

PEMAHAMAN ISLAM DAN SENTUHAN BUDAYA LOKAL

Imam Amrusi Jailani

(Penulis adalah dosen tetap pada Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Ampel Surabaya)

Abstrak:

Tulisan ini menyajikan kajian keislaman yang sering dijadikan model pergulatan pemikiran yang sedang berkembang di dunia Islam. Dalam kajian tersebut didapati bahwa pemahaman Islam beraneka ragam. Tampilan rumusan Islam tersebut dihampiri dengan berbagai macam pendekatan, diantaranya tekstual-kontekstual dan struktural-fungsional. Dari tampilan tersebut menggambarkan bahwa pada realitasnya, Islam bersentuhan dengan ajaran (tradisi) lokal sehingga terbentuk formulasi baru tentang Islam yaitu budaya Islam lokal.

Kata kunci:

Islam normatif-praksis, tekstual-kontekstual, inklusif-eksklusif, budaya lokal

Pendahuluan

Untuk mengkaji setiap aktifitas religius dalam masyarakat, baik yang berlaku di kalangan agama-agama primitif, agama-agama *ardī* maupun *samāwī*, maka problematika utama yang harus dikedepankan adalah masalah metodologi. Masalah yang satu ini merupakan problem epistemologis yang signifikan dalam pencapaian tujuan atau sasaran yang diinginkan. Hal tersebut semakin dirasakan signifikansi dan eksistensinya, mengingat selama ini, sudah terjadi polarisasi dikotomis dalam memahami ajaran-ajaran agama, khususnya Islam dalam tataran

konsep dan praksis, antara pendekatan tekstual pada satu sisi dan kontekstual pada sisi lain. Memang diakui, terdapat kesulitan untuk mendudukan dua pengamatan tersebut dalam satu medium, sehingga bisa sejajar antara satu dengan lainnya. Namun, bagaimanapun problematisnya hal tersebut, masih terbuka peluang lebar-lebar untuk bisa dipecahkan. Salah satu metode yang dianggap tepat bagi *problem solving* (pemecahan masalah) hal tersebut adalah dengan cara mengadakan penggabungan kedua metode atau perspektif tersebut dalam satu wacana yang konprehensif dan holistik. Signifikansi dari pendekatan

tekstual-kontekstual ini, menurut pengamatan Frederick M. Denny, terletak pada upaya yang *equilibrium* (seimbang) antara pemahaman normatif-doktrinal di satu sisi, dan kontekstualisasi dengan unsur-unsur kesejarahan pada sisi lain.¹

Pendekatan tekstual menekankan signifikansi teks-teks sebagai fokus kajian dengan merujuk pada sumber-sumber primer -- Yang dalam hal ini sudah menjadi konsensus para ulama -- dari ajaran Islam, yakni al-Qur'an dan Hadis.² Pendekatan ini sangat penting ketika kita ingin melihat realitas Islam normatif yang dipresentasikan secara tertulis, baik secara eksplisit maupun implisit, dalam kedua sumber suci di atas. Selain dari itu, kajian tekstual juga tidak menafikan eksistensi teks-teks lainnya sebagaimana tertuang dalam karya-karya para intelektual dan ulama' besar muslim terdahulu dan kontemporer.

Dalam aplikasinya, pendekatan tekstual barangkali tidak menemui kendala yang cukup berarti ketika dipakai untuk melihat dimensi Islam normatif yang bersifat *qaṭ'ī*, seperti masalah *ibadah mahḍah* dan masalah tawhid. Persoalan baru akan muncul ketika pendekatan ini dihadapkan pada realitas ritual umat Islam yang tidak tertuang secara eksplisit, baik dalam al-Qur'an maupun Hadis, namun kehadirannya diakui dan, bahkan diamalkan oleh komunitas muslim tertentu secara luas dan sudah mentradisi secara turun temurun. Bagi pendekatan tekstual, memang cukup dilematis untuk sekedar menjustifikasi bahwa ritual-ritual tersebut merupakan

bagian dari ajaran Islam atau tidak. Sebagai bagian dari diskursus akademis, tujuan mengkaji ritual-ritual populer dalam Islam memang bukan untuk membuktikan apakah hal itu merupakan bagian dari ajaran Islam atau tidak. Diskursus semacam ini tentu saja *out of date* untuk dapat tetap dikedepankan dalam konteks analisis ilmiah-akademis dan, oleh karenanya, tidak perlu dipertahankan dalam tradisi intelektual. Sebaliknya, yang menjadi *concern* akademis di sini adalah bagaimana menempatkan ritual populer tersebut dalam kerangka proposional yang tidak berbuntut *truth claim* (klaim dan pembenaran sepihak).

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

Kemudian dimunculkan pula rumusan Islam esensialis. Tema "esensialis" ini pada mulanya dipinjam oleh Woodward dari Rihard C. Martin untuk menunjuk modus praktek-praktek ritual yang sekalipun tidak dimandatkan secara eksplisit oleh teks-teks universalis (al-Qur'an dan Hadis), namun secara luas diamalkan oleh umat Islam atas dasar justifikasi substansial dari semangat kedua

¹Penjelasan selanjutnya mengenai hal tersebut dapat dilihat dalam Frederick M. Denny, "Islamic Ritual, Perspectives and Theories," dalam Richard Martin (Ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, (Tucson: The University of Arizona Press, 1985), h. 63-77.

²Lihat Richard Martin, "Islamic Textuality in Light of Poststructuralist Criticism," dalam *A Way Prepared: Essays on Islamic Culture in Honor of Richard Bayly Winder*, (New York: New York University Press, 1988), h. 116-131.

sumber suci tersebut. Hal ini bisa dicontohkan dengan perayaan *maulid al-nabi*, praktek rutinitas ritual halaqah-halaqah sufi, perayaan haul para syekh, juga modus-modus ritual yang secara mentradisi dipraktekkan untuk memuliakan para wali, ziarah ke tempat-tempat suci, serta tradisi kenduren atau tahlilan yang tersebar luas di negara-negara Muslim seperti India, Malaysia, Bangladesh, Pakistan, dan Indonesia.³ Islam esensial, dengan begitu, merupakan kategori Islam yang sangat inklusif.

Islam dan Budaya Lokal

Pada tahapan selanjutnya, setelah ajaran Islam banyak bersentuhan dengan budaya lokal, maka lahir pula rumusan Islam lokal, yang didefinisikan sebagai seperangkat teks tertulis, tradisi oral atau spiritual yang tidak didapati di tanah kelahiran Islam (Arab). Woodward mencontohkan hal ini dengan naskah-naskah mistik Jawa. Model Islam seperti ini merupakan hasil dari interaksi ajaran Islam dengan budaya setempat. Sikap keberagaman semacam ini biasanya

menampilkan Islam sebagaimana yang diterima atau dipahami (*Received Islam*), yang dalam hal ini cuma dicontohkan dengan dominasi ajaran kaum sufi yang lebih banyak berperan dalam perkembangan Islam lokal, seperti di Jawa, dan tidak terdapat penjelasan lain.⁴

Sebagaimana juga telah dimaklumi, dalam masalah hukum yang berlaku di Indonesia, misalnya, bahwa hukum Islam sudah memainkan peran dalam kancah kehidupan masyarakat Indonesia sejak dahulu, yakni pada periode kerajaan Islam awal, sebelum datangnya kolonial Belanda. Pada masa itu, hukum Islam sudah menjadi suatu kajian yang intensif di kalangan pondok pesantren.⁵

Setelah datangnya kolonial Belanda dan memberlakukan kolonisasi di Hindia Belanda, banyak sarjana Belanda yang tertarik untuk melakukan penelitian terhadap hukum Islam yang sudah berlaku di Nusantara. Maka tampil L.W.C. Van Den Berg dengan melontarkan teori *Receptio in Complexu*. Menurut teori ini, orang-orang Islam di Indonesia sudah menerima dan memberlakukan syari'at Islam secara utuh.⁶ Statemen ini didasarkan pada realitas yang ada, bahwa hukum Islam sudah di-*receptiir* (diterima) oleh seluruh umat Islam di Indonesia.⁷

Pada perkembangan selanjutnya, muncul duet pakar hukum, yaitu Cristian Snouck Hurgronje dan Coenelis van

³Tradisi-tradisi ritual umat Islam seperti tersebut di atas yang sudah mengakar secara turun-temurun di berbagai negara muslim, khususnya Indonesia, telah dipaparkan secara mendetil dalam John R. Bown, *Muslims Through Discourse*, (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993), h. 229-250; Demikian juga artikelnya, "On Scriptural Essentialism and Ritual Variation: Muslim Sacrifice in Sumatra and Marocco," yang dimuat dalam *American Ethnologist* 19:4 (November: 1992), h. 656-671; Mark R. Woodward, "The Slametan: Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam," dalam *History of Religion* 28, h. 54-89; Clifford Geertz, *The Religion of Java*, (London: The Free Press of Glencoe, 1960); Juga artikelnya, "Ritual and Social Change: A Javanese Example," dalam *American Anthropologist* 59:1 (Februari 1957), h. 32-54. Sedang tradisi kenduri di Malaysia dapat dilihat misalnya dalam Zainal Kling, "Social Structure: The Practices of Malay Religiosity," dalam Moh. Taib Osman (Ed.), *Islamic Civilization in The Malay World*, (Kuala Lumpur dan Istanbul: Dewan bahasa dan Pustaka dan The Research Centre for Islamic History, Art and Culture, 1997), h. 51-80.

⁴Lihat keterangan selengkapnya dalam Mark R. Woodward, *Islam in Java, Normative Piety and Mysticism in The Sultanate Yogyakarta*, (Tucson: The University of Arizona Press, 1989).

⁵Ishtijanto, *Dasar Filosofis Pendidikan Tinggi Hukum di Indonesia, Di Mana Letaknya Hukum Islam?* Makalah, pada Seminar Integrasi Hukum Islam ke Dalam Kurikulum Fakultas Hukum, Fakultas Hukum Universitas Muhammadiyah, Jakarta, 1995, h.12.

⁶Bustanul Arifin, *Pelembagaan Hukum Islam di Indonesia: Akar, Sejarah, Hambatan, dan Prospeknya*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), Cet. I; h. 35.

⁷Ahmad Rafiq, *Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995), Cet. I, h. 25.

Vollenhoven, yang memunculkan teori baru akan berlaku apabila tidak bertentangan dengan hukum Islam.¹³ *Receptie*. Teori ini berpandangan bahwa hukum Islam dianggap sebagai hukum apabila sudah diresepsi (diterima) oleh hukum Adat.⁸ Dalam hal ini, hukum Adat yang menjadi penentu bagi berlaku atau tidaknya hukum Islam.⁹ Dalam pandangan tokoh-tokoh muslim, teori ini dianggap sangat merugikan dan telah menjadi biang pemicu kekacauan hukum dengan melahirkan trikotomi hukum (Islam, Adat, and Barat).¹⁰

Semenjak kemunculannya, dan lebih lagi pada zaman kemerdekaan, teori *Receptie* ini sangat menghantui para ahli hukum Indonesia. Profesor Hazairin misalnya, menyebut teori ini sebagai teori *Iblis*.¹¹ Kemudian beliau mengeluarkan teori baru yang dikenal dengan teori *Receptie a Contrario* yang dikenal juga dengan teori *Exit*. Menurut teori ini, semenjak kemerdekaan, semua hukum yang datang dari kolonial Belanda tidak berlaku lagi, dan kembali kepada hukum yang berlaku di Indonesia. Teori ini bertujuan mengubur dan membuang jauh-jauh teori *Receptie* dari bumi Nusantara.¹² Menurutnya juga, hukum yang ada sekarang tinggal hukum Islam dan Adat, karena hukum Barat (kolonial) sudah terkubur, dan walaupun masih dianggap ada oleh sebagian kalangan, adanya itu sama dengan tidak adanya, *wujuduh ka 'adamih*. Sedangkan hukum Adat itu sendiri

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

Pendekatan kontekstual merupakan perangkat komplementer yang dapat menjelaskan motif-motif kesejarahan dalam Islam untuk memperkuat asumsi bahwa Islam merupakan entitas konprehensif yang melingkupi elemen normatif dan elemen praksis. Pendekatan ini penting untuk memahami Islam dalam kerangka konteksnya, baik ruang maupun waktu.¹⁴

Doktrin Sosio-religius dalam Ranah Publik Lokal

Untuk memahami fenomena ajaran agama, maka secara kontekstual, teori fungsional dan struktural dalam sosio-kultural, akan menjadi sesuatu yang signifikan dalam membantu upaya tersebut. Menurut teori fungsional, antara agama dan

⁸A. Wasit Aulawi, "Sejarah Perkembangan Hukum Islam", dalam Amrullah Ahmad et.al., *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional: Mengenang 65 Tahun Prof Dr. H. Bustanul Arifin, S.H.*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), Cet. I; h. 56.

⁹Ahmad Rafiq, *Hukum Islam*, h. 16-17.

¹⁰Bustanul Arifin, *Pelebagaan*, h. 35.

¹¹Hazairin, *Tujuh Serangkai tentang Hukum*, (Jakarta: Bina Aksara, 1985), Cet. IV; h. 32.

¹²Rachmat Djatmika, "Sosialisasi Hukum Islam di Indonesia", dalam Abdurrahman Wahid et.al, *Kontribusi Pemikiran Islam di Indonesia*, (Bandung: Rosdakarya, 1991), Cet. I; h. 232.

¹³Ahmad Rafiq, *Hukum Islam*, h. 20.

¹⁴D. Eickelman, "The Study of Islam in Local Contexts," dalam *Contributions to Asian Studies* 17, (1982), h. 1-16.

fungsinya dapat diasumsikan memiliki relevansi dialektika yang diaplikasikan melalui ibadah (ritual).¹⁵ Pada dasarnya, fungsi agama secara fundamental diarahkan kepada hal-hal yang supranatural. Partisipan yang terlibat dalam sebuah ritual dapat melihat kemajemukan agama sebagai sarana meningkatkan hubungan spiritualnya dengan Tuhan. Kebutuhan spiritual merupakan sesuatu yang alamiah bagi manusia.

Setiap ritual dalam agama, menurut teori ini, memiliki signifikansi teologis, baik dari dimensi sosial maupun psikologis. Dalam aspek teologis ini, tidak akan bisa dihindari penampakan simbol-simbol religius sebagai bahasa maknawiah, yang pemaknaannya sangat bergantung kepada kualitas dan arah performa ritual maupun keadaan internal partisipan dari ritual yang bersangkutan. Sebuah ritual, dalam konteks sosiologis, merupakan manifestasi dari perekat solidaritas sosial atau alat memperkuat solidaritas sosial (meminjam istilah Durkheim) melalui performa dan pengabdian.¹⁶ Dalam masyarakat paternalistik seperti Indonesia, khususnya Jawa, perekat solidaritas sosial yang ampuh adalah melalui upacara ritual, seperti *tahlilan*, *istighatsah akbar*, *tabligh akbar* dan sebagainya.¹⁷ Asumsi seperti itu memang sudah diakui sendiri oleh kaum

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

Menurut teori struktural, agama diasumsikan memiliki relevansi struktural dengan mitos-mitos lokal tertentu. Di mata kaum strukturalis, agama dan mitos memiliki hubungan resiprokal. Mitos eksis pada tataran konsepsi, sementara agama eksis pada tataran aksi atau dalam istilah Levi-Strauss disebut *homology*.¹⁸ Strukturalisme memandang sebuah ritual dalam agama sebagai bagian dari sebuah *logical order* dalam bangunan sistem kultural, ia mengikuti struktur formal dari sebuah sistem tertutup. Akan lebih jelas lagi jika perspektif teori ini dijelaskan dengan teori *model of* dan *model for*-nya Geertz.¹⁹ Bagi Levi-Strauss, mitos dan ritual bisa saling berganti posisi satu sama lainnya, sementara Geertz memandang mitos sebagai wujud dari *model of* sebuah ritual dan ritual sendiri menjadi *model for*-nya mitos.

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

¹⁵Penjelasan lebih lanjut mengenai hal tersebut dapat dilihat dalam Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion*, (New York: Anchor Book, 1959), h. 36-46.

¹⁶Lihat Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, (New York: The Free Press, 1995), h. 344.

¹⁷Lihat James Peacock, *Rites and Modernization: Symbolic and Social Aspect of Indonesian Proletarian Drama*, (Chicago: University of Chicago Press, 1968), h. 226; Tulisannya juga, *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam*, (Berkeley: Los Angeles, London: University of California Press, 1978); Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture*, (New York: Basic Books, 1973), h. 164; Robert W. Hefner, *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*, (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985), h. 54-56; dan Koentjaraningrat, *Javanese Culture*, (Oxford and New York: Oxford University Press, 1985), h. 147.

¹⁸Lihat Claude Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, (New York: Basic Books, 1963), h. 232-233.

¹⁹Lihat Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System," dalam Clifford Geertz, *The Interpretation*, h. 87-125.

lebih banyak segi-segi persamaannya dengan Islam India.²⁰

Realitas di atas, menurut A. Bekki, mencerminkan budaya local, khususnya Jawa, yang sinkretis. Sinkretisme terlihat begitu jelas dalam kehidupan beragama di Jawa. Hal ini mungkin akibat sikap lentur orang Jawa terhadap agama dari luar. Meskipun kepercayaan Animisme sudah mengakar sejak dahulu kala, orang Jawa berturut-turut menerima agama Hindu, Budha, Islam, dan Kristen, yang kemudian "dinaturalkan" atau "dijawakan" semuanya. Bahwa sudah terjadi Jawanisasi terhadap hal tersebut dapat dibuktikan dengan adanya penduduk kalangan Jawa yang muslim, mencapai 90 %, namun lebih separuh dari mereka yang termasuk dalam kategori "wong abangan" (dalam pemetaan Geertz), yang masih menganut kepercayaan tradisional dengan dibungkus atau diselimuti Islam. Praktek atau ritual slametan dan kenduren mungkin dapat mengapresiasi pengalaman agama dari pengalaman kalangan Jawa (local).²¹

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

melemah, namun pengaruh kepercayaannya tetap mengakar kuat di kalangan masyarakat Nusantara, khususnya di Jawa.²²

Dari pemahaman ini, menurut Geertz pula, dapat dikatakan bahwa Islam, di tanah Jawa, tidaklah menancapkan dan menata bangunan peradaban, melainkan (hanya) menyelaraskan yang sudah ada. Melalui proses asimilasi secara panjang dan damai, Islam secara perlahan tapi pasti berhasil membentuk kantong-kantong masyarakat saudagar di sejumlah kota dan di kalangan petani kaya. Komunitas muslim ini tidak bisa melepaskan diri dari sikap sinkretisme yang menekankan pada aspek budaya Islam.

²³ Proses asimilasi yang panjang ini menghasilkan masyarakat Jawa kontemporer dengan sejumlah kelompok sosio-religiusnya yang sedikit rumit, yang dipetakan ke dalam kaum kuslim abangan, santri, dan priyayi.²⁴

²² Clifford Geertz, *Islam Observed*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1975), h. 11.

²³ Kaum abangan adalah mereka yang masih menitikberatkan pada unsur animistis dari keseluruhan sinkretisme Jawa dan berkaitan erat dengan elemen petani. Kalangan santri, mereka yang menekankan pada unsur sinkretisme Islami dan umumnya berkaitan erat dengan elemen pedagang dan elemen petani tertentu. Sedangkan priyayi, mereka yang menitikberatkan pada unsur Hinduisme dan berkaitan erat dengan elemen-elemen birokrat. Clifford Geertz, *The Religion of Java*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1976), h. 6.

²⁴ Bachtiar memberikan pengamatan yang berbeda dengan Geertz, bahwa masyarakat Jawa merupakan masyarakat yang kompleks. Kompleksitas tersebut, pada setiap kedudukan, akan memaksanya untuk menunjukkan model perilaku tertentu yang tidak melulu merefleksikan aktivitas agama. Ia menilai bahwa semua ini bukanlah refleksi sinkretisme agama, melainkan lebih merupakan peran pluralisme. Lebih jauh, bahkan ia menilai bahwa Geertz telah menafsirkan makna abangan, santri, priyayi tidak seperti halnya orang Jawa menggunakan istilah tersebut. Geertz, dalam hal ini, telah keliru mengumpulkan sikap agamis (agangan-santri) dan strata social (priyayi-wong cilik) dalam satu kelompok. Dengan demikian, sangatlah sulit untuk menerima pemikiran Geertz. Lihat, H.W. Bachtiar, "The religion of Java: A Commentary," dalam *Madjalah Ilmu-ilmu Sastra Indonesia*, Edisi V, No. 1, 1963.

²⁰Lihat penjelasan lebih lanjut dalam Woodward, "The Garebeg Malud in Yogyakarta: Veneration of the Prophet as Imperial Ritual," dalam *Journal of Ritual Studies* 5: 1, (Winter: 1991), h.109-132.

²¹ A. Bekki, "socio Cultural Changes in a Traditional Javanese Village" dalam Institute of Asian Studies, *Life in Indonesian Village*, (Tokyo: Rikko (St. Pauls) University, 1975), h.20.

Penutup

Formulasi Islam yang beraneka ragam, mulai Islam Normatif-Idealistik sampai pada Islam Faktual-Lokalistik menggambarkan bahwa ajaran Islam harus berinteraksi dengan budaya lokal (adat atau tradisi). Produk persentuhan ini menghasilkan produk Islam lokal. Namun demikian dalam pengaplikasiannya diberlakukan teori *receptie a contrario*, bahwa hukum adat dapat diaplikasikan apabila tidak bertentangan

dengan hukum Islam. Ini dapat dibuktikan dalam praktek ritual dalam masyarakat seperti tahlilan, istighasah, tabligh akbar dan sebagainya. Dengan demikian semakin jelas bahwa baik menurut pendekatan tekstual-kontekstual maupun struktural-fungsional, persentuhan Islam dengan budaya lokal merupakan suatu keniscayaan, dan akan menghasilkan produk baru " Budaya Islam Lokal"

Wa Allāh a'lam bi al-sawāb □

