- _____. *The Crisis of Modern Islam*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1988.
- Vrijhof, Pieter H. and Waardenburg, Jacques (ed.). *Official and Popular Religion*. Paris: Mouton Publisher, 1979.
- Woodward, Mark R. *Islam Jawa*. ter. Hairus Salim. Yogyakarta: UMI, 1985.