Jurnal Tarjih - Volume 13 Nomor 1 (2016), hlm. 15-32

TAUHID BUDAYA
Strategi Sinergitas Islam dan Budaya Lokal dalam Perspektif Antropologi Islam

Moh Soehadha
Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta
suhadhaa@yahoo.co.id

Abstrak

Akulturasi Islam dan budaya lokal di Indonesia menghasilkan ragam religiositas yang unik dan berbeda dengan religiositas muslim di tempat lain. Artikel berikut menunjukkan suatu konsep yang berisi asumsi dan strategi dalam memandang kompromi antara Islam dengan budaya lokal yang disebut sebagai tauhid budaya. Sebagai sebuah konsep, tauhid budaya menjadi sebuah teori sekaligus strategi dalam melihat dan merespons religiositas Islam Nusantara. Tauhid budaya mengakomodasi dua cara pandang sekaligus, yaitu Islam normatif dan Islam faktual.

Pendahuluan

Islam Nusantara dikenal sebagai Islam yang ramah dan lentur sehingga dapat menyesuaikan dengan kondisi masyarakat lokal. Corak sufisme menjadikan Islam yang masuk ke nusantara diterima dengan damai, seperti halnya saat masuknya Buddha dan Hindu. Karakter Islam yang lentur menyebabkan terjadinya akulturasi antara Islam dengan budaya lokal nusantara, sehingga menghasilkan ragam mozaik

tradisi keagamaan.

Kini dalam situasi global kontemporer, yaitu ketika Islam acapkali dicitrakan sebagai agama kekerasan, banyak kalangan memimpikan kembali tentang "Islam yang mempesona", yang toleran dan akomodatif terhadap kearifan lokal. Namun pesona wajah antropologis Islam yang damai itu, sering menghadapi dua masalah atau dipermasalahkan. *Pertama,* adanya asumsi dari sebagian muslim bahwa Islam yang akomodatif cenderung sinkretis sehingga tidak mencerminkan ajaran Islam yang sebenarnya, unsur-unsurnya bernuansa bidah, dan dekat dengan syirik. *Kedua,* adanya pandangan bahwa Islam yang akomodatif terhadap lokalitas tidaklah bertentangan dengan ajaran Islam, namun pandangan kedua ini cenderung terjebak pada romantisme-antropologika.

Mereka yang memiliki pandangan kedua umumnya terinspirasi oleh kajian-kajian klasik para antropolog, yaitu ketika dalam penelitian mereka banyak ditemukan pola hidup pada masyarakat bersahaja yang menampilkan sikap hidup yang arif terhadap alam dan sesama. Namun keinginan kembali ke nilai-nilai masa lalu menjadi pupus, karena zaman sudah berubah. Ketika diterapkan kembali pola hidup masa lalu, pada akhirnya mozaik tradisi keagamaan sebagai produk akulturasi Islam dengan budaya lokal itu hanya menjadi tontonan, aset wisata, mutiara tanpa makna, karena sulit diteladankan pada generasi "instan" kekinian.

Paparan dalam artikel ini tidak mempersoalkan bagaimana dua pandangan dalam melihat Islam dan lokalitas itu sebagai pandangan yang benar atau salah, namun berusaha memberikan tawaran tentang sebuah strategi dalam melakukan sinergi antara sistem gagasan Islam dengan sistem gagasan lokal. Islam Nusantara dipandang sebagai khasanah dan proses transformasi nilai-nilai lokal ke dalam jati diri Islam. Strategi sinergi Islam dan lokalitas ini dapat disebut sebagai tauhid budaya. Sebagaimana dinyatakan oleh Ismail R. Al-Faruqi dan Lousi Lamnya Al-Faruqi bahwa tauhid adalah pandangan tentang dunia, tentang realitas yang tumbuh dalam ruang dan waktu.[1] Tauhid budaya adalah dimensi budaya dari *Tauhidullah*. Tauhid Ilahiah dan Rububiyah yang sudah tertanam di kalangan muslim, dan yang diturunkan dalam ranah budaya, ke dalam realitas budaya secara konkrit atau Islam faktual dan aktual.[2] Manusia bertanggungjawab mengaktualisasikan perintah ilahiah dalam dirinya dan dalam lingkungan budayanya.

Sejarah, ragam cara hidup manusia, dan lokalitas adalah bagian dari tanda kebesaran-Nya.[3] Untuk melihat

1. Ismail R. Al Faruqi dan Lousi Lamnya Al Faruqi, *Atlas Budaya Islam*, terj. Ilyas Hasan (Jakarta: Mizan, 1998).

2. Pandangan ini sejalan dengan gagasan Amin Rais tentang tauhid social; M. Amin Rais, *Tauhid Sosial: Formula Menggempur Kesenjangan* (Bandung Mizan, 1998).

3. Lihat Al-Quran, 13: 2; 14: 32-33; 16: 12, 14; 22: 36-37, 65; 29: 61; 31: 20.

aktualisasi tauhid dalam ranah budaya pada berbagai ragam komunitas, maka diperlukan sebuah landasan ilmiah. Antropologi adalah ilmu pengetahuan yang telah mengkaji aspek faktual, atau wajah keseharian dari kebudayaan dalam sistem tindakan dan hasil karya manusia. Untuk itu tauhid budaya sebagai strategi dalam memandang sinergi Islam dan lokalitas perlu memanfaatkan data dan pendekatan antropologis.

Konsep Kebudayaan dalam Antropologi

Kebudayaan yang disejajarkan dengan istilah "culture" dalam bahasa Inggris merupakan inti kajian dalam dua percabangan besar Antropologi.[4] Sebagai inti kajian antropologi, maka konsep kebudayaan telah muncul sejak perintis dasar ilmu tersebut yaitu E.B. Tylor menulis bukunya yang pertama dan sebagai landasan awal tentang kiprah kajian ilmu tersebut. Tylor menyatakan bahwa antropologi adalah *the science of culture*,[5] dan dalam bukunya *Primitive Culture* (1877) Tylor mendefinisikan kebudayaan sebagai; *…is that complex whole which includes knowledge, belief, art, moral, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society*".

Dalam definisi tersebut terdapat titik tekan tentang kebudayaan sebagai hal-hal yang diperoleh dengan cara belajar (*acquired by man*), sehingga kebudayaan itu secara prinsipil membedakannya dari inti kajian antropologi ragawi yang menganggapnya sebagai hal-hal yang ditentukan oleh "keturunan". Salah satu kajian antropologi fisik, sebagaimana dikembangkan oleh Carles Darwin menganggap bahwa tingkah laku manusia dalam kebudayaannya ditentukan oleh keturunan.[6] Dengan definisi tentang kebudayaan itulah, maka terdapat perbedaan konsep kebudayaan dalam dua percabangan besar antropologi, yaitu antropologi budaya dan antropologi fisik. Antropologi fisik yang banyak bersentuhan dengan biologi memandang aspek genetik mempengaruhi kebudayaan. Sementara antropologi budaya banyak bersentuhan dengan ilmu sosial dan humaniora, memandang kebudayaan sebagai proses belajar, dan tidak semata dipengaruhi oleh keturunan.

Konsep dan definisi Tylor tentang kebudayaan tersebut terus bertahan dijadikan landasan bagi pengembangan ilmu antropologi budaya sampai setengah abad sejak Tylor menulis buku tersebut. Pada perkembangannya, muncul kritik yang menganggap konsep kebudayaan yang diletakkan oleh Tylor tersebut sebagai

4. Berasal dari kata Latin *cultura* yang berarti pemeliharaan, penggarapan dalam pertanian. Dalam arti kiasnya digunakan untuk pembentukan, pemurnian, misalnya pembentukan dan pemurnian jiwa. Lihat J. Van Baal, *Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya (Hingga Dekade 1970)*, terj. J.Pery, (Jakarta: Gramedia, 1987), hlm 15.

5. Paul Bohanan and Mark Glazer (ed.), *High Points in Anthropology* (New York: Alfred A. Knopf, 1973), hlm. 61-3.

6. Van Baal, *Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya*, hlm 4.

konsep kebudayaan "sapu bersih".[7] Definisi kebudayaan sebagai totalitas dari tindakan manusia dianggap kurang standar untuk memberikan tekanan atau fokus tentang "apa sebenarnya inti dari kajian antropologi". Konsep dan pengertian kebudayaan tersebut terlalu luas, dan hampir semua yang dilakukan manusia adalah kebudayaan. Definisi itu mengakibatkan Antropolog menjadi kurang fokus dalam mendalami kebudayaan sebagai inti kajian Antropologi.

Berangkat dari kegelisahan untuk menemukan pengertian kebudayaan yang memadai, antropolog A.L. Kroeber dan C. Kluckhohn (1952) pernah mengumpulkan berbagai definisi kebudayaan, sehingga tercatat lebih dari 160 definisi tentang kebudayaan.[8] Mereka memetakan definisi kebudayaan itu menurut tujuh kategori berdasarkan fokus ilmu pengetahuan. Sosiolog memahami kebudayaan sebagai keseluruhan kecakapan (adat, akhlak, kesenian, ilmu, dan sebagainya) yang dimiliki manusia sebagai subjek masyarakat. Sejarawan menekankan perkembangan kebudayaan dan memberi pengertian sebagai warisan sosial dan tradisi. Filsuf menekankan aspek normatif, kaidah kebudayaan dan terutama pembinaan nilai dan realisasi cita-cita. Antropolog memahami kebudayaan sebagai tata hidup, *way of life*. Psikolog memahami kebudayaan sebagai segi penyesuaian manusia kepada alam sekelilingnya, kepada syarat-syarat hidup. Ilmu bangsa-bangsa dan petugas museum memahami kebudayaan atas hasil artefak dan kesenian.[9]

Roger M. Keesing menyatakan bahwa tantangan bagi antropolog pada masa selanjutnya adalah memberikan konsep dan definisi "kebudayaan" yang dipersempit tetapi menggambarkan cakupan yang lebih luas.[10] Keesing kemudian memberikan pemetaan tentang empat pendekatan dalam memandang kebudayaan. *Pertama*, adalah pendekatan yang memandang kebudayaan sebagai sistem adaptif dari keyakinan dan perilaku manusia yang diperoleh dengan cara belajar untuk menyesuaikan diri dengan lingkungannya. *Kedua,* pendekatan yang memandang kebudayaan sebagai sistem kognitif, yang dalam pendekatan ini kemudian berkembang dengan nama antropologi kognitif dan etnosains. *Ketiga,* adalah pendekatan yang memandang kebudayaan sebagai sistem struktur dari simbol-simbol yang dimiliki bersama oleh masyarakat yang memiliki analogi dengan struktur pemikiran manusia. *Keempat,* adalah kebudayaan sebagai sistem simbol dan

7. Achmad Fedyani Syaifuddin, *Antropologi Kontemporer: Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma* (Jakarta: Prenada, 2005), hlm 82-4.

8. Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi* (Jakarta: PT Rineka Cipta, 1990), hlm 181.

9. J.W.M. Bakker SJ, *Filsafat Kebudayaan: Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: Kanisius, 1984), hlm.27-8.

10. Syaifuddin, *Antropologi Kontemporer*, hlm 83

makna-makna yang dimiliki bersama oleh manusia dan bersifat publik.

Untuk mempermudah bagaimana memahami konsep kebudayaan, tanpa terlepas dari cara antropologi memberi pemahaman melalui keempat pendekatan tersebut, berikut ditunjukkan beberapa aspek utama dalam pengertian kebudayaan. *Pertama,* kebudayaan diperoleh dengan belajar, baik secara sadar maupun tidak sadar. *Kedua*, kebudayaan adalah cara hidup manusia dalam menerima lingkungan dan berperilaku di dalamnya. Dalam kebudayaan terdapat makna tentang hakikat manusia sebagai makhluk simbolis, makhluk yang mampu menciptakan simbol-simbol dalam hidupnya. Bahwa rutinitas hidup manusia didominasi oleh simbol, yang terwujud dalam tingkah laku maupun hasil karya. *Ketiga,* kebudayaan bersifat publik, artinya merupakan cara berfikir dan berperilaku yang bersifat kolektif menurut komunitasnya. Oleh karena itu kebudayaan bersifat relatif, nilai-nilai benar atau salah, baik atau buruk hanya dapat dilihat dari kaca pandang menurut publiknya atau komunitas pendukung kebudayaan itu sendiri. *Keempat*, kebudayaan terekspresikan melalui tingkah laku dan hasil karya masyarakat. *Kelima*, kebudayaan selalu mengalami perubahan. Tidak ada yang abadi dalam kebudayaan, yang abadi adalah perubahan itu sendiri. *Keenam,* kebudayaan pada suatu masyarakat dapat saling menyebar dan menerima kebudayaan lain.

Dengan mengambil pengertian yang umum tentang kebudayaan sebagaimana di atas, maka setiap organisasi atau kelompok sosial (masyarakat) dan komunitas termasuk sistem sosial yang kompleks seperti negara, dibedakan oleh "kebudayaan". Masing-masing memiliki kekhasan struktur gagasan (*an unique cognitive structure)* atau mode gagasan atau pandangan dunia *(world view*), aturan tentang panduan moral (*rules of moral conduct*; *norm, ethos*), pola interaksi (*patterns of social interactions*) seperti yang ada dalam struktur sosial, keluarga dan sebagainya, dan hasil karya atau artefak.

Secara sederhana Koentjaraningrat memberi pemahaman tentang tiga wujud kebudayaan, yaitu wujud kebudayaan sebagai sistem gagasan atau ide, wujud kebudayaan sebagai tindakan, dan wujud kebudayaan sebagai hasil karya.[11] Wujud *pertama* merupakan wujud ideal kebudayaan, sebuah sistem gagasan yang khas. Dalam pandangan antropologi kognitif, wujud pertama sebagai hakikat dari kebudayaan itu sendiri. Maka dalam pandangan antropologi kognitif, apapun kajian tentang kebudayaan dalam wujudnya sebagai tindakan maupun artefak hasil karya manusia, analisis harus sampai kepada sistem gagasan. Wujud *kedua* adalah kebudayaan yang terefleksikan dalam tindakan manusia, dalam pola interaksi, dalam pergaulan, atau dalam tindakan keseharian. Berbeda dengan

11. Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, hlm. 186-7.

sistem gagasan yang bersifat abstrak, tindakan bersifat konkret merupakan fakta-fakta yang bisa diamati secara inderawi. Wujud yang *ketiga* adalah artefak atau hasil karya manusia. Sama halnya dengan tindakan, hasil karya manusia adalah konkret, seperti barang atau perlengkapan manusia, bangunan, karya seni dan sebagainya.

Islam Sebagai Sistem Budaya

Dalam sejarah kajian budaya dan Islam di Indonesia, perhatian terhadap religiositas komunitas agama historis (agama besar) dan interaksinya dengan kebudayaan, khususnya Islam, mulai berkembang di Indonesia setelah seorang Antropolog Amerika, Clifford Geertz (1960) melahirkan karya monumental *The Religion of Java* yang kemudian dialih-bahasakan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Abangan, Santri, dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa* (1981). Studi Geertz telah memicu penggunaan metodologi Antropologi dalam studi agama, yaitu mengkaji religiositas masyarakat muslim di Jawa dalam konteks kultural, bukan sebagai studi agama yang bersifat teologis.

Beberapa kritik kemudian muncul terhadap hasil penelitian Geertz tersebut, meskipun kritik itu dalam banyak hal sebenarnya juga sebagai akibat dari kurangnya pengetahuan para ilmuwan tersebut dalam memahami prosedur penelitian Antropologi. Di antara kritik terhadap Geertz itu, dilontarkan oleh Harsja W. Bachtiar, bahwa Geertz tidak bisa membedakan antara adat dan agama, sehingga kategorisasi agama *abangan, santri*, dan *priyayi* tidak tepat.[12] Kesalahan Geertz dianggap sebagai akibat dari kurangnya pendalaman pengetahuan Geertz tentang Islam.

Meskipun kritik terhadap Geertz tersebut tidaklah tepat benar, karena kaca pandang ilmu yang berbeda dari pengritiknya, atau bahwa sebenarnya Geertz tidak melakukan studi agama dari perspektif teologi. Namun demikian, kritik terhadap Geertz telah mengindikasikan bahwa studi Islam dalam perspektif Antropologi sekalipun, tetap tidak boleh mengesampingkan sisi normatif agama yang dikaji. Asumsi tentang perlunya pendalaman sisi normatif agama dalam studi Antropologi Agama itu, justru muncul dari pernyataan Geertz sendiri. Menurutnya dimensi agama meliputi dua hal, yaitu fungsi agama sebagai *model for*, yaitu sebagai aspek evaluatif-normatif agama, dan fungsi agama sebagai *model of*; yaitu sisi empiris atau representasi agama dalam realitas sosial.

Melalui analisis antropologis, Geertz memperlihatkan bahwa masyarakat Jawa yang sering digambarkan sebagai masyarakat yang homogen dari sudut agama, yaitu ditinjau dari perspektif agama dimana kondisi sosial di Jawa menunjukkan

12. Harsya W. Bachtiar, "Kata Pengantar", dalam Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1983).

adanya jumlah penduduk yang sebagian besar (90%) beragama Islam. Dalam telaahnya yang terkait dengan tujuan itu, ternyata di Jawa menunjukkan suatu gambaran yang sensasional menurut ukuran ilmiah, bahkan bagi mereka yang merupakan orang asli Jawa. Geertz melalui kerangka teoretisnya mampu menunjukkan adanya variasi trikotomi dalam struktur agama masyarakat Jawa; abangan, santri, priyayi. Dari temuan Geertz tersebut dapat dipahami bahwa dalam sisi faktual Islam dipengaruhi oleh konteks sosial budaya. Artinya bahwa secara teologis orang Mojokuto yang diteliti Geertz adalah Islam, namun dalam keseharian, akibat pengaruh struktur sosial budaya dan sejarah, religiositas mereka terwujud dalam variasi trikotomi: abangan, santri, dan priyayi.

Clifford Geertz mengkaji agama dengan suatu pendekatan yang memandang agama sebagai bagian dari kehidupan sehari-hari manusia, sehingga seperti kelihatan lepas dari doktrin suci. Religiositas dikembalikan pada situasi yang menghayatinya, meyakininya, dan penganut yang terpengaruh oleh doktrin suci. Hal yang dipermasalahkan bukanlah apakah doktrin, keyakinan itu benar, namun yang menjadi dasar kajian adalah "fakta", sesuatu yang aktual, yaitu bagaimana agama itu dirasakan kehadirannya dalam kehidupan manusia, individu dan masyarakat. Pada titik inilah maka Islam adalah sistem budaya.

Pandangan antropologis tentang agama sebagai sistem budaya juga dapat dipahami dari pandangan antropolog tentang kitab suci. Tentang asal-usul kitab suci sebagai wahyu Tuhan, para ahli antropologi tidak menyangkalnya sejauh itu menjadi keyakinan masing-masing penganut agama. Namun dalam pandangan antropolog, manusia memiliki akal pikiran, mempunyai sistem pengetahuan yang digunakan untuk menafsirkan berbagai gejala serta simbol-simbol, digunakan untuk menjelaskan hal-hal yang dihadapi. Namun pemahaman manusia sangat terbatas, sehingga tidak dapat tuntas mencapai hakikat dari ayat-ayat suci. Mereka hanya mampu menafsirkan ayat-ayat suci, sesuai dengan kemampuan yang ada.[13] Cara dan kemampuan berfikir yang berbeda antara manusia satu dengan lainnya juga menyebabkan tafsir atas ayat suci juga menghasilkan pemaknaan, dan berpengaruh pada tingkah laku religius yang berbeda-beda. Perbedaan seperti etnisitas, bangsa, bahasa, geografis, dan sebagainya menyebabkan terbentuknya kebudayaan yang berbeda satu sama lain.

Pandangan tentang Islam sebagai sistem budaya juga dapat dijelaskan dari karya Geertz lainnya yang berjudul *Islam Observed*. Dalam kajiannya ia melakukan perbandingan antara Islam faktual pada masyarakat Maroko dengan Islam faktual pada masyarakat Indonesia. Dalam kajian itu ditunjukkan kembali,

13. Heddy Shri Ahimsa Putra, "Penutup", dalam J.W.M. Bakker SJ, *Filsafat Kebudayaan*, hlm. 150-2.

bagaimana Islam dengan doktrin ajaran yang sama, namun menunjukkan realitas budaya yang berbeda. Sejarah persebaran Islam di Indonesia dan Maroko sama-sama bernuansa mitos, menghadirkan para pendakwah pada masa awal yang memiliki kesaktian di luar kewajaran manusia.

Di Jawa, Islam disebarkan oleh tokoh *wali sanga* yang begitu akomodatif terhadap keyakinan masyarakat sebelumnya, begitu lunak dan halus. Tokoh utama *wali sanga* sebagai penyebar Islam di Jawa, yaitu Sunan Kalijaga dikontraskan dengan tokoh utama penyebaran Islam di Maroko Abu ali Al-Hasan bin Mas'ud Al–Yusi yang populer dikenal Sidi Lahsen Lyusi. Dua tokoh, dua kebudayaan Islam, seperti halnya kebudayaannya, dua tokoh tersebut di samping berbeda juga menunjukkan persamaan. Tokoh Sunan Kalijaga digambarkan sebagai tokoh yang mampu menyesuaikan ciri-ciri lahiriahnya dengan lingkungan yang baru sambil mempertahankan kesucian batinnya; yang satunya yaitu Lyusi adalah seorang puritan yang fanatik yang dalam keadaan apapun berpegang pada kesucian pribadi sebagai kekuatan tertinggi.

Namun demikian tetap terdapat kesamaan antar keduanya, *pertama* kedua tokoh itu sangat konservatif dalam hal mempertahankan kesadaran bentuk-bentuk kesadaran religius yang telah mereka terima terhadap tantangan sosial politik masyarakat pada saat itu. *Kedua,* mereka sama-sama melakukan penetrasi keyakinan agama terhadap hal-hal dalam kebudayaan yang sudah ada, dan punya tanggung jawab menyebarkan dan membela keyakinan agamanya, yaitu Islam.[14] Perbedaan dan persamaan antara Islam Indonesia dan Islam Maroko mengukuhkan asumsi bahwa agama memiliki aspek ganda; *pertama,* memberi arti pada berbagai realitas sosial dan psikologis bagi para penganutnya, yang dengan demikian mendapatkan "bentuk konseptual yang objektif", dan *kedua* pada saat yang sama membentuk realitas itu sesuai dengan isi agama itu.[15]

Tauhid Budaya

Konsep dan pengertian antropologis tentang Islam sebagai sistem budaya sebagaimana dipaparkan di atas, dipandang sebagai elemen penting dalam mengembangkan konsep tauhid budaya. Sebab tauhid budaya diasumsikan sebagai sebuah pendekatan yang melibatkan dua aspek utama sekaligus, yaitu kaca pandang faktual dan kaca pandang normatif atau ajaran Islam. Konsep ini mungkin sejalan dengan pendekatan yang ditawarkan oleh Akbar S. Ahmed sebagai Antropologi Islam. Akbar S. Ahmed memberi pengertian Antropologi Islam sebagai; "Kajian

14. Clifford Geertz, *Islam yang Saya Amati: Perkembangan di Maroko dan Indonesia*, terj. Hasan Basari dan Bur Rasuanto (Jakarta: Yayasan Ilmu-Ilmu Sosial, 1982), hlm.30-66.

15. Bassam Tibbi, *Islam Kebudayaan dan Perubahan Sosial*, terj.Misbah Zulfa Elizabeth (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm. 16.

tentang kelompok-kelompok muslim oleh para pakar yang berpegang teguh pada prinsip-prinsip universalistik Islam-kemanusiaan, ilmu pengetahuan, toleransi---dengan mengaitkan kajian-kajian kesukuan kampung mikro secara khusus dengan kerangka historis dan ideologis Islam yang lebih besar. Islam di sini dipahami bukan sebagai teologi tetapi sebagai sosiologi, sehingga definisinya tidak mengesampingkan non-muslim."[16]

Dengan kata lain, tauhid budaya merupakan konsep yang menghadirkan dua dimensi agama sekaligus, yaitu Islam dalam dimensi *model for reality* dan Islam dalam dimensi *model of reality*. Tauhid budaya diletakkan sebagai konsep untuk merefleksikan akar teologi Islam dalam ranah faktual. Tauhid bukanlah aspek teologis yang hanya menyangkut keyakinan semata, namun terefleksikan dalam denyut keseharian masyarakat muslim dan budayanya. Bahwa Islam adalah universal, sebagai sesuatu yang tunggal tetapi eksistensinya terwujud dalam ragam lokalitas hidup penganutnya. Hal ini sebagaimana dapat dilihat landasannya dalam Quran surat al-Ḥujurāt (48): 13, bahwa manusia dijadikan oleh Allah dari laki-laki dan perempuan, kemudian dijadikan bersuku-suku dan berbangsa-bangsa, agar saling mengenal.

Secara sederhana tauhid dipahami sebagai keyakinan dan kesaksian bahwa "tiada tuhan selain Allah." Menurut Damami, dalam berakidah atau bertauhid tidak dapat lepas dari keniscayaan berproduk budaya. Artinya, pada dasarnya berakidah atau bertauhid itu adalah kebutuhan manusia, bukan merupakan kebutuhan Tuhan. Oleh karena itu aktualisasi Tauhid manusia adalah produk budaya, menghasilkan ragam tindakan dan hasil karya budaya. Sebab Tuhan tidak dapat dimiripkan sama sekali dengan realitas makhluk (alam semesta) ini (al-Ikhlāṣ [112]: 4), justru Tuhan adalah sumber permintaan manusia (al-Ikhlāṣ [112]: 2), karena Allah adalah Maha Kaya dan Maha Terpuji (Luqmaan [31]: 26), apa saja yang ada di planet bumi yang hanya satu-satunya ini dan isi langit alam semesta adalah milik Allah.[17] Wujud tingkah laku manusia atau religiositas manusia dalam bertauhid inilah yang menghasilkan Islam yang sangat variatif.

Menurut Isma'il Al-Faruqi dan Lois Lamnya Al-Faruqi, tauhid adalah pandangan dunia, yaitu pandangan umum tentang realitas, kebenaran, dunia, ruang dan waktu, serta sejarah manusia.[18] Sebagai *worldview*, maka tauhid merupakan inti budaya, tauhid menjadi sistem gagasan dan membentuk

16. Gabrriel Marranci, "Sosiologi dan Antropologi Islam: Sebuah Pendekatan Kritis", dalam Bryan S. Turner (ed.), *Sosiologi Agama*, terj. Daryatno (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), hlm. 635-76.

17. Moh. Damami, "Cara Akidah Menyapa Kebudayaan", http://suaramuhammadiyah.com/wawasan/bina-akidah/2016/03/13/cara-akidah-menyapa-kebudayaan/

18. Al Faruqi dan Al Faruqi, *Atlas Budaya Islam*, hlm 110.

Etos. Sebagai inti budaya, tauhid memiliki dua segi; metodologis dan isi.

Dimensi metodologis tauhid meliputi tiga prinsip. *Pertama* adalah kesatuan; bahwa peradaban harus terdiri dari satu kesatuan yang berjalin berkelindan, tidak bertentangan satu dengan lainnya. Masing-masing sistem terdiri dari banyak komponen yang berbeda karakter, tetapi komponen-komponen yang berbeda karakter itu ada untuk mendukung eksistensi sistem secara keseluruhan. Kita dapat menganalogikannya sebagai organisme makhluk hidup. Bahwa kebudayaan seperti sistem organisme yang terdiri dari ragam struktur organisme. Keberadaan struktur terkait dengan fungsinya terhadap eksistensi dari sistem secara keseluruhan. Taruhlah kalau mengamati tubuh manusia sebagai sistem organisme, tubuh terdiri dari struktur pencernaan, struktur syaraf, struktur otak, struktur pernafasan, dan sebagainya. Keberadaan semua struktur itu dikaitkan dengan fungsi masing-masing. Fungsi masing-masing struktur saling berkait dan berkelindan, semuanya adalah untuk mendukung sistem organisme tubuh. Jika satu struktur mengalami disfungsi, maka seluruh sistem juga mengalami sakit, maka ragam struktur yang hidup itu, hakikatnya adalah untuk mendukung sistem secara keseluruhan.

Analogi sistem organisme itu dapat dipakai dalam memandang wajah sosiologis Islam Indonesia. Ia terdiri dari banyak subsistem, seperti Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, Persis, Nahdlatul Wathan, dan seterusnya. Kita juga dapat melihat wajah Islam Jawa, Islam Banjar, Islam Sunda, dan sebagainya. Variasi Islam faktual bukanlah kontestasi sebagaimana disebutkan Carool Kersten,[19] namun bagian dari kompetisi sehat, berlomba dalam kebaikan.[20] Berbagai pemikiran dan perdebatan tentang nilai-nilai baru intelektual muslim di Indonesia, dan juga munculnya berbagai organisasi sosial merupakan elemen-elemen penting dari wajah Islam yang universal. Satu organisasi atau paham tentu memiliki nilai dan fungsinya masing-masing, memiliki kekhasan dan sumbangan yang distingtif terhadap wajah Islam secara keseluruhan dalam arti yang positif.

Dalam keragaman yang sistemik tersebut, perlu dikedepankan dialog dalam pengertian yang sesuai dengan makna berlomba dalam kebaikan. Bahwa dialog tidak sekadar berhenti berwacana, tetapi dalam bentuk aksi nyata yang kontributif bagi keseharian umat. Titik tekannya bukanlah mencari kemenangan kelompok, pamer kekuatan, namun untuk mencari titik temu kebenaran universal Islam. Menurut Amin Abdullah tujuan dialog itu adalah untuk saling mengenal (*ta'āruf*), saling mengerti (*tafāhum*), saling mengasihi (*tarāḥum*), membangun

19. Carool Kersten, *Islam in Indonesia The Contest for Society: Ideas and Value* (London: Hurst and Company, 2015), hlm 288.

20. Al-Quran, al-Mā'idah (5): 48.

solidaritas (*taḍāmun*), dan untuk hidup bersama secara damai (*at-ta'āyusy as-silmi*).[21]

Prinsip yang kedua adalah rasionalisme, bahwa dalam pandangan dunia itu menolak semua hal yang tidak terkait dengan realitas, menafikan hal-hal yang saling bertentangan, terbuka terhadap bukti baru dan atau *thesis* yang berlawanan. Sebagai contoh kita menerima tarian *jathilan* sebagai seni Islam dan lokal pada sebatas tontonan yang mengekspresikan ketrampilan dan ketangguhan. Namun ia perlu direkonstruksi ulang, ketika ternyata ketangguhan performa penari *jathilan* yaitu ketika mengalami *trans*, dirasuki makhluk halus sehingga anti realitas. Justru banyak orang berbondong tertarik untuk menonton pertunjukan seni tradisional tersebut pada momentum ketika penari mengalami *trans*. Melalui strategi dan pendekatan tauhid budaya, muncul masalah tentang bagaimana caranya agar tidak bertentangan dengan rasionalitas. Bisa jadi caranya dengan mengubah performa penari *jathilan* yang mengalami *trans* tadi, misalnya dengan keterampilan bela diri yang masuk akal.

Adapun dimensi metodologis yang ketiga adalah toleransi, bahwa pandangan dunia tauhid menerima terhadap yang riil atau tampak, sampai kepalsuannya tersingkap. Muslim Jawa menerima *ruwatan* sebagai kearifan lokal karena terdapat nilai-nilai kebijaksanaan, tetapi ia menolaknya ketika menjadi "alat politik atau ekonomi-bisnis" yang berwawasan sempit karena mencari keuntungan semata. Banyak momentum penting seperti pilkada misalnya menjadikan *ruwatan* untuk melakukan pencitraan terhadap calon kepala desa, calon bupati atau calon gubernur tertentu. Di antara mereka yang menerima *ruwatan* juga karena untuk mengeruk keuntungan ekonomi, melalui bisnis semata. Tentu ini juga motif yang ditolak. Seperti yang sering terjadi, orang menghidupkan kembali tradisi *ruwatan*, sehingga dilakukan secara massal, semua dilakukan hanya untuk kepentingan mengundang wisatawan, yang pada akhirnya tujuannya adalah bisnis. *Ruwatan* sebagai mozaik budaya dihidupkan kembali karena tujuan bisnis.

Dalam dimensi isi juga meliputi tiga prinsip utama. *Pertama* adalah prinsip metafisika; bahwa Allah pencipta yang mewujudkan segalanya. Mengamati kehendak Tuhan dalam alam berarti melaksanakan ilmu alam. Mengamati kehendak Tuhan dalam diri manusia dan masyarakat berarti melaksanakan ilmu sosial, dan seterusnya. Mengamati dan menikmati kehendak Tuhan dalam berbagai aktivitas seni, tradisi, ritual berarti melaksanakan ilmu budaya.

Kedua adalah prinsip etika, bahwa pandangan hidup tauhid menjadi sumber

21. Amin Abdullah, "Fikih dan Kalam Sosial Era Kontemporer: Perjumpaan Ulum al-Din dan Sains Modern Menuju Fresh Ijtihad", dalam Akhmad Sahal dan Munawir Azis (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Konsep Historis* (Jakarta: Mizan, 2015), hlm 69-97.

nilai-nilai; nilai tentang baik-buruk, benar-salah. Cara berladang orang Dayak Meratus di Loksado sebagaimana digambarkan oleh Soehadha mungkin dapat menggambarkan prinsip ini.[22] Cara berladang orang Dayak Loksado memiliki kearifan karena mereka menjaga lingkungan, dan produksi beras mereka dapat menjamin *food security*, ketahanan pangan sepanjang tahun. Dalam sisi permukaan keyakinan mereka penuh dengan nuansa animisme, namun jika dicermati pengaruh ajaran Islam juga tampak dominan dalam keyakinan mereka. Keyakinan orang Dayak Loksado yang masih bernuansa animisme, namun juga dominan pengaruh ajaran Islam harus dipandang sebagai sebuah proses penyerapan nilai dan ajaran Islam dalam hal etika lingkungan yang belum sempurna. Oleh karenanya cara hidup mereka dapat menjadi "ladang dakwah" untuk menyebarkan hal yang menjadi bagian dari prinsip ketiga dalam tauhid.

Adapun prinsip yang ketiga adalah aksiologi, bahwa manusia wajib mengembangkan sumber daya ke tingkat tertinggi, sehingga semua karunia alam termanfaatkan. Tauhid menentang "kerahiban anti sosial", isolasi, penafian dunia, dan "asketisme" sempit.[23] Dalam studinya tentang Haji di kalangan Muslim Sasak, Soehadha menunjukkan bahwa haji sebagai ajaran Islam telah membangkitkan etos ekonomi orang Sasak, karena kolaborasi antara ajaran itu dengan tradisi ritus yang menyertai Haji. Haji menjadi sebuah kelas sosial, yang dalam beberapa aspek menunjukkan sisi positifnya, yaitu telah membentuk cara berinteraksi, dimana orang-orang yang telah berhaji dituntut untuk memperkuat pemahaman agama dan juga melakukan mobilitas sosial ekonomi dalam lingkungannya. [24]

Tantangan Kearifan Tradisi Islam Nusantara

Islam Nusantara adalah konsep yang dapat diberi pengertian sebagai "paham dan praktik keislaman di bumi Nusantara sebagai hasil dialektika antara teks syariat dengan realitas dan budaya setempat.", dan merujuk pada cara dakwah yang diterapkan oleh Wali Sanga pada awal perkembangan Islam.[25] Secara ringkas konsep tersebut terkait dengan strategi sinergi antara ajaran Islam dengan budaya lokal.

Tantangan dari sinergi Islam dan budaya lokal nusantara yang menghasilkan kearifan tradisi keagamaan dalam konteks kekinian, cenderung dipengaruhi oleh ideologi globalisme dengan kapitalisasi sebagai motornya. Globalisasi menunjuk pada

22. Moh Soehadha, *Fakta dan Tanda Agama: Suatu Tinjauan Sosio Antropologi* (Yogyakarta: Diandra, 2014).

23. Al-Quran, 28: 77.

24. Moh Soehadha, *Ritus Tuan Berpeci Putih: Haji dan Lokalitas Orang Sasak di Tanah Merah* (Yogyakarta: Diandra dan Label UIN Sunan Kalijaga, 2016).

25. Afifuddin Muhajir, "Meneguhkan Islam Nusantara untuk Peradaban Indonesia dan Dunia", dalam Akhmad Sahal dan Munawir Azis (ed.), *Islam Nusantara*, hlm 67.

dua aspek kehidupan, yaitu ekonomi dan sosial budaya.[26] Dari aspek ekonomi, globalisasi ditandai oleh meningkatnya arus produksi, pemasaran dan transaksi dari kekuatan transnasional. Adanya konsentrasi kekuatan Kapitalis pada sedikit "tangan", meningkatnya ketimpangan, dan superioritas Barat atas Timur, atau dominasi negara-negara inti (*core states*) atas negara-negara pinggiran (*periphery states*). Dari aspek sosial budaya, globalisasi menunjuk pada penyebaran kebudayaan tertentu ke berbagai masyarakat. Dalam proses transformasi budaya itu, kebudayaan Barat cenderung lebih dominan atas timur. Dominasi Barat atas Timur dipengaruhi oleh kemajuan teknologi informasi yang juga didominasi oleh Barat. Secara antropologis, penyebaran kebudayaan itu ditandai dengan meningkatnya relasi *colonial-style* antara kekuatan Kapitalis tertentu terhadap banyak masyarakat, banyak negara dan bangsa.

Globalisme dengan kapitalisasi sebagai motornya menghasilkan tiga persoalan yang menjadi tantangan dunia Islam saat ini. *Pertama* adalah komodifikasi budaya multifaset, yang secara riil menampilkan wajahnya pada aspek ekonomi-bisnis, pariwisata, dan politik. Secara sederhana berbagai bentuk komodifikasi budaya itu dapat dilihat dari cara-cara orang untuk mengeruk keuntungan dengan dalih membangkitkan semangat keagamaan dan berbagai tradisi lokal yang bernilai eksotik. Kini banyak aspek dari agama yang cenderung dijadikan komoditas, seperti munculnya *dakwatainment*, wisata religi (umroh dan haji termasuk di dalamnya) yang cenderung bertujuan mengeruk keuntungan semata, pendidikan berparadigma industri, dan sebagainya.

Globalisasi juga ditandai oleh perkembangan budaya pop sebagai bentuk budaya instan, bernilai rendah karena tanpa landasan filosofis, etis, dan estetis yang mapan, cepat popular tetapi juga segera dilupakan, dan bersifat massal. Pun wajah global ditandai oleh gaya hidup konsumerisme dan cenderung mengikuti tren mode (*fashion, music* dan lain-lain) yang justru anti realitas. Komodifikasi, budaya konsumerisme, dan budaya pop didukung oleh teknologi informasi dan media. Media mendominasi kehidupan manusia, sehingga masyarakat kontemporer dikatakan sebagai *media-saturated community/ media-saturated environment/ media-saturated culture*.[27] Pesan yang profan maupun yang sakral terserap dalam media; konsumsi dengan spiritualitas bercampur aduk. Media dalam satu sisi mempermudah untuk dakwah, namun pada sisi lainnya menggeser esensi dan karakter pengalaman beragama, menggeser hakikat spiritualitas. Ekspresi keberagamaan hadir menghiasi ruang

26. Thomas H. Eriksen, *Globalisation Studies in Anthropology* (London: Pluto Press, 2003).

27. Idi Subandy Ibrahim, "Kata Pengantar" dalam Idi Subandy Ibrahim (ed.), *Media dan Citra Muslim*, Yogyakarta: Jalasutra, 2005), hlm. xxii-xxv.

media, menyuarakan dan menampilkan identitas pemeluknya. Namun kadangkala citra komunitas agama tidak datang murni dari agama itu sendiri, acapkali ia adalah hasil dari konstruksi sosial atau ideologi yang bertarung di balik praktik jurnalistik.

Antropolog muslim Akbar S. Ahmed (1992)[28] mencermati media seringkali tampil sebagai setan jahat. Media tidak memiliki kesetiaan atau memori persahabatan. Media hanya menampilkan kesalehan, jika kesalehan itu menguntungkan. Penderitaan menjadi sumber hiburan. Media bersifat rasialis, berkesadaran warna kulit Asia, kulit hitam dalam film-film dicitrakan sebagai begundal, dan sebagainya. Dalam tayangan televisi di Indonesia dapat juga dilihat cara media memberikan tayangan yang sering bersifat munafik. Misalnya seorang artis yang tampak saleh dalam acara rohani, tetapi menjadi begitu vulgar ketika bermain sinetron atau menjadi *host* dalam acara musik. Pada saat bulan puasa banyak artis tampil dengan pakaian yang sopan menutup aurat, tetapi kembali terlihat tidak sopan pada tayangan di bulan lain. Media televisi di Indonesia juga cenderung subjektif, karena merupakan milik pengusaha tertentu yang punya afiliasi politik tertentu pula.

Di samping semua di atas, hal yang paling utama yang kini memprihatinkan perkembangan peradaban Islam adalah berkembangnya *Islamophobia*, akibat kekuatan media Barat yang kerap menampilkan citra Islam yang keras, radikal, fundamentalis. Citra Islam dalam media kontemporer lebih didominasi oleh tiga hal. *Pertama* adalah dua ideologi dominan yaitu Marxisme dan Liberalisme yang sangat memihak pada gerakan yang menghina agama. *Kedua* adalah dominasi Kapitalisme yang berpandangan "raup keuntungan", sehingga media yang cenderung digerakkan oleh kaum kapital mendapat keuntungan yang hebat dari perang pencitraan di media. Pengaruh dinamika hubungan Barat dengan Islam, yang seringkali juga identik dengan carut marut kepentingan Barat atas Timur Tengah.

Bertolak dari tantangan global yang mempengaruhi wajah Islam yang sering dicitrakan negatif tersebut, maka perlu dipikirkan kembali tentang kebangkitan Islam yang akulturatif, tanpa terjebak pada romantisme-antropologika. Artinya harus ada "pilihan alternatif", tentang Islam yang akomodatif tanpa mengingkari perubahan zaman. Tauhid budaya dalam hal ini bisa menjadi pilihan pendekatan atau strategi, bukan mandek pada konsep saja. Tauhid budaya sebagai aktualisasi tauhid dalam membentuk peradaban dunia, di tengah carut marut tradisi, seni, pengetahuan akibat intrik dan kepentingan tertentu dan ketidakberpihakan pada Islam. Prinsip utamanya adalah berfikir global, dan

28. Akbar S. Ahmed, "Islam di Era Media Barat", dalam Idi Subandy Ibrahim (ed.), *Media dan Citra Muslim*, hlm. 131-159.

memulai dengan menguatkan potensi kearifan tradisi Islam lokal. Oleh karena itu konsep ini responsif terhadap problem dan tantangan kebangkitan nilai-nilai Islam yang akulturatif.

Strategi Aktualisasi Tauhid Budaya dalam Tantangan Global

Orang tidak bisa menolak arus budaya global dengan segala dampak negatif maupun positif, karena ia adalah kecenderungan zaman. Dalam hal ini muslim Indonesia dapat belajar dari falsafah *tapa ngeli*. *Tapa ngeli* adalah sebuah falsafah hidup yang menganjurkan orang untuk tidak menolak arus zaman, namun dia harus tetap berdiri dengan sebuah landasan atau ideologi yang kuat. Dunia ada di tangan, tetapi ia tidak melekat di hati, karena yang duniawi tidaklah kekal.

Wayang yang dikenalkan oleh para wali, juga merupakan sebuah contoh bagaimana sebenarnya para penyebar Islam itu ingin menanamkan sistem gagasan Islam dengan "meminjam" sebuah seni populer yang "ngepop" di India pada saat itu. Wayang dalam wujud fisiknya sebagai "budaya pop" tempo dulu, boleh dipinjam dari kebudayaan Hindu di India. Namun ketika di bawa ke Jawa, sistem gagasan yang mendasari berkembangnya wayang sebagai budaya pop, diganti dengan sistem gagasan Islam. Maka ketika ada di tangan wali, muncullah tokoh *punakawan*, lakon *bima suci*, *jimat kalimasada*, dan simbol-simbol Islam lainnya dalam pewayangan. Para wali juga menciptakan syair *macapat* yang menggambarkan tentang kehidupan duniawi yang tidak kekal.

Hal lain yang perlu kita pelajari dari para penyebar Islam masa lalu itu adalah bagaimana mereka mampu bermain simbol. "Politik simbol" adalah siasat budaya yang ampuh, menjadi alat dakwah para dai di Jawa tempo dulu. Tampaknya konsep para wali itu *nyambung* dengan konsep antropologi kontemporer tentang kecenderungan manusia sebagai *animal symbolicum*.[29] Manusia diberi anugerah oleh Allah untuk dapat menciptakan simbol-simbol dalam hidupnya, seperti melalui bahasa, seni, dan sebagainya. Dari sinilah muncul gagasan bahwa "budaya global" sebaiknya diletakkan sebagai sebuah "tanda" yang terus bisa berubah mengikuti *trend zaman* (lihat bagan segitiga di bawah). Pola interaksi boleh berubah terus, warna budaya boleh berubah terus, namun sistem gagasan Islam selalu melandasi berkembangnya aneka simbol dalam interaksi antar individu itu.

Jika dulu para wali melambangkan *jimat kalimasada* atau *pandhawa*, sebagai rukun Islam, maka pada saat ini juga harus bisa diciptakan ragam simbol yang bisa "ngepop" dan ada di hati generasi zaman kini, tentu dengan landasan sistem gagasan Islam. Realitas menunjukkan bahwa kini sistem gagasan Islam kalah cepat dikembangkan, jika dibandingkan dengan sistem gagasan Kapitalisme. Dengan mengembangkan

29. Ernst Casirer, *Manusia dan Kebudayaan* (Jakarta: Gramedia, 1987), hlm. 41.

simbol-simbol melalui budaya pop, mereka mengeruk keuntungan material sebesar-besarnya. Sebagai sebuah ideologi yang dalam banyak hal berlawanan dengan sistem gagasan Islam, tentu saja Kapitalisme tidak mau bertoleransi, dan cenderung ekspansif.

Strategi lain sebagai aktualisasi konsep tauhid budaya adalah *ojo gumunan*, hendaknya tidak mudah kagum dan terkesima dengan hal-hal baru. Apa yang baru datang dalam kehidupan, boleh diterima sebagai sebuah realitas, namun ia tidak sertamerta mengadopsinya. Tentu prinsip yang perlu dikembangkan adalah sikap selektif, meneliti dan mempertimbangkan secara cermat informasi yang datang, tidak sertamerta menelannya sebagai kebenaran, sehingga siap menolaknya jika salah.[30]

Penutup

Marshaal G.S. Hogson menganggap bahwa kemenangan Islam di Jawa khususnya, dan Nusantara umumnya begitu sempurna,[31] karena didukung oleh pendekatan akulturatif. Kompromi Islam dan lokalitas yang pada akhirnya telah membentuk corak Islam Nusantara tersebut masih sering diperdebatkan, terutama dari aspek teologis. Asumsi yang dikembangkan dalam tulisan ini tidak ingin melihat secara hitam putih, namun memandang bahwa ragam corak religiositas muslim nusantara sebagai suatu proses. Ragam religiositas nusantara sebagai akibat dari kompromi Islam dan lokalitas juga dapat dianggap sebagai khasanah Islam, manakala sistem gagasan yang mendasarinya adalah tauhid.

Tauhid budaya merupakan sebuah konsep untuk menunjukkan tentang kekuasaan Allah yang menjadikan ciptaannya, terutama manusia hidup dan tersebar dalam beraneka ragam kultur. Kultur itu dibentuk dalam banyak hal, karena lingkungan fisik dan juga karena pola pikir manusia dalam mempertahankan dan mengembangkan kehidupannya. Jadi lokalitas itu adalah keragaman cara hidup manusia, akibat kehendak Allah sebagai ciptaan yang ada dalam keragaman suku dan budaya. Tingkah laku, artefak atau hasil karya, dan semua unsur budaya yang ada sebagai bagian dari hasil kontak budaya lokal dan Islam tersebut merupakan wujud dari sifat adaptif ajaran Islam terhadap ragam ajaran, nilai-nilai, dan cara pandang lokal. Hal itu justru menunjukkan universalitas Islam, bahwa ajarannya dapat selalu gayut dengan ragam cara hidup manusia. Melalui konsep tauhid budaya, Islam dipandang telah masuk, menyebar, mengalir ke semua ranah dan segi budaya secara sempurna.[32]

30. Al-Quran, 28: 77.

31. Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan* (Jakarta: Mizan,1992), hlm. 67-9.

32. Moh Soehadha, *Ritus Tuan Berpeci Putih*.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Amin, "Fikih dan Kalam Sosial Era Kontemporer: Perjumpaan Ulum al-Din dan Sains Modern Menuju Fresh Ijtihad", dalam Akhmad Sahal dan Munawir Azis (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Konsep Historis*, Jakarta: Mizan, 2015.

Ahmed, Akbar S., "Islam di Era Media Barat", dalam Idi Subandy Ibrahim (ed.), *Media dan Citra Muslim*, Yogyakarta: Jalasutra, 2005.

Ahimsa Putra, Heddy Shri, "Penutup", dalam J.W.M. Bakker SJ, *Filsafat Kebudayaan: Sebuah Pengantar*, Yogyakarta: Kanisius, 1984.

Al Faruqi, Ismail R. dan Lousi Lamnya Al-Faruqi, *Atlas Budaya Islam*, terj. Ilyas Hasan, Jakarta: Mizan, 1998.

Bachtiar, Harsya W., "Kata Pengantar" dalam Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1983.

Bohanan, Paul and Mark Glazer (ed.), *High Points in Anthropology,* New York: Alfred A. Knopf, 1973.

Bakker SJ, J.W.M. *Filsafat Kebudayaan: Sebuah Pengantar*, Yogyakarta: Kanisius, 1984.

Casirer, Ernst, *Manusia dan Kebudayaan*, Jakarta: PT Gramedia, 1987.

Damami, Moh., "Cara Akidah Menyapa Kebudayaan", http://suaramuhammadiyah.com/wawasan/bina-akidah/2016/03/13/cara-akidah-menyapa-kebudayaan/

Eriksen, Thomas H., *Globalisation Studies in Anthropology,* London: Pluto Press, 2003.

Geertz, Clifford, *Islam yang Saya Amati: Perkembangan di Maroko dan Indonesia*, terj. Hasan Basari dan Bur Rasuanto, Jakarta: Penerbit Yayasan Ilmu-Ilmu Sosial, 1982.

—, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin, Jakarta: Pustaka Jaya, 1981.

—, "Religion as a Cultural System", dalam Michael Banton (ed.), *Anthropological Approach to the Study of Religion*, London: Tavistocck Publications, 1969.

Ibrahim, Idi Subandy (ed.), *Media dan Citra Muslim*, Yogyakarta: Jalasutra, 2005.

Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta: PT Rineka Cipta, 1990.

—, *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*, Jakarta: Djambatan, 1983.

Kersten, Carool, *Islam in Indonesia: the Contest for Society, Ideas and Value*, London: Hurst and Company, 2015.

Madjid, Nurcholish, *Islam, Kemodernan, dan KeIndonesiaan*. Jakarta: Mizan, 1992

Marranci, Gabrriel Marranci, "Sosiologi dan Antropologi Islam: Sebuah Pendekatan Kritis", dalam Bryan S. Turner (ed.), *Sosiologi Agama*, terj. Daryatno, Yogyakarta: Pustaka

Pelajar, 2013.

Muhajir, Afifuddin, "Meneguhkan Islam Nusantara untuk Peradaban Indonesia dan Dunia", dalam Akhmad Sahal dan Munawir Azis (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Konsep Historis*, Jakarta: Mizan, 2015.

Rais, Amin, *Tauhid Sosial: Formula Menggempur Kesenjangan*, Bandung: Mizan, 1998.

Syaifuddin, Achmad Fedyani, *Antropologi Kontemporer: Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma,* Jakarta: Prenada, 2005.

Soehadha, Moh., *Ritus Tuan Berpeci Putih: Haji dan Lokalitas Orang Sasak di Tanah Merah,* Yogyakarta: Diandra dan Label UIN Sunan Kalijaga, 2016.

—, *Fakta dan Tanda Agama*: *Suatu Tinjauan Sosio Antropologi*, Yogyakarta: Diandra, 2014.

Tibbi, Bassam, *Islam Kebudayaan dan Perubahan Sosial*, terj. Misbah Zulfa Elizabeth, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996.

Van Baal, J., *Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya (Hingga Dekade 1970)*, terj. J.Pery, Jakarta: Gramedia, 1987.