

ISLAM WETU TELU DI BAYAN LOMBOK: DIALEKTIKA ISLAM DAN BUDAYA LOKAL

Oleh: Muhammad Harfin Zuhdi

IAIN Mataram

E-mail : harfin72@yahoo.co.id

Abstrak

Islam masuk ke pulau Lombok pada abad ke-16 sekitar tahun 1545. Islam disebarluaskan melalui sebuah ekspedisi dari Jawa yang dibawa oleh Sunan Prapen putra dari Sunan Giri, beliau merupakan salah satu Wali Songo yang terkenal. Menurut beberapa ahli sejarah, sebelum Islam masuk ke pulau ini, penduduk asli Sasak mempunyai agama tradisional yaitu Boda sebuah sebutan bagi penduduk asli Lombok. Islam -sejak awal kemunculannya dan akan berlanjut hingga akhir zaman, telah menghadapi beberapa perbedaan nilai yang kontradiktif dengan tradisi lokal dan budaya. Hal tersebut menyebabkan sebuah proses dialektika dan menghasilkan warna lokal Islam yang disebut Islam Wetu Telu di Bayan, Lombok Barat. Tulisan ini membahas tentang dasar sejarah yang mempertunjukkan identitas agama masyarakat Sasak. Sejarah singkat identitas agama masyarakat Sasak terhadap agama Wetu Telu merupakan kolaborasi dari sebuah tradisi, budaya, dan nilai agama dari para pendatang yang merupakan penduduk asli di masa lalu. Sudut pandang lain menyatakan bahwa agama Wetu Telu merupakan sebuah ketidaklengkapan proses Islamisasi terhadap agama Waktu Lima yang belakangan ini dipertimbangkan sebagai Islam yang suci dan benar oleh sebagian besar Muslim di Lombok.

Kata kunci: Bodam agama, budaya lokal, Wetu Telu, dan Waktu Lima.

Abstract

Islam reached Lombok island in sixteenth century, approximately at 1545. It is well known spread was an expedition from Java led by Sunan Prapen son of Sunan Giri, one of the famous Wali Songo. Before Islam reached this island, according to some historian, the indigenous Sasak –appellation to indigenous of Lombok people – had their own traditional religion, Boda. Islam –since the very beginning of its history and will continuously last to the end of time –has faced some different even contradictive values of local traditions and cultures. It leads to a kind of dialectical process, and in turn produces what is called local Islam such as Islam Wetu Telu in Bayan, West Lombok. This article is aimed at revealing historical root of religious identity of Sasak community. Historical sketch of its religious identity leads to Wetu Telu religion that was collaboration of tradition, cultural and religious values of the comers and those of the indigenous people in the past. Another point of view said that Wetu Telu religion is an uncompleted process of islamization toward Waktu Lima religion that is considered by presently most Muslims in Lombok the true and pure Islam.

Keywords: Boda, religious, cultural, local, Wetu Telu, and Waktu Lima

A. Pendahuluan

Sebelum Islam datang ke Nusantara berbagai macam adat kuno dan kepercayaan lokal banyak dipraktekkan dan sangat menyatu dengan struktur lokal sosial masyarakat. Selanjutnya ketika Islam datang, ia berhadapan dengan nilai-nilai lama yang beberapa diantaranya mengandung unsur-unsur Hindu-Budha. Alih-alih membersihkan sepenuhnya anasir non-Islami, Islam juga diakomodasikan dan pada akhirnya disinkretisasikan ke dalam tradisi lokal. Keberadaan Islam Abangan di Jawa, dan Islam *Wetu Telu* di Lombok merupakan bukti bahwa Islam dipraktekkan dengan kepercayaan lokal yang mengandung anasir non-Islami.

Di pulau Jawa, Lombok dan wilayah lain, Islam sarat diwarnai oleh kebudayaan asli setempat "...Islam, dengan segelintir pengecualian, dipraktekkan di seluruh kepulauan Indonesia sebagai sebuah agama tradisional rakyat. Dimana-mana Islam disatukan dengan kepercayaan lokal".¹ Di samping itu juga tidak terlalu mengejutkan mendapati bahwa mayoritas orang Islam nominal memandang Islam secara sempit sebagai *syāhadat*, berpantang makan daging babi, dan minum alkohol serta berkhitan bagi kaum prianya.

Perbedaan perspektif dan pemahaman dalam menyerap dan menjalankan ajaran-ajaran Islam, serta akomodasi agama ini ke dalam struktur lokal yang spesifik telah menyumbang pluralitas dan parokialitas Islam di Indonesia.

Bedasarkan elaborasi di atas terlihat bahwa terdapat pluralitas ekspresi keberagaman di Indonesia. Di pulau Lombok terdapat dua varian Islam yang dipisahkan secara diametral, yakni antara Islam *Wetu Telu* dan Islam *Waktu Lima*. Islam *Wetu Telu* dapat dikategorikan sebagai agama

¹Adam Schwarz, *A Nation in Waiting in 1900s*, (Australia: Allen & Unwin Pty Ltd., 1994), h. 166.

tradisional, sementara Islam *Waktu Lima* dikategorikan agama *samāwi*. Klasifikasi ini bukan merupakan suatu yang terpisah satu sama lain. Kedua kategori ini bisa saling tumpang tindih, di mana sebuah kategori memiliki karakteristik tertentu yang juga bisa dipunyai kategori lain, begitu juga sebaliknya. Dengan kata lain, agama tradisional memuat nilai-nilai, konsep, pandangan, dan praktek-praktek tertentu hingga pada batas-batas tertentu juga bisa ditemukan dalam agama *samāwi*. Begitu juga halnya dengan agama *samāwi* bisa mengandung sesuatu yang ternyata lebih parokial.

Identifikasi *Wetu Telu* yang lebih mendekati agama tradisional ini, dan *Waktu Lima* yang lebih mendekati agama *samawi* bukanlah merupakan pemisahan total. Ada muatan-muatan nilai yang dipunyai *Waktu Lima* yang juga dianut kalangan *Wetu Telu*. Penggunaan do'a-do'a berbahasa Arab yang diambil dari al-Qur'an, para kiai yang menjalankan peran sebagai imam, dan masjid merupakan anasir penting kepercayaan *Wetu Telu* yang diambil dari Islam universal. Dimasukkannya ayat-ayat al-Qur'an dalam praktek-praktek keagamaan *Wetu Telu* merupakan kualitas esoterik yang, bagaimana pun juga, tidak mengubah secara substansial bentuk-bentuk animistik dan antropomorfismenya.²

B. Islam *Wetu Telu*: Kepercayaan dan Ritus Keberagamaan

Penelitian sosiologis ilmuwan Barat abad ke-20, seperti Van Eerde dan Bousquet, menunjukkan bahwa di kalangan masyarakat Sasak terdapat tiga kelompok keagamaan; *Sasak Boda*, *Waktu Lima* dan *Wetu Telu*. *Sasak Boda* disebut-sebut sebagai agama asli masyarakat Lombok. Kendati dari penyebutannya mirip dengan kata Budha, mereka bukanlah penganut Budhisme, karena mereka tidak mengakui Sidharta Gautama sebagai figur utama pemujaannya maupun terhadap ajaran pencerahannya.³ Menurut Erni Budiwanti, agama *Boda* ditandai oleh animisme⁴ dan panteisme⁵. Pemujaan dan

² Erni Budiwanti, *Islam Sasak*, (Yogyakarta: LKiS, 2000), h. 66

³ *Ibid.*, h. 8

⁴ *Animisme* adalah kepercayaan kepada roh-roh yang di anggap mendiami benda (pohon, batu, sungai,, gunung dan sebagainya).

penyembahan roh-roh leluhur dari berbagai dewa lokal lainnya merupakan fokus utama dari praktek *Sasak Boda*.

Penganut Boda merupakan komunitas kecil dan masih ditemukan pada awal abad ke-20, tinggal di bagian utara Gunung Rinjani (Kecamatan Bayan dan Tanjung) dan di beberapa desa di sebelah selatan Gunung Rinjani. Diduga, dulunya mereka berasal dari bagian tengah pulau Lombok dan mengungsi ke wilayah pegunungan untuk menghindari proses islamisasi.

Sementara penganut *Wetu Telu* diidentikkan dengan mereka yang dalam praktek kehidupan sehari-hari sangat kuat berpegang kepada adat-istiadat nenek moyang mereka.⁶ Dalam ajaran *Wetu Telu*, terdapat banyak nuansa Islam di dalamnya. Namun demikian, artikulasinya lebih dimaknakan dalam idiom adat. Di sini warna agama bercampur dengan adat, padahal adat sendiri tidak selalu sejalan dengan agama. Pencampuran praktek-praktek agama ke dalam adat ini menyebabkan watak *Wetu Telu* menjadi sangat sinkretik.

Beberapa kalangan melihat fenomena *Wetu Telu* dalam makna yang sama dengan penganut Islam abangan atau Islam Jawa di Jawa, sebagaimana trikotomi yang diajukan Geertz, dan ditulis oleh Mark Woodward. Namun penyebutan Islam *Wetu Telu* ini disangkal oleh Raden Gedarip, seorang pemangku adat Karangsalah. Menurutnya, Islam hanya satu, tidak ada polarisasi antara waktu tiga (*Wetu Telu*) dan Waktu Lima. "Sebenarnya *Wetu Telu* bukan agama, tetapi adat", ucapnya.⁷

Lebih lanjut, ia menyatakan bahwa masyarakat adat *Wetu Telu* ini mengakui dua kalimat syahadat, "Allah Tuhan kami yang kuasa dan nabi Muhammad sebagai utusan Allah". Dua kalimat syahadat pun diucapkan oleh penganut *Wetu Telu* ini, Setelah diucapkan dalam bahasa Arab, kata Gedarip, diteruskan dalam bahasa Sasak, misalnya: *Asyhadu Ingsun sinuru anak sinu*.

⁵ *Panteisme* 1) ajaran yang menyamakan Tuhan dengan kekuatan-kekuatan dan hukum-hukum alam semesta; 2) penyembahan /pemujaan kepada semua Dewa dari berbagai kepercayaan.

⁶Team Penyusun Monografi Daerah Nusa Tenggara Barat, (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1997), h. 79

⁷"Masjid Kuno dan Wetu Telu di Bayan Lombok" dalam <http://www.lomboknews.com>, diakses pada 12 Mei 2011.

Anging stoken ngaraning pangeran. Anging Allah pangeran. Ka sebenere lan ingsun anguruhi. Setukhune nabi Muhammad utusan demi Allah. Allahhuma shali Allah sayidina Muhammad". Artinya: "Kami berjanji (bersaksi) bahwa tidak ada Tuhan melainkan Allah, dan kami percaya bahwa nabi Muhammad adalah utusan Allah". Disebut "berjanji" karena diakui sudah menerima agama Islam.

Selanjutnya ia mensinyalir bahwa lahirnya istilah Islam *Wetu Telu* ini berasal dari zaman penjajahan Belanda yang menjalankan politik *divide et impera* untuk memecah belah kekuatan Islam dengan melakukan dikotomi Islam *Wetu Telu* versus Islam *Waktu Lima*.⁸

Bagi komunitas *Wetu Telu* di Bayan⁹, salah satu daerah konsentrasi penganut *Wetu Telu*, paling tidak ada empat konsepsi mengenai *Wetu Telu*. Walau berbeda-beda, keempatnya merupakan satu kesatuan pengertian, karena masing-masing tokoh yang diwawancarai mengakui konsepsi yang dikemukakan oleh tokoh *Wetu Telu* lainnya.

Pertama, pandangan yang menyatakan bahwa *Wetu Telu* berarti tiga sistem reproduksi, dengan asumsi kata *Wetu* berasal dari kata *Metu*, yang berarti muncul atau datang dari, sedangkan *Telu* berarti tiga. Secara simbolis

⁸ *Ibid.*, h. 2

⁹Bayan adalah sebuah daerah yang lokasinya terpencil di pulau Lombok bagian utara. Letaknya lima kilometer dari pantai dan berada di lereng gunung Rinjani dengan ketinggian 200 meter dari permukaan laut. Betapapun letaknya yang terpencil, namun Bayan terkenal karena masih menyimpan dan memelihara khazanah budaya yang sangat khas sebagai ciri parokialitas adatnya. Secara historis, Bayan merupakan pusat kedudukan dari raja-raja Bayan semenjak zaman dahulu. Di sinilah terdengar denyut kebudayaan kuno, suatu kebudayaan yang berbeda jauh dari dinamika kebudayaan yang terdapat di berbagai tempat di pulau Lombok. Kebudayaan kuno dan tradisional ini tetap bertahan dan memberikan warna corak yang khas dan tertentu kepada agama Islam. Desa Bayan dibagi menjadi dua bagian yaitu *Bayan Timu'* (Bayan Timur), dan *Bayan Bat* (Bayan Barat). Bayan Timur diidentifikasi sebagai pemegang otoritas yang memiliki relasi antara kekuasaan rohani dan duniawi. Oleh karena itu, *pemangku* dari Bayan Timur disebut sebagai *Pemangku Bele'*, *Pemangku Adat Gama* (Pemangku Agama). Sedangkan *Pemangku* Bayan Barat disertai mengurus persoalan di luar agama, sehingga disebut *Pemangku Luir Gama*. Klasifikasi ini dapat dilacak dari sejarah raja-raja Bayan dahulu. *Pemangku* Bayan Timur adalah merupakan keturunan Susuhunan Ratu Mas Musering Dunia. Putranya adalah Sungsunan Ratu Mas Bayan Agung, yang makamnya terletak condong menghadap ke pekarangan istana raja di Bayan Timur. Silsilahnya mencapai 18 orang saudara raja Bayan. Semua saudaranya ini adalah nenek moyang dari beberapa keluarga raja di Lombok. Desa Bayan secara geneologis memiliki *trah* raja-raja Bayan. Sejarah Bayan, seperti sejarah kerajaan lain di Indonesia, biasanya memilikinya sejarah yang panjang dan dipenuhi oleh mitos-mitos dan cerita legenda yang umumnya masih dipercaya oleh masyarakat. Sehingga sampai saat ini, masyarakat Bayan asli masih memakai gelar-gelar kebangsawanan yang didapat secara turun-temurun. Lihat J. Van Ball, *Pesta Alip di Bayan*, (Jakarta: Bhratara, 1976), h. 7

hal ini mengungkapkan bahwa semua makhluk hidup muncul (*metu*) melalui tiga macam sistem reproduksi : 1) melahirkan (*menganak*), seperti manusia dan mamalia; 2) bertelur (*menteluk*), seperti burung; dan 3) berkembang biak dari benih atau buah (*mentiuk*), seperti biji-bijian, sayuran, buah-buahan, pepohonan dan tetumbuhan lainnya. Tetapi fokus kepercayaan *Wetu Telu* tidak terbatas hanya pada sistem reproduksi, melainkan juga menunjuk pada Kemahakuasaan Tuhan yang memungkinkan makhluk hidup untuk hidup dan mengembangbiakkan diri melalui mekanisme reproduksi tersebut.¹⁰

Kedua, persepsi yang mengatakan bahwa *Wetu Telu* melambangkan ketergantungan makhluk hidup satu sama lain. Menurut konsepsi ini, wilayah kosmologis itu terbagi menjadi jagad kecil dan jagad besar. Jagad kecil disebut alam raya atau mayapada yang terdiri atas dunia, matahari, bulan, bintang dan planet lain, sedangkan manusia dan makhluk lainnya merupakan jagad kecil yang selaku makhluk sepenuhnya tergantung pada alam semesta.

Ketiga, konsepsi yang menyatakan bahwa *Wetu Telu* sebagai sebuah sistem agama termanifestasi dalam kepercayaan bahwa semua makhluk melewati tiga tahap rangkaian siklus; dilahirkan (*menganak*) hidup (*urip*) dan mati (*mate*).

Kegiatan ritual sangat terfokus pada rangkaian siklus ini. Setiap tahap, yang selalu diiringi upacara, merepresentasikan transisi dan transformasi status seseorang menuju status selanjutnya; juga mencerminkan kewajiban seseorang terhadap dunia roh.

Keempat, konsepsi yang menyatakan bahwa pusat kepercayaan *Wetu Telu* adalah iman kepada Allah, Adam dan Hawa.

Sehubungan dengan kepercayaan ini, penganut *Wetu Telu* mengadakan ritual-ritual yang terkait dengan siklus tersebut. Adapun ritual-ritual (upacara) yang terkait dengan kehidupan dinamakan *gawe urip*, yang mencakup seluruh

¹⁰ Erni Budiwanti, *Islam Sasak...*,h. 136

tahapan hidup manusia semenjak dilahirkan hingga menikah. Yang termasuk dalam *gawe urip*, antara lain:¹¹

1. *Buang Au* (Upacara Kelahiran), merupakan upacara pembuangan abu dari arang yang dibakar dukun beranak (*belian*) setelah membantu persalinan. Upacara ini dilaksanakan kira-kira satu minggu setelah melahirkan. Pada saat itu pula orang tua mengumumkan nama anaknya setelah berkonsultasi dengan *pemangku* atau *kyai* mengenai nama yang cocok untuk anaknya.
2. *Ngurisang* (Pemotongan Rambut), merupakan upacara pemotongan rambut yang dilakukan setelah *buang au*. Upacara ini diadakan untuk seorang anak yang sudah mencapai usia antara 1 sampai 7 tahun. *Ngurisang* dianggap penting karena setelah ini anak yang menjalaninya disebut *selam* (Muslim) sebagai lawan dari *Boda*, artinya orang yang belum di-Islam-kan.
3. *Ngitanang* (Khitanan), yang dilakukan saat anak berusia antara 3 hingga 10 tahun. Seperti *buang au* dan *ngurisang*, *ngitanang* juga dipandang sebagai simbol peng-Islam-an. Seorang anak masih tetap *Boda* sampai ia dikhitan.
4. *Merosok* (Meratakan Gigi), merupakan upacara yang menandai peralihan dari kanak-kanak menjadi dewasa. Dalam upacara ini *pemangku* atau *kyai* menghaluskan gigi bagian depan anak laki-laki dan gadis remaja yang berbaring di *berugak*.¹²
5. *Merari/Mulang* ("mencuri" Gadis) dan *Metikah* (Perkawinan)

Sedangkan ritual-ritual yang dilaksanakan berkaitan dengan kematian disebut *gawe pati* (ritual kematian dan pasca kematian). Upacara ini dilaksanakan mulai dari hari penguburan (*nusur tanah*), hari ketiga (*nelung*), hari ketujuh (*mituk*), hari kesembilan (*nyiwak*), hari keempat puluh (*matang puluh*), keseratus (*nyatus*) hingga hari keseribu (*nyiu*).

¹¹ Erni Budiwanti, *Islam Sasak...*,h. 184-191

¹² Berugak adalah sebutan untuk bangunan sederhana berbentuk bale-bale yang terbuat dari kayu dengan empat buah tiang dan beratapkan rumbai sebagai tempat menerima tamu dan beristirahat.

Upacara-upacara ini bertujuan untuk menggabungkan arwah si mati dengan dunia leluhur. Hal ini terkait erat dengan persepsi penganut *Wetu Telu* bahwa kematian adalah suatu tahap untuk menjamin tahapan yang lebih tinggi, yakni *keluhuran* (lingkaran leluhur) dan ritual-ritual untuk menjamin tercapainya tahapan ini. Melalui do'a yang dibaca pada saat upacara diyakini bahwa arwah si mati dipertemukan dengan para leluhurnya.

Dari keempat konsep yang saling berkait dan merupakan satu kesatuan di atas, warna Islam memang ada dalam kepercayaan *Wetu Telu*. Warna Islam juga ditemukan dalam ritual-ritual yang berkaitan dengan hari besar Islam, seperti :¹³

1. *Rowah Wulan* dan *Sampet Jum'at*

Kedua upacara ini dimaksudkan untuk menyambut tibanya bulan puasa (*Ramadlan*). *Rowah Wulan* diselenggarakan pada hari pertama bulan Sya'ban, sedangkan *Sampet Jum'at* dilaksanakan pada jum'at terakhir bulan Sya'ban. Tujuannya adalah sebagai upacara pembersihan diri menyambut bulan puasa, saat mereka diminta untuk menahan diri dari perbuatan yang dilarang guna menjaga kesucian bulan puasa.

Upacara-upacara ini tergolong unik, karena masyarakat *Wetu Telu* sendiri tidak melakukan puasa. Yang melaksanakan hanyalah para *Kiai*, itupun tidak sama dengan tata cara berpuasa yang dilakukan oleh penganut *Waktu Lima*.

2. *Maleman Qunut* dan *Maleman Likuran*

Maleman Qunut merupakan peringatan yang menandai keberhasilan melewati separuh bulan puasa. Upacara ini dilaksanakan pada malam keenam belas dari bulan puasa. Bila dibandingkan dengan *Waktu Lima*, pada malam keenam belas dalam pelaksanaan rakaat terakhir shalat witir setelah shalat tarawih disisipkan qunut. Barangkali atas dasar ini kemudian *Wetu Telu* menyelenggarakan *Maleman Qunut*.

¹³ Erni Budiwati, *Islam Sasak*,..h. 156-182 ; Bandingkan dengan Monografi Nusa Tenggara Barat, (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1997), h. 81

Sedangkan *Maleman Likuran* merupakan upacara yang dilaksanakan pada malam ke-21, 23, 25, 27, dan 29 bulan puasa. Perayaan tersebut dinamakan *maleman selikur, maleman telu likur, maleman selae, maleman pitu likur, dan maleman siwak likur*. Pada malam ini masyarakat *Wetu Telu* secara bergiliran menghidangkan makanan untuk para *kyai* yang melaksanakan shalat tarawih di masjid kuno. Adapun pada malam ke-22, 24, 26, dan 28 dirayakan dengan makan bersama oleh para *kyai*. Perayaan ini disebut *sedekah maleman likuran*.

3. *Maleman Pitrah dan Lebaran Tinggi*

Maleman Pitrah identik dengan saat pembayaran zakat fitrah di kalangan *Waktu Lima*. Hanya saja dalam tradisi *Wetu Telu* terdapat sejumlah perbedaan dalam tata cara pelaksanaannya dengan *Waktu Lima*. Dalam tradisi *Wetu Telu*, *maleman Pitrah* merupakan saat dimana masing-masing anggota masyarakat mengumpulkan pitrah kepada para *kyai* yang melaksanakan puasa dan hanya dibagikan di antara para *kyai* saja. Bentuk pitrahnya pun berbeda. Dalam ajaran *Waktu Lima*, yang juga mentradisi di kalangan Islam pada umumnya, zakat fitrah hanya berupa bahan makanan dengan jumlah tertentu dan hanya dikeluarkan untuk orang-orang yang hidup. Dalam tradisi *Wetu Telu*, *Pitrahnya* berupa makanan, hasil pertanian, maupun uang, termasuk uang kuno, dan berlaku baik untuk yang masih hidup maupun yang sudah meninggal. Untuk yang masih hidup *Pitrah* itu disebut *Pitrah Urip*, sedangkan untuk yang sudah meninggal disebut *Pitrah Pati*.

Sedangkan *Lebaran Tinggi* identik dengan pelaksanaan hari raya *Idul Fitri* bagi penganut *Waktu Lima*. Bedanya, dalam upacara *Lebaran Tinggi* diadakan acara makan bersama antara pemuka agama dan pemuka adat, serta masyarakat penganut *Wetu Telu*.

4. *Lebaran Topat*

Lebaran Topat diadakan seminggu setelah upacara *Lebaran Tinggi*. Dalam perayaan ini, seluruh *Kyai* dipimpin *Penghulu* melakukan *Sembahyang Qulhu Sataq* atau shalat empat rakaat yang menandai pembacaan surat *Al-Ikhlash* masing-masing seratus kali. *Lebaran Topat* berakhir dengan makan bersama di antara para *kyai*. Dalam perayaan ini, ketupat menjadi santapan ritual utama.

5. *Lebaran Pendek*

Lebaran Pendek identik dengan pelaksanaan hari raya *Idul Adha* di kalangan *Waktu Lima*. Pelaksanaannya dilakukan dua bulan setelah lebaran topat. Dimulai dengan shalat berjamaah di antara para *Kyai* disusul acara makan bersama dan setelah itu dilanjutkan dengan pemotongan kambing berwarna hitam.

6. *Selamatan Bubur Puteq dan Bubur Abang*

Upacara *Selamatan Bubur puteq* dan *bubur abang* dilaksanakan pada tanggal 10 Muharram dan 8 Safar menurut penanggalan *Wetu Telu*. Upacara ini untuk memperingati munculnya umat manusia dan beranak pinaknya melalui ikatan perkawinan. *Bubur puteq* (bubur putih) dan *bubur abang* (bubur merah) merupakan hidangan ritual utama yang dikonsumsi dalam upacara ini. Bubur putih melambangkan air mani yang merepresentasikan laki-laki, sedangkan bubur merah melambangkan darah haid yang merepresentasikan perempuan.

7. *Maulud*

Dari penyebutannya, terkesan bahwa upacara ini terkait dengan upacara peringatan kelahiran Nabi Muhammad Saw, sebagaimana dilaksanakan oleh *Waktu Lima*. Kendati waktu pelaksanaannya sama, yakni pada bulan Rabi'ul Awal, *Wetu Telu* merayakannya untuk memperingati perkawinan Adam dan Hawa. Seperti upacara-upacara lainnya, berdo'a dan makan bersama ditemukan dalam upacara ini.

Sedangkan kepercayaan lainnya adalah kepercayaan akan roh leluhur dan makhluk halus yang menempati benda-benda mati yang disebut *penunggu* (penjaga). Roh leluhur dianggap penting dalam kepercayaan *Wetu Telu*, sebagai bukti bahwa antara mereka yang hidup saat ini memiliki keterkaitan dengan serta kewajiban atas mereka yang sudah meninggal dunia. Oleh karena itu, setiap upacara, apapun namanya, selalu diawali dengan upacara pembersihan makam dan meletakkan benda-benda untuk diinapkan di makam leluhur sebelum semua upacara dilaksanakan. Ini dimaksudkan untuk meminta izin sekaligus memberitahu leluhurnya bahwa mereka mengadakan suatu upacara.

C. Dialektika Tradisi Islam Normatif dan Islam Kultural

Islam sebagai sebuah sistem tersusun dari dua elemen dasar yang membentuk sebuah entitas tunggal yang masing-masing tidak bisa dipisahkan. Elemen tersebut adalah doktrin atau credo yang bersifat dogmatik dan berperan sebagai elemen inti (*core element*) di satu sisi, dan peradaban yang bersifat historis dan kontekstual sebagai elemen permukaan (*peripheral element*) di sisi lain. Disebut elemen inti karena ia menjadi ruh substantif dari agama Islam yang tanpa kehadirannya agama tidak akan mempunyai arti apa-apa, sementara peradaban menempati posisi permukaan mengingat bentuknya yang secara fisik bisa diobservasi oleh kasat mata jika tampak ke wilayah permukaan.

Dari segi doktrinal, Islam membawa pesan-pesan transendental yang permanen dan tidak berubah-ubah, namun ketika pesan-pesan transendental tersebut sampai ke tataran praksis komunitas umatnya, maka warna Islam bisa beragam sejalan dengan beragamnya interpretasi akibat perbedaan persepsi. Perbedaan interpretasi beserta segala konsekuensinya itu belakangan membentuk sebuah peradaban Islam yang sangat heterogen dan dinamis, sesuai dengan dimensi ruang dan waktu. Aspek yang terakhir ini menjadi faktor signifikan bagi proses pembentukan identitas Islam secara sosial, politik, dan kultural yang memiliki dialektika sejarah yang berbeda-beda namun secara prinsipil memiliki semangat teologis yang sama.

Dengan demikian, Islam harus dilihat sebagai sebuah sistem dialektis yang meliputi aspek idealitas dan realitas; mencakup dimensi kepercayaan (*belief*) yang berupa tauhid dan diimplementasikan ke dalam dimensi praksis yang meliputi ritual, budaya dan tradisi dan tradisi keislaman lainnya.

Sebagai konsekuensi lebih jauh dari pemahaman di atas, aspek idealitas Islam sering disebut sebagai, meminjam istilah Fazlur Rahman, "Islam normatif" atau, istilah Richard C. Martin, "Islam formal" yang ketentuannya tertuang secara eksplisit didalam teks-teks Islam primer. Sementara itu, aspek praksis menyangkut dimensi kesejarahan umat Islam yang beraneka ragam sesuai dengan faktor eksternal yang melingkupinya.

Aspek yang terakhir ini bersifat subyektif sebagai akibat dari akumulasi pengetahuan secara turun-temurun dan dialog akulturatif antara “Islam formal” dan budaya lokal Muslim tertentu.

Dalam mengkaji Islam beserta makna derivasinya, paling tidak ada dua pendekatan yang digunakan, yaitu Pendekatan teksual dan pendekatan kontekstual. Pendekatan tekstual menekankan pada signifikansi teks-teks sebagai sentra kajian Islam dengan merujuk kepada sumber-sumber suci (*pristine source*) dalam Islam, terutama al-Qur’an dan al-Hadits. Pendekatan ini sangat penting untuk melihat realitas Islam normatif yang tertulis baik secara eksplisit maupun implisit.

Fenomena ritual keagamaan yang banyak bercampur dengan tradisi lokal tidak dapat disangkal lagi, kepercayaan dan ritual sinkretik atau abangan sangat banyak ragamnya. Banyak peneliti Islam Indonesia, yang memberikan keterangan tentang Islam yang begitu berbeda dengan karakter Islam Arab.¹⁴

Fenomena ini juga diamini oleh Martin van Bruinessen, dengan menunjukkan bukti bahwa banyak praktek yang dikategorikan Islam abangan juga ditemukan di belahan lain dunia Islam. Ia membandingkan deskripsi Geertz tentang agama abangan dengan pengamatan-pengamatan pada kehidupan sehari-hari kaum petani Mesir, pada awal abad ke-19, yang dilakukan oleh studi klasik lain, karya Lane: *Manners and Customs of the Modern Egyptians* (Perilaku dan Kebiasaan Orang-orang Mesir Modern). Beberapa praktek kurang islami yang terlihat dalam perilaku keagamaan orang Jawa, telah dikenal juga oleh orang-orang Mesir.¹⁵

¹⁴ Mark R. Woodward melakukan penelitian yang amat ekstrem mengenai kehidupan agama dalam masyarakat *urban* di lingkungan kraton Yogyakarta tahun 1989. Penemuan ritual keraton dan praktek keagamaan sinkretik lain yang ditelitinya tidak ditemukan dalam kitab ajaran Hindu, sehingga ia berkesimpulan bahwa pada mulanya mereka bukan asli Hindu. Lihat Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalesahan Normatif Versus Kebatinan*, (Yogyakarta: LKiS, 1999), h. 3-5

¹⁵ Martin van Bruinessen, “Global and Local in Indonesian Islam” dalam *Southeast Asian Studies* (Kyoto) vol. 37, No. 2, 1999, h. 46-63, artikel ini juga dapat diakses melalui <http://www.let.uu.nl/~Martin.vanbruinessen/personal/publication/Global>, diakses pada 11 Mei 2011.

Di samping itu banyak praktek *magic* yang bersumber dari Islam, bahkan tidak diragukan lagi bersumber dari tanah suci (Makkah). Isinya banyak memuat tentang naskah magis populer dan ramalan-ramalan, yang juga dikenal sebagai primbon atau dalam versi yang lebih islami disebut kitab *mujarobat*, yang diperoleh langsung dari karya-karya penulis Muslim Afrika Utara abad ke-12-13, yakni Syeikh Ahmad al-Buni.¹⁶

Beberapa kepercayaan dan praktek lokal telah menjadi bagian kompleksitas budaya global. Banyak umat Islam kontemporer Indonesia enggan menyebutnya Islami karena mereka menentang konsepsi Islam modern (universal). Namun demikian, lanjut Martin, dalam beberapa kasus, mereka masuk ke Indonesia sebagai bagian dari perluasan peradaban Islam, meski tidak menjadi tulang punggung agama Islam. Mereka merepresentasikan gerakan awal islamisasi, dan adalah keliru jika dikatakan bahwa islamisasi adalah gerakan sekali jadi, melainkan merupakan suatu proses yang dimulai sejak abad ke-13 sampai 15 H.¹⁷

Untuk menjawab persoalan di atas, barangkali pendekatan yang diajukan Mark. R. Woodward dalam menjawab disparitas distingtif antara Islam normatif dengan Islam lokal dapat diajukan. Pendekatan ini disusun secara kronologis atas empat¹⁸ unsur dasar, yaitu:

Pertama, Islam universalis. Penempatan Islam universalis dilakukan di awal karena di dalamnya tercakup ajaran-ajaran Islam yang secara *qoth'i* sudah digariskan di dalam al-Qur'an dan al-Hadits. Masuk dalam katagori ini adalah tauhid, *arkan al-Islam*, dan kredo religius lainnya yang bersifat *taken for granted*. Terhadap katagori ini, umat Islam pada umumnya sepakat meyakini sebagai *ultimate truth* yang tidak memerlukan elaborasi (*ta'wil*) lebih jauh.

Kedua, Islam esensialis. Penggunaan terma esensialis ini pada awalnya dipinjam oleh Woodward dari Richard C. Martin untuk menunjukkan modus praktik-praktik ritual yang sekalipun tidak didelegasikan secara eksplisit oleh teks-teks universalis, namun secara luas diamalkan oleh umat Islam atas dasar justifikasi

¹⁶ Dalam catatan al-Buni, *Syams al-Ma'arif*, sebuah kitab yang cukup populer di Indonesia. Banyak kitab yang sering disebut *mujarobat* yang secara sederhana disadur dari kitab *Syams al-Ma'arif*. Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning*, (Bandung: Mizan, 1989), h.

¹⁷ Bruinessen, "Global and Local..", h. 46-63

¹⁸ Lebih lanjut lihat Mark R. Woodward, *Islam Jawa...*, h. 10- 22

substansial dari semangat kedua sumber suci tersebut. Masuk dalam katagori ini adalah upacara tahunan Maulid al-Nabi Muhammad saw., bacaan-bacaan zikir yang diamalkan oleh halaqah-halaqah sufi, juga modus-modus ritual yang secara mentradisi dipraktikkan untuk memuliakan para wali, ziarah ke tempat-tempat suci, serta tradisi slametan, tahlilan yang tersebar luas di negara-negara Muslim, seperti India, Malaysia, Pakistan, dan Indonesia. Dengan demikian, Islam esensial merupakan katagori Islam yang sangat inklusif.

Ketiga, receiverd Islam. Secara harfiah, *receiverd Islam* bisa diterjemahkan sebagai Islam yang diterima atau dipahami. Woodward secara jujur tidak menghadirkan deskripsi yang memuaskan tentang kategori ketiga ini. Ia hanya menyebut bahwa *receiverd Islam* menjadi jembatan antara kategori universalis dan esensialis dengan Islam lokal. Lebih jauh ia menambahkan bahwa contoh konkrit dari kategori ini adalah dominasi ajaran sufi yang mempengaruhi perkembangan Islam lokal di Jawa. Islam jenis ini bersifat dinamis; ia berubah seiring dengan pengetahuan atau penafsiran terhadap teks-teks esensialis.

Keempat, Islam lokal. Islam lokal bisa didefinisikan sebagai seperangkat teks tertulis, tradisi oral atau ritual yang kehadirannya tidak dikenal di daerah asal turunnya Islam (Mekkah). Menurut Woodward, naskah-naskah atau tradisi mistik kejawaan merupakan contoh paling jelas adanya Islam jenis ini serta merupakan implikasi logis sebagai hasil interaksi antara kebudayaan lokal dan received Islam.

Dari erabolasi yang diberikan oleh Wood Ward di atas, ada kesan bahwa pendekatan tekstual terkesan tidak memiliki batasan yang jelas untuk membedakan mana yang disebut “Islami” dan mana yang tidak. Justru dari sini muncul kesan seolah-olah pendekatan ini dapat diaplikasikan di wilayah mana saja sepanjang masih dalam lingkup ritual Islam. Ketidakjelasan batasan mengenai Islam ini bisa jadi merupakan kelemahan pendekatan tekstual bisa juga merupakan keistimewaannya.

D. Pribumisasi Islam: Artikulasi Islam dan Budaya Lokal

Dialektika Islam dengan realitas kehidupan sejatinya merupakan realitas yang terus menerus menyertai agama ini sepanjang sejarahnya. Sejak awal kelahirannya, Islam tumbuh dan berkembang dalam suatu kondisi yang tidak hampa budaya. Realitas kehidupan ini –diakui atau tidak– memiliki

peran yang cukup signifikan dalam mengantarkan Islam menuju perkembangannya yang aktual sehingga sampai pada suatu peradaban yang mewakili dan diakui oleh masyarakat dunia.

Gagasan Islam pribumi, secara genealogis, diilhami oleh gagasan pribumisasi Islam yang pernah dilontarkan oleh Abdurrahman Wahid pada paruh akhir tahun 80-an. Dalam "pribumisasi Islam" tergambar bagaimana Islam sebagai sebuah ajaran yang normatif berasal dari Tuhan yang diakomodasikan ke dalam kebudayaan yang berasal dari manusia tanpa kehilangan identitasnya masing-masing. Bagi Abdurrahman Wahid, Arabisasi atau proses mengidentifikasi diri dengan budaya Timur Tengah adalah tercerabutnya kita dari akar budaya kita sendiri. Lebih jauh, Arabisasi belum tentu cocok dengan kebutuhan. Pribumisasi bukan sebagai upaya menghindari timbulnya perlawanan dari kekuatan-kekuatan budaya setempat, akan tetapi justru agar budaya itu tidak hilang. Karena itu, inti pribumisasi Islam adalah bukan untuk melakukan polarisasi antara agama dan budaya, sebab polarisasi demikian memang tidak terhindarkan.¹⁹

Pribumisasi Islam ini, sejatinya mengambil semangat yang diajarkan oleh Wali Songo dalam dakwahnya ke wilayah nusantara sekitar abad ke-15 dan ke-16 di pulau Jawa. Dalam konteks ini Wali Songo telah berhasil memasukkan nilai-nilai lokal dalam Islam yang khas Indonesia. Kreativitas ini melahirkan gugusan baru bagi nalar Islam Indonesia yang tidak harfiah dan tekstual meniru Islam di Arab. Tidak ada nalar Arabisasi yang melekat dalam penyebaran Islam awal di nusantara. Hal ini tentu saja berbeda dengan apa yang telah dilakukan pada masa selanjutnya, yakni abad ke-17 oleh Abdurrauf al-Sinkili dan Muhammad Yusuf al-Makasari yang lebih bercorak purifikasi dalam pembaruan Islam.

Wali Songo justru mengakomodasikan Islam sebagai ajaran agama yang mengalami historisasi dengan kebudayaan. Misalnya, apa yang dilakukan oleh Sunan Bonang dengan mengubah gamelan Jawa yang saat itu

¹⁹ Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, (Jakarta: Desantara, 2001), h. 111.

kental dengan estetika Hindu menjadi bernuansa zikir yang mendorong kecintaan pada kehidupan transendental. Tembang “tombo Ati” adalah salah satu karyanya. Lebih jauh dalam pentas pewayangan Sunan Bonang mengubah lakon dan memasukkan tafsir-tafsir khas Islam.

Oleh karenanya, ‘Islam Pribumi’ sebagai jawaban dari Islam otentik mengandaikan tiga hal. *Pertama*, ‘Islam Pribumi’ memiliki sifat kontekstual, yakni Islam dipahami sebagai ajaran yang terkait dengan konteks zaman dan tempat. Perubahan waktu dan perbedaan wilayah menjadi kunci untuk menginterpretasikan ajaran. Dengan demikian, Islam akan mengalami perubahan dan dinamika dalam merespons perubahan zaman. *Kedua*, ‘Islam Pribumi’ bersifat progresif, yakni kemajuan zaman bukan dipahami sebagai ancaman terhadap penyimpangan terhadap ajaran dasar agama (Islam), tetapi dilihat sebagai pemicu untuk melakukan respons kreatif secara intens. *Ketiga*, ‘Islam Pribumi’ memiliki karakter membebaskan. Dalam pengertian, Islam menjadi ajaran yang dapat menjawab problem-problem kemanusiaan secara universal tanpa melihat perbedaan agama dan etnik. Dengan demikian, Islam tidak kaku dan rigid dalam menghadapi realitas sosial masyarakat yang selalu berubah.

Dalam konteks inilah, ‘Islam Pribumi’ ingin membebaskan puritanisme, otentifikasi, dan segala bentuk pemurnian Islam sekaligus juga menjaga kearifan lokal tanpa menghilangkan identitas normatif Islam. Karena itulah, ‘Islam Pribumi’ lebih berideologi kultural yang tersebar (*spread cultural ideology*), yang mempertimbangkan perbedaan lokalitas ketimbang ideologi kultural yang memusat, yang hanya mengakui ajaran agama tanpa interpretasi. Sehingga dapat tersebar di berbagai wilayah tanpa merusak kultur lokal masyarakat setempat. Dengan demikian, tidak akan ada lagi praktik-praktik radikalisme yang ditopang oleh paham-paham keagamaan ekstrem, yang selama ini menjadi ancaman bagi terciptanya perdamaian.²⁰

Selanjutnya dengan mempertimbangkan situasi-situasi sosio-historis yang melingkupi nash al-Qur’an ketika turun, maka dapat disimpulkan

²⁰ Khamami Zada, “Islam Pribumi...”, dalam Tashwirul Afkar, Edisi No. 14/ 2003.

bahwa terdapat hubungan dialektis antar teks al-Qur'an dan realitas budaya. Karena sifatnya yang selalu berdialektika dengan realitas itulah, maka tradisi keagamaan dapat berubah sesuai dengan konteks sosial dan kultural suatu masyarakat. Islam adalah sebuah gerakan yang membuka dan memberi harapan kepada semua kelompok sosial, baik agama, kelas, etnik, dan jender yang hidup di dalam wilayah sosio kultural tertentu untuk meneguhkan identitas diri mereka kepada lokalitasnya secara kritis, mengelola perbedaan-perbedaan yang muncul sebagai konsekuensinya dan mengarahkan berbagai kelompok-kelompok yang berbeda tersebut untuk selalu melihat cita-cita yang lebih jauh untuk pemenuhan ketinggian harkat kemanusiaan mereka sendiri.²¹

Dalam aksinya, Islam pribumi selalu mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal masyarakat, di dalam merumuskan hukum-hukum agama, tanpa mengubah hukum-hukum inti dalam agama. Sementara ajaran-ajaran inti Islam itu dilahirkan di dalam kerangka untuk memberikan kontrol konstruktif terhadap penyimpangan-penyimpangan lokalitas yang terjadi. Terhadap tradisi lokal yang mempraktekkan pola-pola kehidupan zhalim, hegemonik, tidak adil, maka Islam pribumi akan melancarkan kritiknya. Sedangkan terhadap tradisi lokal yang memberikan jaminan keadilan, dan kesejahteraan pada lingkungan masyarakatnya, maka Islam pribumi akan bertindak sangat apresiatif. Bahkan, tradisi lokal yang *adi luhung (urf shahih)* dalam pandangan Islam pribumi, memiliki semacam otoritas untuk *mentakhsis* sebuah teks nash. Sebagai ilustrasi, bagaimana sebuah tradisi yang bersifat propan oleh para ulama kemudian diberi semacam wewenang untuk *mentakhsis* sebuah teks yang dipandang berasal dari Tuhan, Disebutkan bahwa tradisi masuk dalam deretan dalil-dalil *istinbath* hukum Islam (*al-'Adah Muhakkamah*).

Dengan *platform* pemikiran ini, maka wajar jika sejumlah para pakar ushul fiqh menyatakan bahwa mengetahui setting sosial historis Arab dari

²¹ M. Jadul Maula, "Syariat (Kebudayaan) Islam: Lokalitas dan Universalitas", makalah belajar bersama Islam Transformatif dan Toleran, (Yogyakarta: LKiS, 2002)

terbentuknya sebuah ketentuan agama seperti yang terpantul dalam teks suci menjadi sangat urgen dan signifikan. Al-Syathibi dalam *al-Muwaffaqat fi Ushul al-Syari'ah*, menyatakan bahwa mengetahui kondisi sosial masyarakat Arab, sebagai lokus awal turunnya al-Qur'an dan situasi ketika sebuah ayat turun merupakan salah satu persyaratan yang mesti dimiliki oleh seorang mufassir.²² Dengan statemen ini sesungguhnya al-Syathibi ingin mengatakan bahwa aspek-aspek yang perlu dipertimbangkan dalam menguak maksud sebuah teks bukan hanya dari sudut gramatika, melainkan juga harus mencakup pengetahuan tentang keadaan sosio-kultural yang hidup dalam masyarakat tatkala berlangsungnya pada era pewahyuan al-Qur'an.

Dengan demikian, maka diperlukan sebuah upaya yang lebih dari sekedar mengenali, yaitu katagorisasi mana-mana ayat yang universal dan mana yang lokal-partikular terasa penting. Hal ini juga berlaku terhadap hadits. Terhadap ayat atau hadits khas lokal Arab, sangat tidak bijaksana kalau kita mencangkoknya begitu saja untuk diterapkan di Indonesia.

Para pakar hukum Islam melihat prinsip-prinsip hukum Islam sebagai salah satu hukum Islam yang bersifat sekunder, dalam arti ia diaplikasikan hanya ketika sumber-sumber primer tidak memberikan jawaban terhadap masalah-maslah yang muncul. Para juris muslim mempunyai pendapat yang berbeda-beda tentang masuknya adat ke dalam hukum Islam, tetapi mereka sampai kepada suatu kesimpulan yang sama, bahwa prinsip-prinsip adat merupakan alat yang efektif untuk membangun hukum. Dalam hal ini Abu Hanifah memasukkan adat sebagai suatu pondasi dari prinsip *Istihsan*.

Sarakhsi dalam kitab *Mabsuth* mengatakan bahwa Abu Hanifah menginterpretasikan makna aktual dari suatu adat sesuai dengan makna yang secara umum dipakai dalam masyarakat, namun keberlakuan itu ditolak jika bertentangan dengan *nash*.²³ Sementara Imam Malik percaya bahwa aturan-aturan adat dari suatu negeri harus dipertimbangkan dalam memformulasikan suatu ketetapan, walaupun ia memandang adat penduduk

²² Al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), jilid II, h. 348

²³ Muhammad ibn Ahmad al-Sarakhsi, *Al-Mabsut*, (Kairo: Matba'ah al-SI-Sa'adah, 1331 H), jilid 9, hal. 17

Madinah sebagai suatu variabel yang paling otoritatif dalam teori hukumnya. Tidak seperti fuqaha Hanafi dan Maliki yang memandang signifikansi sosial dan politik dari adat dalam proses penciptaan hukum, Imam Syafi'i dan Ahmad Ibn Hanbal tampaknya tidak begitu memperhatikan dalam keputusan mereka. Namun begitu, bukti adanya *Qaul Jadid* Syafi'i yang dikompilasikan setelah ia sampai di Mesir, dan dikontraskan dengan *Qaul Qodim*-nya yang dikompilasikan di Irak, merefleksikan adanya pengaruh dari tradisi adat pada kedua negeri yang berbeda. Sementara penerimaan Ahmad Bin Hambal terhadap hadits *dlo'if*, ketika ia mendapatkan hadits tersebut bersesuaian dengan adat setempat,²⁴ juga memberikan bukti bahwa prinsip adat pada kenyataannya tidak pernah dikesampingkan oleh para para Mujtahid (juris Muslim) dalam usahanya untuk membangun hukum Islam.

Imam Malik memasukkan adat sebagai pondasi dari doktrin *Maslahah al-Mursalah*. Lebih jauh, ia memandang bahwa praktek adat masyarakat Madinah sebagai konsensus pendapat umum yang mencukupi untuk digunakan sebagai sumber hukum ketika tidak ada teks yang eksplisit.

Dengan format ini, Islam pribumi tidak perlu memberikan vonis apa pun terhadap sejumlah keyakinan teologis yang menjadi pegangan masyarakat lokal. Oleh karena itu, kata *musyrik, kafir, murtad, mubtadi'* (pelaku *bid'ah*) tidak dikenakan lagi. Kesadaran Islam pribumi ini berdasar pada anggapan bahwa kekaffahan merupakan suatu proses yang tidak pernah benar-benar murni. Sebagai sebuah proses, keberislaman tidak dapat dipaksakan langsung terwujud; dan sebagai sesuatu yang tidak pernah murni keberislaman dipandang sebagai hasil dari pergulatan antara kemestian dan kenyataan ruang dan waktu. Pengakuan terhadap tradisi lokal dan kemungkinan sumbangan yang dapat diberikan tradisi lokal terhadap Islam merupakan kearifan yang ditekankan dalam Islam pribumi. Jika tidak, yang

²⁴ Ibn Qudamah, *Al-Mughni*, (Kairo : Dar al-Manar 1947), jilid 6, h. 485

akan terjadi adalah pembasmian antara satu dan yang lain; dan ini pasti kontraproduktif bagi kelangsungan agama itu sendiri.²⁵

Situasi kontraproduktif itu dalam banyak hal telah dialami dan dirasakan, pertentangan satu paham agama dengan agama lain atau dengan tradisi lokal membuat agama disibukkan oleh urusan-urusan konsepsi dan melupakan tugasnya sebagai sumber praksis pembebasan sosial. Jang-jangan "kelumpuhan" agama dalam memberi arah bagi kehidupan masyarakat Indonesia bermula dari pengingkaran agama terhadap kearifan tradisi lokal.

Wacana Islam *Wetu Telu* dalam hal ini dapat diletakkan dalam kerangka Islam pribumi atau Islam kultural, yaitu proses penghargaan pada tafsir lokal terhadap ajaran Islam dalam manifestasi kehidupan. Penghargaan ini dapat dipahami jika memandang kebudayaan sebagai sumber nilai yang dimaknai dengan tindakan konkret di ruang sosial. Sebagai sumber bagi tindakan, nilai-nilai dalam tradisi atau agama bukanlah nilai yang murni, namun selalu diuji dalam kemampuannya menghadapi persoalan kehidupan. Dalam pengujian itu nilai-nilai tradisi dan agama dapat terus berubah, dinamis, dan bersifat sementara.

Selalu ada hubungan timbal balik antara subjek pelaku dengan struktur objektif atau kebudayaan (sebagai seluruh pengetahuan yang diwariskan dari generasi ke generasi dalam bentuk simbolik). Dalam hubungannya dengan pelaku ini, simbol-simbol agama atau tradisi ditentukan oleh kesediaan pelaku dalam mempergunakannya dan bagaimana si pelaku mempergunakannya bergantung pada kepentingan dirinya dalam ruang dan waktu. Si pelaku selalu memiliki pilihan untuk mempergunakan satu simbol di antara simbol-simbol yang lain secara pragmatis. Dengan cara ini keberbedaan antara nilai tradisi dan agama dapat dikawinkan atau dikomunikasikan karena perpisahan antara keduanya akan menghasilkan kontraproduktif bagi keduanya.

²⁵ M. Imdadun Rahmat, "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia" dalam *Tashwirul Afkar*, edisi No. 14 Th. 2003.

Di sinilah fungsi dialog dibutuhkan, yaitu sebuah dialog yang tidak hanya memunculkan kelebihan masing-masing sambil merendahkan nilai yang lain, tetapi sebuah dialog yang sanggup menciptakan ruang heteroglosia, bersuara majemuk. Dialog bukan hanya percakapan bahkan juga pertemuan dua pikiran dan hati mengenai persoalan bersama, dengan komitmen bersama yang tujuannya agar setiap partisipan dapat belajar dari yang lain, sehingga dapat berubah dan berkembang. “Berubah” artinya dialog dilakukan secara terbuka, jujur dan simpatik dapat membawa pada kesepahaman (*mutual understanding*), sehingga segala prasangka, stereotip, dan celaan dapat dieliminir. Selanjutnya dikatakan “tumbuh”, karena dialog mengantarkan setiap partisipan memperoleh informasi, klarifikasi dan semacamnya secara berimbang serta dapat mendiskusikannya secara terbuka dan tulus. Dialog merupakan pangkal pencerahan nurani dan akal pikiran (*tanwir al-qulub wa al-uqul*) menuju kematangan cara beragama yang menghargai kelainan (*the otherness*). Dengan demikian, paradigma dan sistem nilai *sawa'* adalah menyangkut cara manusia melakukan perjumpaan dengan dan memahami diri sendiri dan dunia lain (*the others*) pada tingkat terdalam (*from within*), membuka kemungkinan-kemungkinan untuk menggalai dan menggapai selaksa makna fundamental secara individual dan kolektif dengan berbagai dimensinya.²⁶

Islam *Wetu Telu* dapat dipahami jika secara rela menjadikan Islam sebagai salah satu bagian dari ruang heteroglosia yang secara alamiah membutuhkan yang nilai dari tradisi lain demi pengayaan dan pendewasaan dirinya. Sebaliknya, tradisi adat *Wetu Telu* juga dapat menerima Islam sebagai sebuah cermin bagi pengembangan dirinya ke arah yang lebih baik.

Berdasarkan elaborasi ini, maka dalam konteks ini, pribumisasi Islam diharapkan mampu melakukan secara simultan langkah invensi dan inovasi

²⁶Zakiyuddin Baidhawiy, *Membangun Sikap Multikulturalis perspektif Teologi Islam*, Makalah pada Halqah Tarjih: Menuju Muslim Berwawasan Multikultural,

sebagai upaya kreatif untuk menemukan, merekonsiliasi, dan mengkomunikasikan serta menghasilkan konstruksi-konstruksi baru.²⁷

Konstruksi tersebut tidak harus merupakan pembaruan secara total atau kembali ke tradisi leluhur masa lalu secara total pula, namun pembaruan yang dimaksud di sini adalah pembaruan terbatas sesuai dengan prinsip *al-'Adah Muḥakkamah*. Jadi, sebuah invensi dalam konteks pribumisasi Islam tidak dimaksudkan menemukan tradisi atau autentisitas secara literal, melainkan bagaimana tradisi-tradisi lokal itu menjadi sesuatu yang dapat berdialektika dan dimodifikasi ulang sesuai dengan konteks dimensi ruang dan waktu sesuai dengan kaidah *Taghayyur al-Aḥkâm bi at-Taghayyur al-Azminah wa al-Amkinah wa al-Aḥwâl*. Pribumisasi Islam, dengan demikian merupakan proses yang tidak pernah berhenti mengupayakan berkurangnya ketegangan antara norma agama dan manifestasi budaya. *Wallâh A'lam*.

E. Kesimpulan

Demikian mozaik dan warna Islam Wetu Telu di Bayan Lombok yang pada batas-batas tertentu memiliki perbedaan tentang kepercayaan dan ritus keberagamaan yang dilakukan oleh mainstream Islam (baca: Waktu Lima). Bagi masyarakat Wetu Telu Bayan, agama adalah memelihara tradisi parokial lokal dan sebuah identitas yang berbeda dari “tradisi besar” yang diwakili oleh Waktu Lima, yang membawa tradisi ortodoksi dan universalitas Islam. Dalam persepsi mereka menjalankan ritual keberagamaan berarti mengikuti tradisi para leluhur yang dipraktekkan secara turun temurun.

Wacana Islam *Wetu Telu* dalam hal ini dapat diletakkan dalam kerangka Islam pribumi atau Islam kultural, yaitu proses penghargaan pada tafsir lokal terhadap ajaran Islam dalam manifestasi kehidupan. Penghargaan ini dapat dipahami jika memandang kebudayaan sebagai sumber nilai yang dimaknai dengan tindakan konkret di ruang sosial. Islam *Wetu Telu* dapat dipahami jika secara rela menjadikan Islam sebagai salah satu bagian dari

²⁷Zainul Milal Bizawie, “Dialektika Tradisi Kultural: Pijakan Historis dan Antropologis Pribumisasi Islam”, dalam *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 14 tahun 2003.

ruang heteroglosia yang secara alamiah membutuhkan yang nilai dari tradisi lain demi pengayaan dan pendewasaan dirinya. Sebaliknya, tradisi adat *Wetu Telu* juga dapat menerima Islam sebagai sebuah cermin bagi pengembangan dirinya ke arah yang lebih baik.

REFERENSI

- Abdullah, Idrus, *Penyelesaian Sengketa Melalui Mekanisme Pranata Lokal di Kabupaten Lombok Barat*, Program Pasca Sarjana UI, 2000.
- Abdullah, Taufik, *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indoensia*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987)
- Ambary, Hasan Muarif, *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*, (Jakarta: Logos, 2001)
- Amin, Ahmad, et all, *Adat Istiadat Daerah Nusa Tenggara Barat*, (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, 1997)
- Ball, J. Van, *Pesta Alip di Bayan*, (Jakarta: Bhratara, 1976)
- Baso, Ahmad, *Plesetan Lokalitas: Politik Pribumisasi Islam*, (Desantara, 2002)
- Bizawie, Zainul Milal, "Dialektika Tradisi Kultural: Pijakan Historis dan Antropologis Pribumisasi Islam", dalam *Tashwirul Afkar*,
- Bruinessen, Martin van, "*Global and Local in Indonesian Islam*" dalam *Southeast Asian Studies* (Kyoto) vol. 37, No. 2, 1999.
- Budiwanti, Erni, *Islam Sasak: Wetu Telu Versus Waktu Lima*, (Yogyakarta: LkiS, 2000)
- Hilmi, Masdar, *Problem Metodologis dalam Kajian Islam Membangun Paradigma Penelitian Keagamaan yang Komprehensif*, dalam www.yahoo.com.
- Lukito, Ratno, *Pergumulan Antara Hukum Islam & Hukum Adat*, (INIS, 1998)
- Maula, M. Jadul, "Syariat (Kebudayaan) Islam: Lokalitas dan Universalitas", (Yogyakarta: LkiS, 2002)

- Poespowardojo, Soerjanto, "Pengertian Local Genius dan Relevansinya dalam Modernisasi", (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986)
- Schwarz, Adam, *A Nation in Waiting in 1900s*, (Australia: Allen & Unwin, 1994)
- Sriyaningsih dan Rosidi, M., *Wujud, Arti, dan fungsi Puncak-Puncak Kebudayaan Lama dan Asli Bagi Masyarakat Pendukungnya di NTB*, (Jakarta: Depdikbud, 1996)
- Al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), juz II.
- Wahid, Abdurrahman, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, (Jakarta: Desantara, 2001)