

ULUMUNA

Jurnal Studi Keislaman

Volume XIV • Nomor 2 • Desember 2010

TERAKREDITASI Berdasarkan SK Dirjen Dikti Depdiknas
Nomor: 65a/DIKTI/Kep/2008

MENCERMATI EPISTEMOLOGI TASAWUF
A. Khudori Soleh

EPISTEMOLOGI TASAWUF
DALAM PEMIKIRAN FIQH AL-SYA'RÂNÎ
Miftahul Huda

PEREMPUAN DALAM LINTASAN SEJARAH TASAWUF
Sururin

GERAKAN PETANI BANTEN:
STUDI TERHADAP KONFIGURASI SUFISME AWAL ABAD XIX
Hamidah

IMPLEMENTASI NILAI-NILAI SUFISME
DALAM TAREKAT NAQSYABANDIYAH
DI SULAWESI SELATAN
Hadarah Rajab

TAREKAT "SEMI MANDIRI":
PROTOTYPE RITUAL MASYARAKAT PEDESAAN MADURA
Imam Amrusi Jailani

ISI

TRANSLITERASI ARTIKEL

A. Khudori Soleh	Mencermati Epistemologi Tasawuf • 227-248
Miftahul Huda	Epistemologi Tasawuf dalam Pemikiran Fiqh al-Sya'rani • 249-270
Mutawalli	Teologi Sufistik Syaikh al-Akbar Ibn 'Arabi • 271-298
Sururin	Perempuan dalam Lintasan Sejarah Tasawuf • 299-322
Hamidah	Gerakan Petani Banten: Studi terhadap Konfigurasi Sufisme Awal Abad XIX • 323-340
Hadarah Rajab	Implementasi Nilai-Nilai Sufisme Tarekat Naqsyabandiyah di Sulawesi Selatan • 341-368
Imam Amrusi Jailani	Tarekat "Semi Mandiri": Prototipe Ritual Masyarakat Pedesaan Madura • 369-388
Yusno Abdullah Otta	Tasawuf dan Perubahan Sosial • 389-412
Tri Astutik Haryati& Mohammad Kosim	Tasawuf dan Tantangan Modernitas • 413-428

INDEKS

PEDOMAN TRANSLITERASI

Arab Latin

ا	=	a
ب	=	b
ت	=	t
ث	=	ts
ج	=	j
ح	=	<u>h</u>
خ	=	kh
د	=	d
ذ	=	dz
ر	=	r
ز	=	z
س	=	s
ش	=	sy
ص	=	sh
ض	=	dl
ط	=	th
ظ	=	zh
ع	=	‘
غ	=	gh

Arab Latin

ف	=	f
ق	=	q
ك	=	k
ل	=	l
م	=	m
ن	=	n
و	=	w
ه	=	h
ء	=	’
ي	=	y

Untuk Madd dan Diftong

آ	=	â (a panjang)
إي	=	î (i panjang)
أو	=	û (u panjang)
او	=	aw
أي	=	ay

TAREKAT “SEMI MANDIRI”: PROTOTYPE RITUAL MASYARAKAT PEDESAAN MADURA

Imam Amrusi Jailani*

Abstract: *This study explores the phenomena of studying local rituals in Islam, which often become a focus of scholarly research. The studies of local Islam often reveal the map and the sketch of the developed various local rituals of Islam such as tarekat, tahlil and slametan. Scholars and experts have attempted to research these phenomena and employed diverse approaches to explain them. Most of them used textual and contextual approaches. Others sought to use structural and functional approach. Their study help explain the pattern and the attitude of Islamic rituals among certain people. One example pertains to the explanation of the most rural people, especially in Madura East Java regarding their practice of local Islam. One of the fundinds of such scholalrly research asserts that the poeple in the region conduct their rituals independently, without a medium of teachers and pupils.*

Abstrak: *Artikel ini akan memaparkan kajian keislaman yang fenomenanya sering muncul dalam bentuk ritual Islam lokal dan tidak jarang dijadikan sebagai model kajian populer dalam pergulatan pemikiran yang sedang bergulir, khususnya di pentas akademik. Dari kajian tersebut didapati sketsa ritual Islam bermacam-macam dan menjelma dalam ritual-ritual yang berkembang. Sketsa ritual Islam tersebut telah mengundang animo dan atensi para pengkaji, baik dari dalam maupun luar (nonmuslim), dengan berbagai pendekatan yang digunakan untuk memudahkan pemahaman terhadap keislaman. Gambaran dari sketsa tersebut menunjukkan bahwa dalam realitas, kita sering diperhadapkan pada sketsa Islam lokal, dalam bentuk ritual-ritual, seperti tarekat-tarekat, tahlilan, selamatan, dan sebagainya. Pendekatan yang dipakai untuk meneropong hal tersebut adalah pendekatan tekstual-kontekstual dan struktural-fungsional. Dari penelaahan didapati bahwa ternyata pola pemahaman dan pola sikap mayoritas masyarakat pedesaan, khususnya Madura, mempraktekkan ajaran Islam dalam bentuk ritual yang mandiri, berjalan sendiri, tanpa mengenal hubungan antara murid dan syekh atau mursyid.*

Keywords: Ritual Islam, Ajaran Tarekat, Pendekatan Tekstual-Kontekstual, Praktik.

*Penulis adalah dosen pada Fakultas Syariah IAIN Sunan Ampel Surabaya. email: sriamrusi@yahoo.co.id

DALAM mengkaji setiap aktivitas religius dari umat, baik yang berlaku di kalangan agama-agama maupun masyarakat, pada tataran primitif maupun yang paling modern, agama-agama *ardli* maupun *samawi*, problematika utama yang harus dikedepankan adalah masalah metodologi.¹ 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 mendudukkan dua pengamatan tersebut dalam satu medium agar 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 komprehensif 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.

Apabila masyarakat atau institusi harus dipandang juga sebagai suatu *public sphere* yang terbuka, dan bukan sebagai *private sphere* yang eksklusif (yang pada hakekatnya merupakan ekstensi

¹ Metodologi sudah menjadi bagian dari khazanah kosa kata bahasa Indonesia, yang diartikan sebagai "uraian tentang metode." Metode sendiri dimaknakan sebagai "cara kerja yang bersistem untuk memudahkan pelaksanaan kerja suatu kegiatan guna mencapai tujuan yang telah ditentukan." Lihat Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1988), 581. Menurut Noeng Muhadjir, salah seorang ahli di bidang penelitian, metodologi dapat diartikan sebagai pembahasan konsep teoretis berbagai metode yang terkait dalam suatu sistem pengetahuan. Penjelasan selengkapnya mengenai hal tersebut dapat dilihat dalam Noeng Muhadjir, *Metode Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarisin, 1989), 9-10.

saja dari satuan-satuan primer yang primordial dan paternalistik), tak pelak lagi program-program transformasi ajaran agama haruslah mengalami pemikiran ulang. Kalau yang dicita-citakan memang terwujudnya masyarakat madani yang terbuka dan egalitarian, dan bukan suatu masyarakat yang terpilah-pilah ke dalam golongan keluarga-keluarga yang saling mengucilkan dengan mengukuh ruang privat mereka masing-masing, sudah saatnya kalau penyajian dan muatan-muatan penyampaian pesan ajaran Islam dibuat format ulang. Muatan-muatan agama Islam harus dikaji ulang, tidak lagi dimaksudkan untuk sebatas menyegarkan kembali ingatan akan kewajiban menaati perintah-perintah agama. Lebih lanjut dari itu, pesan ajaran ini harus direformasi menjadi suatu pesan ajaran mengenai fungsi dan perubahan fungsi agama dan religi dalam kehidupan yang kian berskala global dengan konfigurasi-konfigurasinya yang telah kian majemuk.

Dalam milenium ini, kehidupan beragama dan pengalaman spiritualitas manusia pada umumnya itu tidak lagi cuma pengalaman spiritualitas manusia pada umumnya dan hal itu tidak lagi cuma pengalaman tekstual komunitas-komunitas primer lokal yang partikularistik sifatnya. Lebih lanjut dari itu, kehidupan umat beragama sedunia ini telah banyak mengalami perubahan lewat proses-proses inkulturasi yang kontekstual, bahkan mewujudkan tidak hanya sebagai apa yang disebut *the common shared belief of nation*, melainkan telah terproses lebih lanjut sebagai *the universal spiritual value of humankind*. Dari cara pandang semacam ini kita akan memahami sketsa² Islam secara bijak.

² Sketsa diderivasi dari kata *sketch* (bahasa Inggris), yang berarti bagan, goresan, atau uraian ringkas, seperti *biographical sketch*, bermakna riwayat hidup singkat. Kata tersebut juga bermakna membuat sketsa, seperti *to sketch in the details* (menguraikan secara terperinci), *to sketch out a rough draft of a speech* (membuat rancangan kasar dari pembicaraan atau pidato). Kata sifat dari *sketch* adalah *sketchy*, yang bermakna *description of an accident* (gambaran dari suatu peristiwa, yaitu dalam garis besarnya atau kurang lengkap), atau *sketchily* (kata keterangan), yang berarti secara sederhana (*meal*), atau dalam garis-garis besarnya. Lihat John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia (An English-Indonesian Dictionary)* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2000), 530.

Sketsa Ritual dalam Islam

Dalam tulisan ini digambarkan secara garis besar mengenai ritual Islam. Digunakan istilah “sketsa” untuk merepresentasikan hal tersebut karena memang tulisan ini tidak menyuguhkan secara detail dan juga karena masih merupakan studi awal dari persoalan ini. Tulisan ini akan membuka jalan bagi penelitian lanjutan yang dapat menggambarkan secara detail persoalan ini.

Aktivitas atau praktek-praktek ritual dalam Islam sebenarnya lebih merupakan kontekstualisasi ajaran Islam melalui jalur kelembagaan-sosial. Praktek-praktek tersebut merupakan penjelmaan dari ajaran-ajaran Islam dalam bentuk pengamalan-pengamalan yang dikoordinasikan melalui perkumpulan-perkumpulan atau lembaga. Hal tersebut menjadi sangat signifikan mengingat pelaksanaan dan pemahaman Islam di tanah air selalu mendapatkan perhatian, khususnya pengamalan dan pemahaman tentang ajaran agama Islam dalam bentuk ritual.

Pelaksanaan ajaran agama yang sering mendapat perhatian, terutama pada hal-hal berikut: *pertama*, masalah materi atau muatan (*content*) ajaran agama Islam itu sendiri. Materi ajaran agama yang bersumber dari Islam dinilai hanya menekankan pada dimensi teologis (dalam pengertian yang sempit) dari ritual ajaran agama Islam. Dimensi teologis dan ritual merupakan masalah yang penting karena keduanya merupakan kerangka dasar ajaran Islam, karena menyangkut rukun iman dan rukun Islam, agaknya telah menjadi kesadaran dan keyakinan dalam keberagamaan umat Islam. Hal ini, menurut al-Ījī, merupakan persoalan yang dikenal secara umum atau sudah menjadi opini publik (*ma'lūm bi al-dlārūrah min al-dīn*).³

Namun, pada kenyataannya muncul sikap kritis yang disebabkan karena dimensi teologis dan ritual dalam pelaksanaan ajaran agama tidak diletakkan dalam suatu kekayaan wacana. Kajian teologis berhenti pada persoalan ketuhanan yang bersifat

³Lihat ‘Adhudh al-Lāh wa al-Dīn al-Qādlī ‘Abd al-Rahmān bin Aḥmad al-Ījī, *al-Mawāqif fī ‘Ilm al-Kalām* (Beirut: ‘Alam al-Kutub, t.t.), 372-3. Lihat juga Ibn Ḥazm al-Andalusī, *al-Ushūl wa al-Furū’*, taḥqīq Muḥammad ‘Athif al-‘Iraqī, Suhayr Fadl al-Lāh Abū Wāfiyah dan Ibrāhīm Ibrāhīm Hilāl (Kairo: Dār al-Nahdlah al-‘Arabiyyah, 19780), 236.

mistik-ontologis, yang tidak berhubungan sama sekali dengan realitas kemanusiaan.

Dalam berbagai kajian, praktek-praktek pengamalan ajaran agama yang berkembang di masyarakat lebih dikenal dengan istilah ritual ketimbang ibadah dalam pengertian secara khusus, dan terkadang ritual bermakna ibadah secara umum. Secara khusus, ibadah dalam Islam dikhususkan pada pengamalan ajaran Islam secara khusus, atau lebih dikenal ibadah *mahdlah*, seperti shalat, zakat, puasa, haji, dan sebagainya, yang tuntunannya terdapat dalam al-Qur'an dan Hadis. Setiap ibadah harus ada ketentuannya dalam al-Qur'an dan Hadis.

Oleh karena itu, ibadah harus memenuhi ketentuan tersebut, sesuai dengan kaedah yang berbunyi: *al-asbl fi al-'ibâdah al-tahrîm, hattâ yadulla al-dalîl 'ala ibâhatibi*, yakni ketentuan asal dari ibadah itu adalah haram hingga terdapat dalil yang membolehkannya. Dengan demikian, mengada-adakan suatu ibadah yang tidak ada ketentuannya dalam *nash* adalah haram dan tidak dianggap sebagai ibadah.

Ritual dipahami sebagai pengamalan-pengamalan ajaran agama yang bersentuhan dengan sosial (kemasyarakatan), budaya, dan tradisi masyarakat setempat. Praktek-praktek yang seperti ini sering menjelma dalam masyarakat dengan bentuk *tablilan*, *selamatan*, *kenduren*, perayaan-perayaan seperti *sekatén*, *grebek maulud*, dan lain-lain. Pada dimensi ini pengkaji-pengkaji Barat sering menyoroti dalam diskursus ritual Islam.

Iman sebagai kajian utama dalam ajaran agama lebih banyak diorientasikan pada upaya mempertahankan akidah. Jarang sekali, bahkan tidak ada sama sekali, aspek keimanan yang dikaitkan dengan persoalan yang lebih bersifat kontekstual dalam realitas kehidupan umat. Kepedulian pada masalah kemiskinan misalnya, bukan dianggap sebagai bagian dari proses aktualisasi keimanan. Kemiskinan wacana juga terjadi pada dimensi ritual pengajaran dan pengamalan agama, yakni masih terpaku pada bagaimana mengajarkan *kayfiyyah* beribadah. Pemahaman agama dipandang dari dimensi ritual ini, masih jauh dalam memberikan pengayaan spiritual, etika, dan moral. Akibatnya, para pemeluk agama Islam secara verbal dapat memahami ajaran Islam, serta

terampil melaksanakannya, tetapi kurang menghayati kedalaman maknanya.

Kedua, persoalan yang berhubungan dengan kerangka metodologi, penyampaian pesan-pesan agama. Jika dibandingkan dengan kajian keilmuan lainnya, kajian tentang ritual pengamalan ajaran agama Islam masih terpaku dengan model konvensional yang lebih menekankan penggunaan metode ceramah, sebagaimana layaknya sebuah pengajian yang cenderung monolog dan doktrinal.

Dalam keadaan yang demikian, penyampaian pesan lebih merupakan sebagai perambahan dan pengayaan individu muballigh saja, padahal penerima pesan juga telah mempunyai potensi agama atau keinsafan beragama (*sense of religious*). Agama perlu dikembangkan dalam keakraban wacana melalui proses perenungan yang mendalam dan proses dialogis yang produktif dan kritis.

Dalam konteks ini, para pemeluk agama dibiarkan melakukan perambahan batin dan intelektual sehingga kelak menemukan dalam dirinya kedewasaan dalam beragama, baik dalam hal afeksi religiusnya maupun dimensi intelektualnya. Peran kiai, *da'i*, *muballigh*, *ustadz*, dan pendidik di sini hanya sebagai mitra dialog bagi mereka. Tidak ada tempat bagi *ustadz* untuk menganggap apa yang menjadi pemahamannya terhadap ajaran agama Islam sebagai kebenaran yang mutlak, yang dalam proses berikutnya, pengikutnya didoktrin dengan apa yang telah menjadi pemahamannya.

Munculnya perilaku keberagamaan yang belakangan ini sering disebut dengan istilah *fundamentalisme* yang mengandung ciri *skripturalistik* dalam hal teologinya, serta eksklusif dalam hubungan sosialnya, seperti adanya keengganan untuk melakukan dialog-dialog keagamaan, disebabkan oleh adanya anggapan bahwa yang paling benar adalah paham dari kelompoknya, yang bisa jadi bertitik tolak pada kelemahan-kelemahan metodologi dalam penyampaian pesan-pesan agama.

Signifikansi dari pendekatan tekstual-kontekstual ini, menurut Frederick M. Denny,⁴ terletak pada upaya yang

⁴ Penjelasan selanjutnya mengenai hal tersebut dapat dilihat dalam Frederick M. Denny, "Islamic Ritual, Perspectives, and Theories," dalam

seimbang antara pemahaman normatif-doktrinal di satu sisi, dan kontekstualisasi dengan unsur-unsur kesejarahan pada sisi lain. Pendekatan tekstual menekankan signifikansi teks-teks sebagai fokus kajian dengan merujuk pada sumber-sumber primer dari ajaran Islam, al-Qur'an dan Hadis.⁵

Kenyataan itu dapat dilihat, misalnya, pada kelompok-kelompok yang memiliki corak pemahaman tekstual yang statis terhadap ayat-ayat al-Qur'an dan Hadis, pemahaman yang bersifat duplikasi terhadap pola hidup umat di masa Nabi dan para sahabatnya, pemahaman keagamaan yang lebih berdimensi sufisme, dan menilai kehidupan kini (modern) sebagai realitas yang tidak islami.

Dalam memahami al-Qur'an dan Hadis, mereka memakai pola pendekatan tekstual secara kaku dan statis sehingga kadar keterikatan pada makna harfiah sangat kuat, misalnya pemahaman tentang adanya pembatasan dalam aktivitas sosial kaum wanita bahwa wanita hanya sekadar berfungsi sebagai ibu rumah tangga yang berperan mendampingi dan mengasuh putra-putri mereka. Partisipasi sosial mereka hanya dibatasi dengan sesama mereka sehingga mereka terhalang untuk berkarir.

Pemahaman "duplikasi" terhadap praktek kehidupan umat di zaman Nabi dan para sahabat membuahkan sikap mengarah pada tradisionalisasi kehidupan dengan menganggap bahwa pola kehidupan modern (masa kini) tidak islami karena tidak sesuai dengan pola kehidupan yang telah dicontohkan penganut Islam pioner. Ironisnya, pemahaman yang demikian itu menyempit pada segi-segi kehidupan praktis yang sesungguhnya merupakan pencerminan kultur Arab. Misalnya, memelihara jenggot, cara berpakaian di atas tumit untuk laki-laki; pemahaman tentang pakaian penutup aurat (jilbab) tidak dipahami sebagai pakaian penutup aurat wanita, tetapi lebih spesifik sampai kepada polanya pun harus mengikuti model yang biasanya dipakai oleh

Approaches to Islam in Religious Studies, ed. Richard Martin (Tucson: The University of Arizona Press, 1985), 63-77.

⁵Lihat 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), 116-31.

para perempuan Arab dan Persia,⁶ dan pemahaman tentang cara makan masyarakat Arab yang tidak selalu sesuai dengan tradisi makan yang ada dalam masyarakat kita.⁷

Dalam aplikasinya, pendekatan tekstual barangkali tidak menemui kendala yang cukup berarti ketika dipakai untuk melihat dimensi Islam normatif yang bersifat *qath'i*, seperti masalah *ibadah mahdlah* dan masalah tauhid. 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, tetapi kehadirannya diakui, bahkan diamalkan oleh komunitas muslim tertentu secara luas dan sudah mentradisi secara turun-temurun. Bagi pendekatan tekstual, memang cukup dilematis untuk sekadar 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 tidak perlu dipertahankan dalam tradisi intelektual. Sebaliknya, yang menjadi *concern* akademis di sini adalah bagaimana menempatkan ritual populer tersebut dalam kerangka proporsional yang tidak berbuntut klaim dan pembenaran sepihak.

⁶Mereka menganggap segala sesuatu yang tidak ada pada zaman Nabi dan sahabat tergolong hal-hal yang dianggap *bid'ah*. Termasuk dalam hal ini adalah cara berpakaian model yang ada di Indonesia, seperti memakai sarung dan celana yang tidak ada pada zaman Nabi, padahal di zaman Nabi yang ada cuma jubah. Selain jubah termasuk *bid'ah*. Demikian pula model jilbab yang ada di Indonesia sekarang ini, tidak sesuai dengan apa yang telah diterapkan pada muslimah di zaman Nabi. Semua pemakai jilbab yang bukan duplikasi dari zaman Nabi tergolong pengamal *bid'ah*.

⁷Sebagaimana dimaklumi bersama bahwa cara makan di masa Nabi adalah makan secara bersama-sama dalam satu wadah dan dalam menyuapkan makanan ke dalam mulut memakai dua jari saja, demikian dalam beberapa Hadis. Cara makan yang tidak sesuai dengan apa yang sudah dipraktikkan oleh Nabi ini dianggap *bid'ah*. Misalnya, cara makan yang bersifat individualistik dengan memegang piring satu-satu, apalagi ditambah dengan memakai sendok, *bid'ah*nya tambah berlipat ganda.

Mark R. Woodward memberikan ancangan tentatif yang kiranya dapat membantu memecahkan disparitas distingtif antara Islam normatif atau formal dan Islam populer atau lokal. Desain yang tersusun atas empat unsur dasar itu, secara kronologis paparannya sebagai berikut. *Pertama*, Islam universalis; ajaran Islam yang terdapat dalam Islam universal ini bersifat *taken for granted*, di dalamnya tercakup ajaran Islam yang sudah digariskan secara *qath'i* dalam al-Qur'an dan Hadis, seperti *arkân al-Islâm*, masalah tauhid, dan kredo religius lainnya. Pada umumnya umat Islam sepakat bahwa hal tersebut sebagai *ultimate truth* yang tidak memerlukan interpretasi lebih jauh.

Kedua, 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), tetapi secara luas diamalkan oleh umat Islam atas dasar justifikasi substansial dari semangat kedua 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 tradisi 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.⁸ Dengan demikian, Islam esensial merupakan kategori Islam yang sangat inklusif.

⁸Tradisi-tradisi ritual umat Islam seperti di atas yang sudah mengakar secara turun-temurun di berbagai negara muslim, khususnya Indonesia, telah dipaparkan secara mendetail dalam John R. Bown, *Muslims Through Discourse* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993), 229-50; Demikian juga artikelnya, "On Scriptural Essentialism and Ritual Variation: Muslim Sacrifice in Sumatra and Marocco," *American Ethnologist* 19:4 (November, 1992), 656-71; Mark R. Woodward, "The Slametan: Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam," dalam *History of Religion* 28, 54-89; Clifford Geertz, *The Religion of Java* (London: The Free Press of Glencoe, 1960); Juga artikelnya, "Ritual and Social Change: A Javanese Example," *American Anthropologist* 59:1 (Februari, 1957), 32-54. Tradisi kenduri di Malaysia dapat dilihat, misalnya, dalam Zainal Kling, "Social Structure: The Practices of Malay Religiousity," dalam *Islamic Civilization in The Malay World*, ed. Moh. Taib Osman (Kuala Lumpur dan

Ketiga, 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.⁹ *Keempat*, Islam lokal; 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.

Suguhan Woodward yang amat berharga tersebut telah memberikan suatu pemahaman lebih lanjut serta sinyal bahwa pendekatan tekstual terkesan tidak memiliki batasan yang jelas untuk memverifikasi mana hal-hal yang islami dan mana yang bukan. Ketidakjelasan batasan mengenai Islam yang diperankan oleh pendekatan tekstual ini telah menjadikannya kurang valid karena tidak menawarkan jawaban yang pasti terhadap diskursus keislaman tertentu. Inilah kelemahan yang dimiliki oleh pendekatan tekstual. Namun, dalam tataran akademis, batasan definitif untuk menarik garis demarkasi antara mana yang islami dan mana yang tidak bukan merupakan persoalan mendasar. 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 komprehensif yang melingkupi elemen normatif dan elemen praksis. Pendekatan ini penting untuk memahami Islam dalam kerangka konteksnya, baik ruang maupun waktu.¹⁰

Istanbul: Dewan bahasa dan Pustaka dan The Research Centre for Islamic History, Art and Culture, 1997), 51-80.

⁹Lihat keterangan selengkapnya dalam Mark R. Woodward, *Islam in Java, Normative Piety and Mysticism in The Sultanate Yogyakarta* (Tucson: The University of Arizona Press, 1989).

¹⁰D. Eickelman, "The Study of Islam in Local Contexts," dalam *Contributions to Asian Studies* 17, (1982), 1-16.

Untuk memahami fenomena ajaran agama, secara kontekstual, teori fungsional dan struktural dalam sosio-kultural akan menjadi sesuatu yang signifikan dalam membantu upaya tersebut. Menurut teori fungsional, antara agama dan fungsinya dapat diasumsikan memiliki relevansi dialektika yang diaplikasikan melalui ibadah (ritual).¹¹ 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.¹²

Dalam masyarakat paternalistik seperti Indonesia, khususnya Jawa, perekat solidaritas sosial yang ampuh adalah melalui upacara-upacara ritual yang diadakan di berbagai daerah di tanah air, seperti doa bersama, *shalawatan*, membaca *manâqib*, seperti *manâqib* Syaikh ‘Abd al-Qâdir Jaylânî, *tablilan*, *istighâtsah*, *tablîgh akbar*, dan sebagainya.¹³ Asumsi seperti itu memang sudah diakui

¹¹ Penjelasan lebih lanjut dapat dilihat dalam Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion* (New York: Anchor Book, 1959), 36-46.

¹² Lihat Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life* (New York: The Free Press, 1995), 344.

¹³ Lihat James Peacock, *Rites and Modernization: Symbolic and Social Aspect of Indonesian Proletarian Drama* (Chicago: University of Chicago Press, 1968), 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), 164; Robert W. Hefner, *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985), 54-6; Koentjaraningrat,

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 berada pada tataran konsepsi, sedangkan agama berada pada tataran aksi atau dalam istilah Levi-Strauss disebut *homology*.¹⁴ Strukturalisme memandang sebuah ritual dalam agama sebagai bagian dari sebuah *logical order* dalam bangunan sistem kultural. Dia 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.¹⁵ Bagi Levi-Strauss, mitos dan ritual bisa saling berganti posisi satu sama lainnya, sedangkan Geertz memandang mitos sebagai wujud dari *model of* sebuah ritual dan ritual sendiri menjadi *model for*-nya mitos.

Pada tataran praksis, fenomena *kenduren* atau *tablilan* merupakan gambaran konkret untuk memperkuat aplikasi dari teori di atas yang mengasumsikan terdapatnya relevansi struktural antara *kenduren* atau *tablilan* dengan mitos-mitos lokal tertentu, sehingga menjadi bagian integral dari kebudayaan Islam Jawa yang lebih banyak segi-segi persamaannya dengan Islam India.¹⁶

Javanese Culture (Oxford and New York: Oxford University Press, 1985), 147.

¹⁴Lihat Claude Levi-Strauss, *Structural Anthropology* (New York: Basic Books, 1963), 232-3.

¹⁵ Lihat Geertz, "Religion as a Cultural System," dalam *The Interpretation...*, 87-125.

¹⁶Lihat penjelasan lebih lanjut dalam Woodward, "The Garebeg Maulud in Yogyakarta: Veneration of the Prophet as Imperial Ritual," *Journal of Ritual Studies* 5: 1 (Winter: 1991), 109-32.

Tarekat "Semi Mandiri"

Tarekat atau *tharīqah* dalam tradisi para sufi merupakan langkah-langkah atau jalan yang harus dilalui untuk sampai ke hadirat Ilahi. *Tharīqah* yang bermakna *sālik* ini juga dikenal dengan *maqâmât wa al-ahwâl*, yaitu taraf persinggahan yang dicapai oleh seseorang yang menjalani pendakian (*taraqqî*) untuk berada sedekat-dekatnya dengan Sang Kekasih (Tuhan).¹⁷ Akan tetapi, pada perkembangan berikutnya, tarekat itu lebih populer dengan suatu gerakan yang lengkap untuk memberikan latihan-latihan rohani dan jasmani dalam segolongan orang-orang Islam menurut ajaran-ajaran dan keyakinan-keyakinan tertentu.¹⁸

Dalam konteks ini, tarekat itu harus memiliki unsur-unsur seperti *mursyid* atau *syekh*, yang bertugas membimbing murid, yaitu para pengikut tarekat, dalam menjalankan *riyâdlah* atau latihan-latihan berupa *dzikir* dan *wirid*, *khalwat*, dan *tawajjuh*. *Mursyid* dibantu oleh beberapa *khalifah* dalam menjalankan tugasnya. Para murid harus tunduk kepada *mursyid* dan harus menjalankan syarat-syarat yang sudah ditetapkan dalam tarekat. Sebagai tanda kesetiaan mereka, semua murid mengucapkan janji setia dan bersedia melakukan *bai'at*. Dalam menjalankan aktivitas, mereka disediakan tempat latihan atau bahkan karantina yang disebut dengan *ribâth* atau *ḍzawiyah*. Di tempat ini semua murid harus tunduk pada semua perintah dan harus menjauhi semua pantangan yang dilarang oleh *mursyid*-nya. Mereka harus memberikan penyerahan diri secara total.

Apabila murid sudah dianggap mampu menjalankan sendiri tanpa bimbingan atau dinyatakan lulus, sang *mursyid* akan memberikan semacam lisensi kepada muridnya berupa ijazah yang menerangkan bahwa dia berhak mengembangkan tarekatnya, dan juga *khirqah*, berupa sepotong pakaian sebagai simbol dari pertalian mereka, yang sering disebut *khirqah al-tabarruk*, atau juga berupa keterangan-keterangan lainnya

¹⁷ Penjelasan selengkapnya dapat dilihat dalam Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, ter. Supardi Djoko Damono (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), 123 – 7.

¹⁸ Lihat Abubakar Aceh, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawwuf* (Solo: CV. Ramadhani, 1987), 63 – 70.

mengenai *wirid*, atau *khirqah al-wirid*, dan *wazifah*. Dalam suatu peringatan perpisahan mereka, yang sering disebut *talqîn*, *syekh* biasanya memberikan wasiat dan nasehat kepada muridnya untuk dijadikan pegangan selama-lamanya. Wasiat itu merupakan suatu kenangan yang tidak akan terlupakan dan akan selalu diingat sebagai perantara antara dirinya dengan gurunya untuk selama-lamanya, dan biasanya hal itu disebut dengan *wasîlah* atau *râbithah*. Sejak itulah mereka memiliki silsilah dengan para gurunya.¹⁹

Silsilah, yang merupakan suatu keharusan dalam menjalankan tarekat, dapat dicontohkan dengan silsilah tarekat Qadiriyyah²⁰ yang dikembangkan oleh Syekh Sams Dîn al-Sumatrânî, beliau menerima dari Syekh Muḥammad Murad, dari Syekh ‘Abd al-Fattah, dari Syekh ‘Ustmân, dari Syekh ‘Abd al-Rahîm, dari Syekh Abû Bakr, dari Syekh Yahyâ, dari Syekh Hisyâm al-Dîn, dari Syekh Walî al-Dîn, dari Syekh Nûr al-Dîn, dari Syekh Syafar al-Dîn, dari Syekh Syams al-Dîn, dari Syekh Muḥammad Hatak, dari Syekh ‘Abd al-‘Azîz, dari Syekh Sulṭân Auliya’ al-Quth al-Ghauts ‘Abd al-Qâdir al-Jailânî, dari Syekh Abî Sa’îd al-Makhzûmî, dari Syekh Abî Ḥasan Alî al-Hakârî, dari Syekh ‘Abd Al-Farâj al-Tarthûsî, dari Syekh ‘Abd al-Walîd al-Tamîmî, dari Syekh Abû Bakr al-Syiblî, dari Syekh al-Thâifah Ṣufîyah Abû al-Qâsim Junayd al-Baghdâdî, dari Syekh Sarrî al-Saqâthî, dari Syekh Ma’rûf al-Karkhî, dari Syekh Abî al-Ḥasan Âlî bin Mûsâ al-Ridhâ, dari Syekh Mûsâ al-Kazhîm, dari Syekh Imâm Ja’far al-Şhâdiq, dari Syekh Imâm Muḥammad al-Bâqir, dari Syekh Imâm

¹⁹*Ibid* ..., 67.

²⁰ Pendiri Tarekat Qadiriyyah adalah Syekh ‘Abd al-Qâdir al-Jailânî, seorang ulama yang zahid, pengikut Mazhab Hanbali. Ia mempunyai sebuah sekolah untuk melakukan suluk dan latihan-latihan kesufian di Baghdad. Pengembangan dan penyebaran Tarekat ini didukung oleh anak-anaknya antara lain Ibrâhîm dan ‘Abd al-Salâm. Semasa ‘Abd al-Qâdir al-Jailânî masih hidup, Tarekat Qadiriyyah sudah berkembang ke beberapa penjuru dunia, antara lain ke Yaman yang disiarkan oleh Âlî bin al-Haddâd, di Syiria oleh Muḥammad Bathâ’, di Mesir oleh Muḥammad bin ‘Abd al-Samad serta di Maroko, Turkestan, dan India yang dilakukan oleh anak-anaknya sendiri. Mereka sangat berjasa dalam menyempurnakan Tarekat Qadiriyyah. Mereka pula yang menjadikan tarekat ini sebagai gerakan yang mengumpulkan dan menyalurkan dana untuk keperluan amal sosial.

Zainal ‘Abidîn, dari Sayyidina Husayn bin Âlî, dari Sayyidina Âlî bin Abî Thâlib, dari Nabi Muhammad saw., dari Malaikat Jibril, yang menerima titah dari Allah swt.²¹

Sebenarnya, terdapat juga ulama terkenal dari Madura, yang terdapat dalam silsilah penyebar tarekat Naqsyabandiyah, yaitu Syekh ‘Abd al-‘Azîm al-Mandûrî, murid dari Syekh al-Sayyid Muḥammad Yûsûf al-Zawâwî. Beliau dianggap sebagai penyebar pertama dari tarekat Naqsyabandiyah Muzhahirah di kawasan Jawa Timur, khususnya orang-orang Madura, dan juga di Kalimantan Barat.²² Walaupun demikian, tarekat yang paling terkenal di Madura adalah Qadiriyyah, dan kemudian Naqsyabandiyah.

Hampir di setiap dusun atau kampung di Madura dijumpai fenomena yang amat menarik dari praktek ritual masyarakat Madura yang sudah menjadi rutinitas, entah kapan mulainya, perlu penelusuran lebih lanjut, dan yang penting rutinitas ritual tersebut tetap marak hingga era modern kini. Selain ritual-ritual seperti *tablilan*, *shalawatan*, *yasinan*, yang dikemas dalam bentuk perkumpulan, entah berafiliasi ke tarekat yang mana, tidak jelas, semua itu sudah mentradisi dalam masyarakat Madura.

Ada satu bentuk ritual yang perhelatannya berlangsung setiap bulanan, yang sering dikenal dengan “Perkumpulan Sebelasan” karena diadakan setiap malam tanggal sebelas bulan Hijriyah. Mengenai modus ritual yang satu ini, mungkin kita dapat menebak dan hampir pasti, bahwa ritual ini mengacu kepada tarekat Qadiriyyah.

Dalam hikayatnya, penamaan “sebelasan” itu dihubungkan dengan salah satu hari bersejarah dari kehidupan Syekh ‘Abd al-Qâdir al-Jailânî, yaitu hari wafatnya, walaupun kepastiannya memerlukan penelusuran lebih lanjut. Dalam ritual tersebut dibacakan *manaqib* Syekh ‘Abd al-Qâdir al-Jailânî.²³ Selain dari itu, diadakan juga tawasul kepada Nabi Muhammad, para

²¹Lihat Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-Tokohnya di Nusantara* (Surabaya: Al-Ikhlash, 1980), 178-81.

²²*Ibid.*, 173.

²³*Manaqib* adalah cerita-cerita mengenai kekeramatan para wali, yang biasanya dapat didengar dari para penunggu kuburan, keluarganya, atau para pengikutnya. Lihat Aceh, *Pengantar ...*, 355.

sahabat beliau, para wali, khususnya Syekh ‘Abd al-Qâdir al-Jailânî. Juga dibaca *shalawat* dalam jumlah yang banyak,²⁴ dan *wirid* atau *dzikir* ala tarekat Qadiriyyah, yang di antaranya: *Yâ Qâdlî al- Hâjât*, *Yâ Kâfî al-Muhimmât*, *Yâ Râfî’ al-Darajât*, *Yâ Dâfî’ al-Baliyât*, *Yâ Mubill al-Musykilât*, *Yâ Muji b al-Da’awât*, *Yâ Syâfî al-Amrâdl*, dan *Yâ Arham al-Râhimîn*; masing-masing seratus kali atau disesuaikan dengan waktu dan kemampuan, serta masih banyak bacaan-bacaan lainnya.

Pada umumnya, “Perkumpulan Sebelasan” ini berjalan dan berkembang secara alamiah, tidak mengenal modus perekrutan. Hampir dapat dikatakan, secara otomatis, setiap kepala keluarga yang terdapat di sebuah dusun menggabungkan diri dengan perkumpulan ini. Tidak ada yang mengajak dan menyuruh mereka untuk bergabung. Interaksi yang berjalan dalam perkumpulan ini berbentuk relasi antara anggota-anggota dengan para pengurus, bukan interaksi antara para murid dengan *mursyid* atau *syaikh*. Sama sekali tidak terdapat jarak dan jenjang di antara mereka.

Keterikatan mereka antara satu dengan yang lainnya, dalam relasi para anggota dan pengurus, tidak sebagaimana yang terjadi dalam tarekat pada umumnya, yakni dalam sebuah tarekat pergaulannya bersifat eksklusif dan kurang terbuka dengan orang-orang yang bukan dari kelompoknya. Sebaliknya, mereka yang tergabung dalam perkumpulan ini lebih bersifat inklusif. Itulah kenyataan yang terjadi dengan mereka.

Ada sesuatu yang aneh dan ganjil karena rutinitas ritual dari “Perkumpulan Sebelasan” ini tidak sebagaimana tarekat pada umumnya. Tidak seorang pun dari mereka yang menjadi murid atau pengikut dari tarekat Qadiriyyah, apalagi yang menjadi *khalîfah*, dan bahkan *mursyid* atau *syeikh* jelas tidak ada. Ritual tetap berjalan dengan sendirinya walaupun tidak ada *mursyid* yang memandu atau yang dijadikan sebagai sandaran. Syarat-syarat

²⁴Biasanya shalawat yang dibaca dalam acara tersebut atau pada acara-acara lainnya disebut dengan *shalawat qu’ud* karena dibaca dalam keadaan duduk. Hal ini membedakan dengan *shalawat qiyâm*, dalam keadaan berdiri, yaitu membaca *Asyraqa al-Badr ‘alaina* atau *syaraf al-anam*. *Shalawat qu’ud* disebut juga *shalawat Jailaniyyah* karena sering dibaca pada acara-acara penting dari ritual tarekat Qadiriyyah.

yang lainnya yang sudah ditetapkan dalam tarekat, seperti *bai'ah*, *ribath* atau *dẓawīyah*, *ijāzah*, *khirqah*, *khirqah al-tabarruk*, atau juga *khirqah al-wirid* dan *waẓīfah*, *talqīn*, *wasīlah*, atau *rabīthah*, dan juga *silsilah*, tidak didapati dalam ritual tersebut.

Fenomena di atas menimbulkan pertanyaan, apakah pelaksanaan ritual yang seperti itu, syarat-syarat diakuinya sebuah tarekat tidak terpenuhi, masih patut untuk disebut tarekat “resmi” atau *mu'tabarrah*? Kalau pertanyaannya dibalik, apakah untuk mengamalkan suatu *dẓikir* atau *wirid* harus memenuhi syarat-syarat dan *tetek-bengek* lainnya sebagaimana diklaim oleh para penganut tarekat? Siapa yang berhak untuk menyatakan sah atau tidak, atau hal itu bisa dikatakan tarekat atau tidak, dan siapa yang berhak menerima suatu amalan dari manusia?

Terlepas dari semua pertanyaan yang menghantui benak kita, tetapi mungkin kita bisa menerima jika praktek ritual tersebut tidak diakui atau tidak berafiliasi ke tarekat mana pun karena tidak terpenuhi syarat untuk hal itu. Akan tetapi, yang pasti juga kita tidak akan menerima jika praktek ritual yang sudah mentradisi, bahkan mengkristal dalam masyarakat, tidak dikatakan sebagai tarekat karena pada kenyataannya pelaksanaan ritual yang diamalkan tidak jauh berbeda dengan kebanyakan tarekat pada umumnya. Jelaslah, pasti hal tersebut merupakan suatu tarekat. Kemudian, tarekat apa? Kemungkinan inilah yang disebut dengan tarekat “Semi Mandiri”, yaitu tarekat yang bisa menjalankan ritual yang diyakininya sendiri, tanpa harus terikat kepada tarekat yang mana pun dan tanpa harus mengadakan hubungan antara murid dan mursyid.

Catatan Akhir

Banyak fenomena yang sering muncul dalam bentuk ritual Islam lokal dan tidak jarang dijadikan sebagai model kajian populer dalam pergulatan pemikiran yang sedang bergulir, khususnya di pentas akademik. Sketsa ritual Islam tersebut telah mengundang animo dan atensi para pengkaji, dengan berbagai pendekatan yang digunakan untuk memudahkan pemahaman terhadap keislaman. Pengkajian terhadap persoalan ini akan memunculkan kajian-kajian lanjutan yang berupa penelitian

untuk menggambarkan secara detail mengenai persoalan tersebut.

Dalam masyarakat pedesaan Madura, hampir di setiap dusun atau kampung dapat dijumpai fenomena yang amat menarik dari praktek ritual masyarakat Madura yang sudah menjadi rutinitas dan tetap marak hingga era modern kini. Salah satu di antaranya adalah “Perkumpulan Sebelasan” yang bernuansa tarekat “Semi Mandiri” tanpa *mursyid*. Praktek-praktek ritual ini merupakan pengejawantahan dari ajaran-ajaran atau nilai-nilai Islam yang mereka pahami. Perkumpulannya sendiri menyerupai tarekat yang sudah eksis dan *mu'tabarab*, yaitu Qadiriyyah, dan amalan-amalannya pun sama dengan tarekat tersebut. Akan tetapi, karena tidak mengenal hubungan antara murid dan *mursyid* dan tidak ada *bai'at*, akan lebih pas jika perkumpulan ini disebut dengan tarekat “Semi Mandiri”. *Wa al-Lâh a'lam bi al-shawâb*.●

Daftar Pustaka

- ‘Adhûdh al-Lâh wa al-Dîn al-Qâdhî ‘Abd al-Rahmân bin Aḥmad al-Ĥij̣î , *al-Mawâqif fî ‘Ilm al-Kalâm* (Beirut: ‘Alam al-Kutub, t.t.).
- Abubakar Aceh, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawwuf* (Solo: CV. Ramadhani, 1987).
- Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, ter. Supardi Djoko Damono (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000).
- Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion* (New York: Anchor Book, 1959).
- Claude Levi-Strauss, *Structural Anthropology* (New York: Basic Books, 1963).
- Clifford Geertz, “Ritual and Social Change: A Javanese Example,” *American Anthropologist* 59:1 (Februari, 1957).
- _____, *The Religion of Java* (London: The Free Press of Glencoe, 1960).
- _____, *The Interpretation of Culture* (New York: Basic Books, 1973).
- D. Eickelman, “The Study of Islam in Local Contexts,” dalam *Contributions to Asian Studies* 17, (1982).

- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1988).
- Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life* (New York: The Free Press, 1995).
- Frederick M. Denny, "Islamic Ritual, Perspectives and Theories," dalam *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. Richard Martin (Tucson: The University of Arizona Press, 1985).
- Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-Tokohnya di Nusantara* (Surabaya: Al-Ikhlash, 1980).
- Ibn Hazm al-Andalûsî , *al-Ushûl wa al-Furû'*, taḥqîq Muḥammad 'Athîf al-'Iraqî, Suhayr Fadl al-Lâh Abû Wâfiyah dan Ibrâhîm Ibrâhîm Hilâl (Kairo: Dâr al-Nahdlah al-'Arabiyyah, 1978).
- James Peacock, *Muslim Puritans: Reformist Psychology in Southeast Asian Islam* (Berkeley: Los Angelos, London: University of California Press, 1978).
- James Peacock, *Rites and Modernization: Symbolic and Social Aspect of Indonesian Proletarian Drama* (Chicago: University of Chicago Press, 1968).
- John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia (An English-Indonesian Dictionary)*, Cet. XXIV (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2000).
- John R. Bown, "On Scriptural Essentialism and Ritual Variation: Muslim Sacrifice in Sumatra and Marocco," *American Ethnologist* 19:4 (November, 1992).
- John R. Bown, *Muslims Through Discourse* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993).
- Koentjaraningrat, *Javanese Culture* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1985).
- Mark R Woodward, "The Garebeg Maulud in Yogyakarta: Veneration of the Prophet as Imperial Ritual," *Journal of Ritual Studies* 5: 1 (Winter: 1991).
- _____, "The Slametan: Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam, dalam *History of Religion* .
- _____, *Islam in Java, Normative Piety and Mysticism in The Sultanate Yogyakarta* (Tucson: The University of Arizona Press, 1989).

- Noeng Muhadjir, *Metode Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1989).
- 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).
- Robert W. Hefner, *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985).
- Zainal Kling, "Social Structure: The Practices of Malay Religiousity," dalam *Islamic Civilization in The Malay World*, ed. Moh. Taib Osman (Kuala Lumpur dan Istambul: Dewan bahasa dan Pustaka dan The Research Centre for Islamic History, Art and Culture, 1997).