

AGAMA DAN BUDAYA: RELASI KONFRONTATIF ATAU KOMPROMISTIK?

Roibin

*Fakultas Syariah UIN Maliki Malang
Tlp. 08179604562
Email:roibinuin@gmail.com*

Abstrak

Persoalan agama dan budaya adalah salah satu persoalan krusial yang melahirkan berbagai penilaian dalam masyarakat. Sebagian masyarakat menganggap bahwa agama harus steril dari budaya . sementara sebagaian lain menganggap bahwa agama bisa berdialog dengan budaya dengan beberapa hal yang harus diperhatikan dalam rangka menjaga kemurnian agama. Hal ini terkait erat dengan fenomena perubahan pola pemahaman keagamaan dan perilaku keberagamaan pemeluk agama (Islam). Tulisan ini mencoba mendiskusikan fenomena dialog agama dan budaya di masyarakat sekaligus memaparkan berbagai corak Islam lokal.

Problem on religion and culture is one crucial problem which generates various assessments within society. Some people think that religion must be sterilized from culture. While, some other point out that religion is able to dialogue with culture under some considerable aspects to maintain religion's purity. It is closely related to the phenomenon of pattern changing of religious understanding and Muslim religious behavior. This paper tries to discuss the phenomenon of religion and culture dialogue within society and to describe various local Islam pattern.

Kata Kunci: Keberagamaan, Mitos, Budaya

Dialektika agama dan budaya di mata masyarakat muslim secara umum banyak melahirkan penilaian *subjektif-pejoratif*. Sebagian bersemangat untuk mensterilkan agama dari kemungkinan akulturasi budaya setempat, sementara yang lain sibuk dan fokus membangun pola dialektika antar keduanya. Terlepas bagaimana keadaan keyakinan masing-masing pemahaman, dalam faktanya potret keberagamaan semakin menunjukkan suburnya pola akulturasi, bahkan sinkretisasi lintas agama. Indikasi terjadinya proses dialektika antara agama dan budaya tersebut, dalam Islam terlihat pada fenomena perubahan pola pemahaman keagamaan dan perilaku keberagamaan[1] dari tradisi Islam murni[2] (*high tradi-*

tion) misalnya, melahirkan berbagai corak Islam lokal, antara lain Islam Sunni, Islam Shi'i, Islam Mu'tazili, dan Islam Khawariji (*low tradition*).[3] Dari tradisi Islam Sunni ala Indonesia, muncul Islam Sunni Muhammadiyah, Islam Sunni Nahdlatul al-Ulamā, Islam Sunni Persis, dan Islam Sunni al-Wasliyah. Lebih menyempit lagi, dari Islam Sunni NU, memanifestasi menjadi Islam Sunni-NU-Santri, Islam Sunni-NU-Priyayi, dan Islam Sunni-NU- Abangan. Tidak menutup kemungkinan, akan tampil berbagai corak keberagamaan baru yang lainnya, yaitu Islam ortodok, Islam moderat, dan

[1]Amin Abdullah, *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama* (Jakarta: Muhammadiyah University Press, 2001), iii.

[2]Nur Khalik Ridwan, *Agama Borjuis: Kritik Atas Nalar Islam Murni* (Yogyakarta: ar-Ruzz, 2004),129-136.

[3]Bassam Tibi, *Islam and The Cultural Accommodation of Social Change*, Translated by Clare Krojzl (Boulder, Sanfrancisco, and Oxford: Westview

liberal.

Proses Negosiasi Agama dan Budaya; Dari Puritanisasi Agama Menuju Akulturasi Budaya

Warna-warni ekspresi keberagamaan sebagaimana dilihat di atas mengindikasikan bahwa sedemikian kuatnya tradisi lokal (*low tradition*) mempengaruhi karakter asli agama formalnya (*high tradition*), demikian juga sebaliknya. Saling mempengaruhi itulah dalam bahasa sosio-antropologinya dikenal dengan istilah proses dialektika agama dan budaya. Fenomena demikian, di mata para ilmuwan antropologi dianggap sebagai proses eksternalisasi, objektivasi, maupun internalisasi. Siapa membentuk apa, dan sebaliknya apa mempengaruhi siapa. Bagaimana masyarakat memahami agama hingga bagaimana peran-peran lokal mempengaruhi perilaku sosial keberagamaan mereka.^[4] Dengan begitu, mengkaji, meneliti, maupun menelaah secara empirik fenomena tersebut, jauh lebih penting dan punya kontribusi akademis dari pada hanya melakukan penilaian-penilaian normatif-teologis semata.

Fenomena dialektika di atas, secara empirik tampak subur dalam tradisi keberagamaan masyarakat muslim lokal, terutama pada pola relasi antara nilai-nilai sosial budaya perkawinan lokal dengan nilai-nilai budaya perkawinan *mainstream* Islam. Secara umum karakteristik nilai-nilai sosial budaya lokal tersebut memiliki banyak keunikan dan daya tarik tersendiri. Unik dalam arti adanya kompleksitas dan pluralitas ekspresi keberagamaan yang bernuansa mitis, terutama dalam praktik budaya perkawinan adat yang dianggap sakral, kramat maupun suci, dan diyakini bahwa budaya ritual itu sangat berpotensi memberikan berkah kepada siapa saja yang berniat mencari keutamaan dari upacara atau

keyakinan mitis itu. Demikian juga sebaliknya, mereka yang tidak mematuhi ajaran adat senantiasa dihadapkan pada ancaman-ancaman psikologis.

Praktik keberagamaan kompromistik itu, suatu contoh perpaduan dua hukum perkawinan lokal dan Islam, dalam realitasnya seringkali mengundang perdebatan serius di kalangan masyarakat muslim. Sebagian komunitas mengatakan bahwa perilaku seperti ini adalah syirik, khurafat, takhayul, karena dalam praktiknya mereka selalu meyakini adanya kekuatan selain dan di luar ajaran Islam, yaitu Tuhan. Kegiatan tersebut acapkali diklaim sebagai perilaku bid'ah, karena perilaku spiritual yang demikian tidak ada landasan yang jelas dari Islam. Lebih dari itu komunitas ini semakin memperkokoh komitmen keagamaannya untuk memberantas praktik ritual maupun praktik mitis senada. Komunitas inilah yang seringkali disebut dengan kelompok muslim puritanis.^[5]

Namun demikian, terdapat juga komunitas lain yang mementahkan pandangan di atas, yang mengatakan bahwa praktik seperti itu dianggap sah-sah saja dalam agama. Sebab untuk sampainya komunikasi kepada Tuhan bagi komunitas ini diperlukan adanya perantara, yang dalam bahasa Islam dikenal dengan istilah *wasilah* (perantara). Menurut keyakinan kelompok ini, *wasilah* tersebut seringkali terdapat di tempat-tempat suci, sakral yang mereka datangi.^[6] Sementara itu muncul pula kelompok lain yang lebih ekstrem yang mengatakan bahwa perilaku seperti itu, menurut komunitas ini hanya akan membuat umat Islam

[5]Maftuh Ebigebriel dan Ibida Syitaba, "Fundamentalisme Islam: Akar Teologis dan Politis", dalam *Negara Tuhan : The Thematic Encyclopedia* (Yogyakarta: SR- Ins Publising, 2004), 449-555. Sebagai bahan bacaan baca juga Ulil Absar Abdalla dkk, *Islam Liberal dan Fundamental* (Yogyakarta: El-saq Press, 2003), 14.

[6]Imam Khumaini, *Nahdlah 'Asyura* (Teheran: Muassasah Tanzim wa al-nasyr Turath al-Imam al-Khumaini, 1995). Isi dari buku ini berbicara tentang penghayatan dan pengungkapan rasa emosi keagamaan dan spiritual yang mendalam dengan cara mitis, megis dan mistik yang penuh dengan kesakralan, kesyahduan dan kesucian.

Press,1991), 8.

[4]Malcolm Waters, *Modern Sociological Theory* (London: Sage Publication, 1994), 35. Dia dalam buku ini menjelaskan ada tiga macam dialektika, yaitu Society is Human Product, Society is an Objective Reality, and Man is Social Product.

tersesat, karena nalar berpikinya senantiasa cenderung pada pola penalaran irrasional.[7]

Keragaman ekspresi keberagaman di atas, baik yang muncul dari komunitas masyarakat muslim lokal itu sendiri maupun dari subjektivitas penilaian keagamaan yang datang dari luar komunitasnya, pada hakikatnya menunjukkan adanya perbedaan cara pandang tentang tarik-menarik pola relasi agama dan budaya dimaksud. Melalui cara ini, sebagian di antara mereka optimis bahwa Islam akan lebih berkembang secara efektif. Sementara yang lainnya justru sebaliknya. Islam akan terkontaminasi dengan kompleksnya budaya luar, dan secara perlahan akan menggeser keaslian Islam itu sendiri.

Perspektif Para Antropolog tentang Dialektika Agama dan Budaya

Berangkat dari pemikiran subjektif di atas, beberapa antropolog muslim maupun non muslim akan memahami bagaimana keterkaitan di antara keduanya. Mungkinkah manusia sebagai representasi pembawa misi agama memisahkan dirinya dengan ajaran-ajaran budaya lokal yang bernuansa mitis? Edward B. Tylor, dalam karyanya yang berjudul *Primitive Culture* mengatakan bahwa kognisi manusia dipenuhi dengan mentalitas agama, terbukti bahwa tema-tema kajian yang menjadi bahan perbincangan di antara mereka ketika itu adalah sifat dan asal-usul

kepercayaan keagamaan, hubungan logis dan historis antara mitos, kosmos dan ritus.[8] Hal yang sama juga diungkapkan oleh Frazer, baginya agama adalah sistem kepercayaan,[9] yang senantiasa mengalami perubahan dan perkembangan sesuai dengan tingkat kognisi seseorang.

Dalam literatur lain, Tylor lebih menegaskan bahwa agama manapun pada hakikatnya selalu mengajarkan kepercayaan terhadap spirit. Dengan kata lain mengajarkan kepercayaan terhadap pemberi inspirasi dalam kehidupan, baik melalui agama formal maupun non formal. Baginya keduanya tidak ada perbedaan yang signifikan, yang membedakan adalah pengkonstruksinya. Agama dengan seperangkat tata aturan ajarannya adalah hasil konstruk penciptanya, sementara mitos adalah hasil konstruksi kognisi manusia. Jika melalui agama formal, maka seseorang harus meyakini konsepsi-konsepsi, kiasan-kiasan ajaran teks keagamaan masing-masing. Sementara jika melalui agama non formal maka seseorang dikonstruksi untuk meyakini hasil imajinasi kognisi seseorang yang terkonsepsikan secara sistematis, filosofis, yang memiliki makna dalam realitas, yang disebut dengan mitos. Dia merasakan bahwa karakteristik semua agama, baik kecil maupun besar, kuno maupun modern, formal maupun non formal senantiasa mengajarkan kepercayaan kepada spirit itu. Ia menyebutkan

melakukan gerakan TBC sebagaimana yang dilakukan oleh kalangan Islam Puritanis. Termasuk memelihara pesugihan, percaya danyang, memberi sesaji adalah khurafat. Sementara khurafat adalah syirik. Orang ingin kaya menurut aliran ini harus kerja keras dan berdo'a kepada Allah.

[8]Tylor, E.B., *Primitive Culture* (London: J. Murray, 1891), 135., Baca juga Nuruddin, dkk., *Agama Tradisional : Potret Kearifan Hidup Masyarakat Samin dan Tengger* (Yogyakarta : LkiS, 2003), 126.

[9]Frazer, J.G., *The Golden Bough* (New York: Macmillan, 1911) 420. Baca juga Nuruddin, dkk., *Agama Tradisional : Potret Kearifan Hidup Masyarakat Samin dan Tengger* (Yogyakarta : LkiS, 2003), 126-127. Sebagai bahan tambahan baca juga James. P Spradley, *Metode Etnografi*, terj. Misbach Zulfa Alisabet (Yogyakarta : Pt Tiara Wacana IKAPI, 1997), XVI. Dalam buku tersebut mengatakan bahwa

[7]Nur Kholik Ridwan, *Agama Borjuis : Kritik atas Nalar Islam Murni* (Yogyakarta: Al-Ruzz, 2004), 129-136. Pada halaman ini dikatakan bahwa nalar Islam murni selalu dapat dijumpai kredo-kredo tentang sikap seorang muslim menghadapi budaya sekuleritas, modernitas. Sikap kemandirian Islam selalu menawarkan pada nilai-nilai yang otentik atau otentisitas, ketika berhadapan dengan entitas-entitas budaya lain, mereka selalu mengklaim bahwa Islam memiliki corak nilai-nilainya sendiri. Baca juga Kuntowijoyo, *Selamat Tinggal Mitos Selamat Datang Realitas*, 95-96 tentang demitologisasi. Beliau mengatakan bahwa untuk terhindar dari mitologisasi maka orang harus mengenal teknologi, sekalipun tidak serta merta teknologi itu bisa meniadakan secara drastis. Kedua dengan cara

bahwa dalam agama telah terjadi hubungan intens antara ritual dan kepercayaan,[10] antara ritual dan mitos. Keadaan inilah yang menyebabkan perjumpaan religi (agama), mitos dan magis dalam tataran empiris terjalin begitu kuat.[11] Dengan kata lain, mitos acapkali menjadi bagian yang tak terpisahkan dari agama, karena agama manapun dalam realitasnya senantiasa sarat dengan hadirnya praktik mitos itu.[12] Sementara itu, menurut Peurson, mitos juga berfungsi sebagai layaknya fungsi agama formal, yaitu sebagai alat pembenaran (pedoman) dari suatu peristiwa tertentu atau arah bagi kelompok pendukungnya,[13]selain juga menjadi alat legitimasi kekuasaan bagi pihak-pihak yang berkepentingan.[14] Selanjutnya Jamhari menambahkan bahwa mayoritas agama senantiasa memuat *eksplanasi* mitos, utamanya dalam hal asal mula jagad raya, kelahiran, penciptaan,

keduanya, baik Tylor maupun Frazer adalah tokoh ilmuwan yang terbangun dari satu aliran kerangka paradigma antropologi. Keduanya adalah tokoh utama peneliti etnografi beraliran antropologi.

[10]Daniel L. Pall, *Seven Theories of Religion* (New York, mac Millon, 1970), 20.

[11]Jacob Vredendregt, *Bawean Dan Islam* (Jakarta: INIS, Jilid VIII, 1990), 26.

[12]Frazer, *The Golden*, 420-421.

[13]Djunaidi Ghony, "Mitos dan Praktik Mistik di Makam KH. Hasan Syaifurrizal Desa Karangbong Pajarakan Probolinggo", *Jurnal Pendidikan Islam*, Volume I, No.2 (IAIN Sunan Ampel Malang: Tarbiyah Press, 1996), 86.

[14]Sebuah kisah tentang Kanjeng Ratu Kidul bagi kalangan masyarakat Jawa yang tinggal di sepanjang pantai selatan pulau Jawa adalah contoh dari mitos semacam ini. Mitos ini perspektif politik sangat menguntungkan bagi kekuasaan tertentu. Baca juga Kuntowijoyo, *Selamat Tinggal Mitos dan Selamat Datang Realitas* (Bandung : Mizan, 2002), 40. Menurut Kuntowujoyo dalam buku ini bahwa dalam rangka melakukan legitimasi kekuasaan raja, Airlangga mempunyai Arjunawiwaha, Majapahit mempunyai Pararaton dan mataram mempunyai babad Tanah Jawi.

kematian dan disintegrasi,[15] serta berbagai persoalan yang mengarah kepada *chaos* (ketidakteraturan). Sekalipun demikian kuatnya pola relasi agama dan mitos dalam faktanya ia tetap kurang memperoleh respon positif dari komunitas Islam puritanis.[16]

Sementara itu perspektif Clifford Geertz, juga menguatkan logika pemikiran di atas. Agama menurutnya bukan hanya masalah spirit, melainkan telah terjadi hubungan intens antara agama sebagai sumber nilai dan agama sebagai sumber kognitif. *Pertama*: agama merupakan pola bagi tindakan manusia (*pattern for behaviour*). Dalam hal ini agama menjadi pedoman yang mengarahkan tindakan manusia. *Kedua*: agama merupakan pola dari tindakan manusia (*pattern of behaviour*). Dalam hal ini agama dianggap sebagai hasil dari pengetahuan dan pengalaman manusia, yang tidak jarang telah melembaga menjadi kekuatan mitis. Karena itu agama dalam perspektif yang kedua ini seringkali dipahami sebagai bagian dari sistem kebudayaan, [17]yang tingkat efektifitas fungsi ajarannya kadang tidak kalah dengan agama formal. Itulah sebabnya mitos menjadi suatu keniscayaan adanya, sebagaimana keniscayaan agama itu sendiri bagi manusia.

Tidak hanya dari kalangan antropolog, dari kalangan Islamolog yang menaruh respon pemahaman agama secara kontekstual dan liberal,[18] juga memiliki pemahaman serupa, bahwa agama yang tampil di tengah kehidupan masyarakat (keberagamaan) akan senantiasa beradaptasi dengan zamannya. Ia tidak lagi merupakan representasi wahyu murni yang terpisah dari subjektifitas penafsiran manusia. Melainkan ia telah menyatu

[15]Djunaidi Ghony, "Mitos dan Praktik Mistik di Makam KH. Hasan Syaifurrizal Desa Karangbong Pajarakan Probolinggo", *Jurnal Pendidikan Islam*, Volume I, No.2 (IAIN Sunan Ampel Malang: Tarbiyah Press, 1996), 86.

[16]Nur Kholik Ridwan, *Agama Borjuis : Kritik atas Nalar Islam Murni* (Yogyakarta: Al-Ruzz, 2004), 49-214.

[17]Nursyam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LkiS, 2005), 1.

[18]Leonard Binder, *Islamic Liberalism : A Critique of*

dan bersinergi dengan kehidupan manusia yang plural. Dengan demikian praktik keberagamaan di masyarakat merupakan hasil perjumpaan kompromistik antara ajaran Tuhan dan penalaran subjektif manusia yang disebut mitos. Logika itu bisa diilustrasikan bahwa pada saat kita meyakini kebenaran hasil tafsir ulama tertentu, berarti kita telah meyakini mitos dari mufasir tertentu pula. Tafsir bukanlah mumi wahyu Tuhan melainkan di dalamnya telah terdapat perpaduan pandangan, yaitu pandangan pencipta yang melekat pada maksud teks tersebut dengan pandangan manusia terhadap objek ajaran teks.

Para pemerhati keislaman yang dimaksud itu antara lain Fazlur Rahman dengan neomodernismenya, Muhammad Abed al-Jabiri, dengan post-tradisionalismenya (pendekatan historisitas, objektivitas dan kontinyuitas),^[19] Muhammad Arkoun dengan post-modernismenya,^[20] Nasr

Development Ideologies (Chicago & London: The University of Chicago Press, tt), 243-244. Liberal dalam pandangan Fazlur Rahman hampir senada dengan Leonard Binder dalam buku ini. Menurut Binder sikap liberal dan demokratis adalah sesuai dengan spirit/ ruh Islam.

[19]Historisitas dan objektivitas dalam artian ketika Abid Al-Jabiri dihadapkan pada *Turath*, ia belajar memahaminya secara historis dan objektif dengan pendekatannta yang populer disebut dengan *faslu al-qari' ani al-maqr'u*, yaitu Al-Jabiri berusaha untuk memisahkan antara pembaca dan yang terbaca, agar tidak terjadi rasa empati yang berlebihan sehingga bisa menghilangkan daya nalar kritis terhadap *turath* tersebut. Disinilah objektivitas dan daya kritis dalam membaca *turath* akan terlihat. Sementara pendekatan kontinyuitasnya adalah *washlu al-qari' ani al-maqr'u*, artinya menghubungkan antara sang pembaca dengan yang bterbaca, artinya kalau sekiranya *turath* itu masih relevan dengan sikonnya maka tidak ada salahnya jika ia bisa hadir kembali dalam suasana kekinian. Baca lebih dalam Muhammad Al-Jabiri, *Post-Tradionalisme Islam*, terj Ahmad Baso (Yogyakarta: LkiS, 2000), V-LIV.

[20]Muhammad Arkoun, *Al-Fikru al-Usuli Wastihalatu al-Ta'sili Nahwa Tarikhin Akharin Li-alFikri al-Islami*, terj. Hasyim Shaleh (Daru al-

Hamid Abu Zaid dengan strukturalismenya, Hasan Hanāfi dengan oksidentalismenya,^[21] dan M. Shahrur dengan marxismenya, termasuk juga kalangan muda Islam belakangan dengan liberalismenya.

Kesimpulan

Implikasi metodologis pemahaman keagamaan di atas, menurut Fazlur Rahman telah melahirkan pemahaman bahwa agama dianggap sebagai tindakan untuk mengikuti *shara'*^[22] yang subjeknya adalah manusia.^[23] Dengan kata lain, agama adalah otoritas subjektif manusia yang dikomunikasikan melalui *shara'*. Hal ini sama artinya bahwa agama adalah tindakan manusia yang sangat subjektif untuk mengikuti *shara'*.^[24] Agama adalah hasil dialektika kompromistik dari wahyu dan pengalaman subjektif manusia.

Potret pemikiran di atas, menggambarkan pemikiran yang cenderung meletakkan dan memahami teologi dalam kerangka kepentingan humanis.^[25] Pemikiran yang bukan semata-mata diarahkan pada keprihatinan *vertical-teosentris*, tetapi lebih dialamatkan pada tataran moral-*horisontal-antroposentris*. Dengan begitu agama sesuai dengan konteks zamannya, lebih bersifat terbuka, adaptif, fungsional dan *applicable* (terpakai) dalam

Shaqi, tt), 329-349. Baca juga Zainul Munasichin, "Teologi Tanpa Kaki : Jangkar Sosial Studi Islam di Indonesia", dalam *Gerbang : Jurnal Studi Agama dan Demokrasi*, 13.5 (Surabaya: LSAD, 2003), 86-87.

[21]Muhammad Arkoun, *Al-Fikru*, 329-349

[22]Tindakan menuju jalan air, atau sumber kebenaran (al-Qur'an) yang dijadikan pedoman dalam Islam

[23]Roibin, *Pemikiran Hukum Islam di Tengah Perubahan Sosial dan Budaya: Telaah Sosio-Historis Qaul Qadim dan Qaul Jadid Imam Syafi'i*, (Tesis, UNIS-MA, 2002), 16. Sebagai tambahan informasi baca juga Yusuf Musa, *Tarikh al-Fiqh al-Islami* (Mesir, tt, Jilid I), 10.

[24]Roibin, *Pemikiran*, 10.

[25]Abd. A'la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liber-*

menangani persoalan kemanusiaan secara riil, sekalipun aspek otentisitas agama juga tetap ia pertahankan.[26]

Karena itu, agama oleh para ilmuwan muslim yang berbasis ilmu-ilmu antropologi tidak jarang dianggap sebagai bagian dari sistem budaya (sistem kognisi). Selain agama juga dianggap sebagai sumber nilai (sistem nilai) yang tetap harus dipertahankan aspek otentisitasnya. Di satu sisi agama dalam perspektif ini, dipahami sebagai hasil dari tindakan manusia, baik berupa budaya maupun peradaban. Pada sisi lain agama tampil sebagai sumber nilai yang mengarahkan bagaimana manusia berperilaku. Agama tidak dipotret dari tradisi besarnya (*high tradition*), yaitu dengan melalui pedoman nash-

nya saja, melainkan agama juga dipotret dari perilaku dan pengalaman sosial keberagamaannya, yaitu agama yang sudah banyak dipengaruhi oleh tradisi kecil (*low tradition*). Ernest Gellner mengatakan bahwa dalam setiap wilayah tradisi besar (*high tradition*) pasti disertai dengan tradisi kecil (*low tradition*).[27] Demikian juga M. Arkoun mengatakan bahwa Islam dengan huruf I besar selalu disertai dengan Islam dengan huruf I kecil. [28]

Agama, sebagaimana yang dipahami oleh para ilmuwan di atas seakan telah melegalkan agama bersentuhan dengan budaya kearifan lokal setempat, bahkan pola relasi di antara keduanya dipandang sebagai suatu keniscayaan adanya.

al: *Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2003), 16.

[26]Abd. A'la, *Dari*, 16.

[27]Ernest Gellner, *Post-modernism, Reason and Religion* (London: Routledge, 1992), 11.

[28]Muhammad Arkoun, *Al-Fikru al-Usuli Wa Istihalatu al-Ta'sili Nahwa Tarikhin Akharin li al-Fikri al-Islami*, Terj. Hasyim Shaleh (Daru al-Shaqi, t.t), 301.

DAFTAR PUSTAKA

- A'la, Abd. 2003. *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia*. Jakarta: Paramadina.
- Abdalla, Ulil Absar dkk. 2003. *Islam Liberal dan Fundamental*. Yogyakarta: El-SAQ Press.
- Abdullah, Amin. 2001. *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama*. Jakarta: Muhammadiyah University Press.
- Al-Jabiri, Muhammad. 2000. *Post-Tradionalisme Islam*. terj Ahmad Baso. Yogyakarta: LKiS.
- Arkoun, Muhammad. tt. *Al-Fikru al-Usuli Wastihalatu al-Ta'sili Nahwa Tarikhin Akharin Li-alFikri al-Islami*, terj. Hasyim Shaleh. Daru al-Shaqi.
- Arkoun, Muhammad. tt. *Al-Fikru al-Usuli Wa Istihalatu al-Ta'sili Nahwa Tarikhin Akharin li al-Fikri al-Islami*, terj. Hasyim Shaleh. Daru al-Shaqi.
- B., Tylor, E. 1891. *Primitive Culture*. London: J. Murray.
- Binder, Leonard. tt. *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Ebigebriel, Maftuh dan Ibida Syitaba. 2004. *Fundamentalisme Islam: Akar Teologis dan Politis dalam Negara Tuhan: The Thematic Encyclopaedia*. Yogyakarta: SR- Ins Publising.
- G., Frazer, J. 1911. *The Golden Bough*. New York: Macmillan.
- Gellner, Ernest. 1992. *Post-modernism, Reason and Religion*. London: Routledge.
- Ghony, Djunaidi. 1996. *Mitos dan Praktik Mistik di Makam KH. Hasan Syaifurri-zal Desa Karangbong Pajajaran Probolinggo. Jurnal Pendidikan Islam*. Volume I, No. 2; IAIN Sunan Ampel Malang: Tarbiyah Press.

- Khumaini, Imam. 1995. *Nahdlah 'Asyura*. Teheran: Muassasah Tanzim wa al-nasyr Turath al-Imam al-Khumaini.
- Kuntowijoyo. 2002. *Selamat Tinggal Mitos dan Selamat Datang Realitas*. Bandung: Mizan.
- Munasichin, Zainul. 2003. *Teologi Tanpa Kaki : Jangkar Sosial Studi Islam di Indonesia*”, dalam *Gerbang : Jurnal Studi Agama dan Demokrasi*. Surabaya: LSAD.
- Musa, Yusuf. tt. *Tarikh al-Fiqh al-Islami*. Jilid I; Mesir.
- Nursyam. 2005. *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LkiS.
- Nuruddin, dkk., 2003. *Agama Tradisional : Potret Kearifan Hidup Masyarakat Samin dan Tengger*. Yogyakarta: LkiS.
- Nuruddin, dkk., 2003. *Agama Tradisional : Potret Kearifan Hidup Masyarakat Samin dan Tengger*. Yogyakarta : LKiS.
- Pall, Daniel L. 1970. *Seven Theories of Religion*. New York: mac Millon.
- Ridwan, Nur Khalik. 2004. *Agama Borjuis: Kritik Atas Nalar Islam Murni*. Yogyakarta: Ar-Ruzz.
- Roibin. 2002. *Pemikiran Hukum Islam di Tengah Perubahan Sosial dan Budaya: Telaah Sosio-Historis Qaul Qadim dan Qaul Jadid Imam Syafi'i*. Tesis: UNIS-MA.
- Spradley, James. P. 1997. *Metode Etnografi*, terj. Misbach Zulfa Alisabet. Yogyakarta : PT Tiara Wacana IKAPI.
- Tibi, Bassam. 1991. *Islam and The Cultural Accommodation of Social Change*, Translated by Clare Krojzl. Boulder, Sanfrancisco, and Oxford: Westview Press.
- Vredenbregt, Jacob. 1990. *Bawean Dan Islam*. Jilid VIII; Jakarta: INIS.
- Waters, Malcolm. 1994. *Modern Sociological Theory*. London: Sage Publ