

ISLAM WETU TELU [Dialektika Hukum Islam dengan Tradisi Lokal]

Muhammad Harfin Zuhdi

Fakultas Syariah dan Ekonomi Islam IAIN Mataram

Email: harfin72@yahoo.co.id)

Abstract: Islam reached Lombok in the sixteenth century. It was brought by the Javanese Muslim preachers led by Sunan Prapen, the son of Sunan Giri, one of the famous nine saints (Wali Songo). Prior to the spread of Islam in this island, the indigenous people of Lombok (the Sasak) had embraced their own traditional religion, called Boda. This created dialectics between Islam and this local belief that resulted in the rise of vernacular expression of Islam called wetu telu in Bayan, north Lombok. This article is aimed to describe Islam in Lombok which is influenced by indigenous cultures and local religious beliefs. Different perspectives of and understandings in realizing Islam and its teachings as well as its acculturation into local structure have contributed to the emergence of plural and parochial Indonesian Islam. In Lombok, there are two variants of Islam which are diametrically separated: namely Wetu Telu and Islam Waktu Lima. Wetu Telu can be categorized as a traditional religion, while Waktu Lima can be classified as a divine religion. However, this classification does not separate the former from the latter. These categories are fluid, where a certain category or specific characteristic, which belongs to one group, may also be found in the other group. In other words, Wetu Telu religious practices may also contain the values, concepts, views, and certain practices that are common among the follower of Waktu Lima. Therefore, Waktu Lima classified as divine religion may contain something that is parochial.

Keywords: *Boda, religious local, parochial, Wetu Telu, and Waktu Lima*

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. 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 Utara. Tulisan ini akan membahas tentang warna Islam di Lombok yang dipengaruhi oleh kebudayaan asli setempat dan disatukan dengan kepercayaan agama lokal. Perbedaan perspektif dan pemahaman dalam menyerap dan menjalankan ajaran-ajaran Islam, serta akulturasi agama ini ke dalam struktur lokal yang spesifik telah menyumbang pluralitas dan parokialitas Islam 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 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.

Kata kunci: *Boda, agama lokal, parokialitas, Wetu Telu dan 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. 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 syahadat, 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. Soebardi mendeskripsikan pluralitas kultur Islam sub kultur di Indonesia:

“Realitas kehidupan Islam sangat pluralistik. Seseorang bisa menjumpai berbagai perbedaan cara orang Islam dan menjalankan ajaran Islam. Kelompok-kelompok ortodoks menjalankan kewajiban-kewajiban agama dengan penuh ketaatan. Di pihak lain, ada banyak sekali orang yang menyebut dirinya Islam tetapi pengetahuan tentang hukum dan ajarannya sangat dangkal dan tidak sempurna serta mereka tidak bertindak tanduk menurut petunjuk agama mereka dalam kehidupan sehari-hari. Bisa ditambahkan di sini bahwa ada banyak sekali anasir peribadatan yang berasal dari zaman pra Islam”²

Bedasarkan elaborasi di atas terlihat bahwa terdapat pluralitas ekspresi keberagamaan 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 tradisional, sementara Islam *Waktu Lima* dikategorikan agama *samāwi*. Klasifikasi ini bukan merupakan suatu yang terpisah satu sama lain. Kedua katagori ini bisa saling tumpang tindih, di mana sebuah katagori memiliki karakteristik tertentu yang juga bisa dipunyai katagori 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 samawi 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.

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

²Soebardi, “The Place of Islam” in Ekaine Me. Kay, ed. , *Study in Indonesian History* (Australia: Pitman Publishing pt. Ltd, 1976), h. 39.

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-Quran, para kiai yang menjalankan peran sebagai imam, dan masjid merupakan anasir penting kepercayaan *Wetu Telu* yang diambil dari Islam universal. Dimasukkannya ayat-ayat al-Quran dalam praktek-praktek keagamaan *Wetu Telu* merupakan kualitas esoterik yang, bagaimana pun juga, tidak mengubah secara substansial bentuk-bentuk animistik dan antropomorfismenya.³

B. Agama, Islam dan Adat

Ada tiga istilah yang menunjukkan pengertian agama, yaitu agama itu sendiri, *religi*, dan istilah *din*.⁴ Secara etimologis, pengertian agama yang berasal dari bahasa Sansekerta terdiri dari *a* = tidak, dan *gam* = pergi, berarti tidak pergi, tetap, statis, sudah ada sejak lama, menjadi tradisi, diwarisi secara turun temurun. Agama dari kata *gam* berarti kitab suci, tuntunan, atau pedoman. Maka agama adalah ajaran yang berdasarkan kitab suci, suatu yang dijadikan pedoman atau pegangan hidup manusia.⁵ Adapula pengertian lain, *agama*, dari kata *a* = tidak, *gama* = kacau, jadi agama adalah suatu sistem kehidupan yang tertib, damai, dan tidak kacau.⁶

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa agama adalah suatu ajaran yang sudah ada sejak dahulu, diwarisi secara turun temurun yang berfungsi sebagai pegangan dan pedoman hidup yang bersumber dari kitab suci agar kehidupan manusia menjadi damai, tertib dan tidak kacau.

Secara terminologis, pengertian agama adalah *equivalent* [sama] dengan pengertian *religi* dalam bahasa-bahasa Eropa, dan istilah *din* dalam bahasa Arab. Istilah *religi* berasal dari kata *religie* dalam bahasa Belanda, atau *religion* dalam bahasa Eropa lainnya, seperti Inggris, Prancis, dan Jerman, yang bersumber dari bahasa Latin: *Lerigare* [*re* berarti kembali, *lerigare* artinya terikat/ikatan].

Dengan demikian, istilah *religi* dapat diartikan bahwa agama adalah sebuah sistem kehidupan yang terikat oleh norma-norma atau peraturan-peraturan, sedangkan norma atau peraturan yang tertinggi adalah norma atau peraturan

³Erni Budiwanti, *Islam Sasak*, (Yogyakarta: LKiS, 2000), h. 66.

⁴Hasan Shadily, *Ensiklopedi Indonesia*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1989), h. 104-105.

⁵Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspek*, (Jakarta: UI Press, 1979), h. 9-11.

⁶Endang Saifuddin Anshari, *Pokok-Pokok Pikiran Tentang Islam*, (Jakarta: Usaha Enterprises, 1976), h. 109.

yang berasal dari Tuhan. *Religion* juga dapat berarti sebagai *earnest observance of ritual obligation and an inward spirit reference*.⁷

Agama dalam pengertian Glock & Stark, sebagaimana dikutip Djamaludin Ancok,⁸ adalah sistem simbol dan keyakinan, sistem nilai dan perilaku yang terlembagakan, yang semuanya itu berpusat pada persoalan-persoalan yang dihayati sebagai yang paling maknawi.

Sedangkan Robert H. Thouless mendefinisikan *Relegion* adalah sikap dan penyesuaian diri terhadap dunia yang mencakup acuan yang menunjukkan lingkungan yang lebih luas daripada lingkungan dunia fisik yang terikat ruang dan waktu.⁹

William James berpendapat bahwa agama sebagai perasaan, tindakan, dan pengalaman-pengalaman manusia masing-masing dalam 'keheningannya'.¹⁰ Kesadaran keagamaan berdasarkan pengalaman subyektif, ada tiga ciri yang mewarnai agama, yaitu *pertama*, pribadi, agama sebagai hal yang amat pribadi sesuai dengan kenyataan sepenuhnya; *kedua*, emosionalitas, sebagai hakikat agama yang baik dalam bentuk emosi maupun dalam perilaku yang didasarkan atas perasaan keagamaan; dan *ketiga*, keanekaragaman dalam pengalaman keagamaan.¹¹

Selanjutnya lebih jauh, Anthony Giddens menjelaskan bahwa agama terdiri dari seperangkat simbol, yang membangkitkan perasaan takzim dan khidmat, serta terkait dengan pelbagai praktek ritual maupun upacara yang dilaksanakan oleh komunitas pemeluknya.¹² Sebagai sebuah sistem makna, maka agama memberikan penjelasan dan interpretasi tertentu atas berbagai persoalan, dan menjadikan beberapa persoalan lainnya tetap sebagai misteri. Agama memberikan jawaban atas pertanyaan tentang asal-usul alam semesta dan manusia dalam kehidupan, kematian dan hidup sesudah mati dalam konsep-

⁷The American Heritage Concise Dictionary, *Microsoft Encarta 97 Encyclopedia*, (Houghton: Mifflin Company, 1994).

⁸Djamaluddin Ancok, *psikologi Islami: Solusi Islam Atas Problema-problem Psikologi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), h. 77.

⁹Robert H. Thouless, *Pengantar Psikologi Agama*, (Jakarta: CV. Atisa, 1988), h. 10.

¹⁰Robert W. Crapps, *Dialog Psikologi dan Agama Sejak William James Hingga Gordon W. Allport*, (Yogyakarta: Kanisius, 1993), h. 17.

¹¹*Ibid.*, h. 148-152.

¹²Anthony Giddens, *Sociology*, (Cambridge: Polity Press, 1989), h. 452.

konsep yang bernuansa keghaiban. Oleh karena itu Geertz¹³ berpendapat bahwa keyakinan keagamaan menetapkan tatanan tertib sosial dan memberikan makna bagi dunia dengan referensi pada wilayah transendental. Ini berarti penjelasan dan makna yang melekat dalam agama melampaui keterbatasan pikiran dan logika manusia. Giddens menambahkan bahwa selalu ada 'obyek' tertentu yang berupa makhluk supranatural yang eksistensinya terletak di luar jangkauan indera manusia yang mendatangkan perasaan takjub. Obyek supranatural itu dapat berupa "suatu kekuatan ilahiyah atau personalisasi para dewa".¹⁴ Dalam Islam, kekuatan ilahiyah itu adalah Allah Swt. Sedangkan dalam Hinduisme makhluk supranatural yang dipuja satu namun manifestasinya banyak seperti dewa, arwah para leluhur, dan kekuatan supranatural lainnya.

Di samping itu agama juga menetapkan "petunjuk-petunjuk moral" yang mengontrol dan membatasi tindak tanduk para pemeluknya.¹⁵ Agama memberlakukan berbagai pranata dan norma serta menuntut agar para penganutnya bertingkah laku menurut pranata dan norma yang telah digariskan tersebut. Tujuannya adalah mengarahkan dan menuntun para pengikutnya pada jalan yang benar, jalan yang membimbing mereka menuju keselamatan.

Sementara istilah *dīn* berasal dari bahasa Arab, yang antara lain dapat diartikan sebagai: kebiasaan atau tingkah laku, seperti dalam surat [Qs. 6: 156, 25: 12, 109: 6]; jalan, peraturan atau hukum Allah [Qs. 12: 76]; ketaatan atau kepatuhan [Qs. 16: 52],; balasan yang setimpal atau adil [Qs. 1: 3, 51: 6, 82: 17].

Dengan demikian, maka dapat dirumuskan bahwa agama adalah kebiasaan atau tingkah laku manusia yang didasarkan pada jalan, peraturan atau hukum Allah, yang apabila ditaati atau dipatuhi, maka pemeluknya akan memperoleh balasan yang setimpal atau adil. Di dalam al-Quran istilah *dīn* digunakan baik untuk agama Islam maupun agama lainnya termasuk agama leluhur kaum Quraisy, seperti ungkapan dalam Qs. 109: 6, 48: 28, dan 61: 9.

Istilah *dīn* menjadi khusus bagi agama Islam yang dibawa Nabi Muhammad SAW, jika dihubungkan dengan kata-kata: *Allah, al-Haqq, al-Qayyim, al-Khālish*, menjadi: *Dīn Allāh, Dīn al-Qayyim, dan Dīn al-Khālish*.¹⁶

¹³Clifford Geertz, *the Interpretation of Cultures*, (New York: Basic Books, 1973)

¹⁴Anthony Giddens, *Op.Cit.*,

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶E. Hasan Saleh, *Studi Islam* (Jakarta: ISTN, 1998), h. 30-31.

Sementara kata adat, berasal dari bahasa Arab, yaitu: *‘āddah*, secara literal sinonim dengan kata *‘urf* yang berarti kebiasaan, adat atau praktek. Sementara arti kata *‘urf* sendiri adalah “sesuatu yang telah diketahui”.¹⁷ Dari makna etimologis ini dapat dipahami, bahwa adat mengandung arti pengulangan atau praktek yang sudah menjadi kebiasaan, yang dapat dipergunakan, baik untuk kebiasaan individual [*‘ādah fardliyah*] maupun kelompok [*‘ādah jamā’iyyah*]. Sementara *‘urf* diartikan sebagai praktek yang terjadi berulang-ulang dan dapat diterima oleh seseorang yang berakal sehat. Oleh karena itu, berdasarkan arti ini, *‘urf* lebih merujuk kepada suatu kebiasaan dari sekian banyak orang dalam suatu komunitas masharā’at, sementara adat lebih berhubungan dengan kebiasaan sekelompok kecil tertentu saja dalam masharā’at. Namun demikian, beberapa fuqaha yang lain memahami dua term ini sebagai dua kata yang tidak berlainan.

Subhi Mahmasani, misalnya, memahami secara paralel kedua kata ini, bahwa kata adat dan *‘urf* memiliki arti yang sama [*al-‘urf wa al-‘ādah bi ma’na wahīd*]¹⁸. Pada akhirnya, terjadi sebuah transisi dari arti *‘urf* yang bermakna “sesuatu yang telah diketahui” kepada makna “sesuatu yang dapat diterima oleh suatu masharā’at” yaitu kebiasaan atau adat itu sendiri. Arti inilah yang banyak digunakan untuk memahami terma ini. Dalam rangka konsistensi tulisan ini, penulis menggunakan terma adat dipandang sebagai kata yang mempunyai arti ekuivalen dengan *‘urf* yang diartikan sebagai “adat” atau “kebiasaan”.

Secara teoritis, adat tidak diakui sebagai salah satu sumber dalam jurisprudensi Islam.¹⁹ Namun demikian, dalam prakteknya, adat memainkan peran yang sangat signifikan dalam proses kreasi hukum Islam dalam berbagai aspek hukum yang muncul di negara-negara Islam.

Adat umumnya mengacu pada konvensi yang sudah lama ada, baik yang sengaja diambil atau akibat dari penyesuaian yang tidak sengaja terhadap keadaan, yang dipatuhi dan sangat meninggikan perbuatan atau amalan.²⁰

¹⁷Muhammad Musthafa Syalabi, *Ushul al-Fiqh al-Islami* (Beirut: Dar al-Nahdlah al-‘Arabiyyah, 1986), h. 313-315.

¹⁸Subhi Mahmasani, *Falsafat al-Tasyri’ fi al-Islam* (Beirut: Dar al-Kasysyaf lin-Nasyr wa Itiba’ah wa at-Tauzi’, 1952), h. 178-181.

¹⁹Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: The Clarendon Press, 1964), h. 62.

²⁰Levy, R., *The Sosial Structure of Islam* (London; Cambridge University Press, 1957), h. 248.

C. Islam Wetu Telu: Kepercayaan dan Ritus Keberagamaan

Penelitian sosiologis ilmuwan Barat abad ke-20, seperti Van Eerde dan Professor Bousquet, menunjukkan bahwa di kalangan masharā'at Sasak terdapat tiga kelompok keagamaan; *Sasak Boda*, *Waktu Lima* dan *Wetu Telu*. *Sasak Boda* disebut-sebut sebagai agama asli masharā'at 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.²¹ Menurut Erni Budiwanti, agama Boda ditandai oleh animisme²² dan panteisme²³. Pemujaan dan 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.²⁴ 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

²¹Erni Budiwanti, *Islam...*, h. 8.

²²*Animisme* adalah kepercayaan kepada roh-roh yang di anggap mendiami benda [pohon, batu, sungai,, gunung dan sebagainya].

²³*Panteisme* 1] ajaran yang menyamakan Tuhan dengan kekuatan-kekuatan dan hukum-hukum alam semesta; 2] penyembahan /pemujaan kepada semua Dewa dari berbagai kepercayaan.

²⁴Team Penyusun Monografi Daerah Nusa Tenggara Barat, *Op. Cit.*, h. 79.

adat”, ucapnya.²⁵ Lebih lanjut, ia menyatakan bahwa masharā'at adat *Wetu Telu* ini mengakui dua kalimah syahadat, “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. Anging stoken ngaraning pangeran. Anging Allah pangeran. Ka sebenere lan ingsoon 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*.²⁶

Bagi komunitas *Wetu Telu* di Bayan, 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 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.²⁷

²⁵“Masjid Kuno dan Wetu Telu di Bayan Lombok”, tanggal 14 Januari 2004, dalam <http://www.lomboknews.com>

²⁶*Ibid.*, h. 2.

²⁷Erni Budiwanti, Op. Cit., h. 136.

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. Konsep ini dari pandangan bahwa unsur-unsur penting yang tertanam dalam ajaran *Wetu Telu* adalah:

1. *Rahasia* atau *Asma* yang mewujudkan dalam panca indera tubuh manusia.
2. *Simpanan Ujud Allah* yang termanifestasikan dalam Adam dan Hawa. Secara simbolis Adam merepresentasikan garis ayah atau laki-laki, sementara Hawa merepresentasikan garis ibu atau perempuan. Masing-masing menyebarkan empat organ pada tubuh manusia.
3. *Kodrat Allah* adalah kombinasi 5 indera [berasal dari Allah] dan 8 organ yang diwarisi dari Adam [garis laki-laki] dan Hawa [garis perempuan]. Masing-masing kodrat Allah bisa ditemukan dalam setiap lubang yang ada di tubuh manusia-dari mata hingga anus.²⁸

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 tahapan hidup manusia semenjak dilahirkan hingga menikah. Yang termasuk dalam *gawe urip*, antara lain:²⁹

²⁸*Ibid.*, h. 139.

²⁹*Ibid.*, h. 184-191.

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-Islamkan.
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*.³⁰
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*].

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 mengkait dan merupakan satu kesatuan di atas, warna Islam memang ada dalam kepercayaan *Wetu Telu*. Warna Islam

³⁰*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.

juga ditemukan dalam ritual-ritual yang berkaitan dengan hari besar Islam, seperti:³¹

1. *Rowah Wulan dan Sampet Jum'at*

Kedua upacara ini dimaksudkan untuk menyambut tibanya bulan puasa [Ramadhan]. *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 masharā'at *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*.

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 masharā'at *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 masharā'at mengumpulkan pitrah kepada para *kyai* yang melaksanakan puasa dan hanya

³¹Erni Budiwati, *Op. Cit.*, h. 156-182 bandingkan dengan Monografi Nusa Tenggara Barat, *Op. Cit.*, h. 81.

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 masharā'at 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-Ikhlas* 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 para leluhurnya bahwa mereka mengadakan suatu upacara.

D. 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 kredo 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 teksual menekankan pada signifikansi teks-teks sebagai sentra kajian Islam dengan merujuk kepada sumber-sumber suci [*pristine source*] dalam Islam, terutama al-Quran 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.³²

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

³²Mark R. Woodward melakukan penelitian yang amat ekstrem mengenai kehidupan agama dalam masharā'at *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.

yang terlihat dalam perilaku keagamaan orang Jawa, telah dikenal juga oleh orang-orang Mesir.³³

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 Syekh Ahmad al-Buni.³⁴

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.³⁵

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 empat³⁶ unsur dasar, yaitu:

Pertama, Islam universalis. Penempatan Islam universalis di lakukan di awal karena di dalamnya tercakup ajaran-ajaran Islam yang secara *qath'ī* sudah digariskan di dalam al-Quran dan al-Hadits. Masuk dalam katagori ini adalah tauhid, *arkān 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'wīl*] lebih jauh.

³³Martin 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>

³⁴Dalam 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).

³⁵Martin van Bruinessen, *Loc. Cit.*

³⁶Lebih lanjut lihat Mark R. Woodward, *Op. Cit.*, h. 10- 22.

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 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 kongkrit 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 kejawen 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.

E. Akomodasi, Adaptasi dan Akulturasi Antar Hukum Islam dengan Budaya Lokal

Kondisi Kehidupan keagamaan kaum muslimin pada saat ini tidak dapat dipisahkan dari proses penyebaran Islam di Indonesia sejak beberapa abad sebelumnya. Ketika Islam masuk di Indonesia, kebudayaan nusantara telah dipengaruhi oleh agama Hindu dan Budha, selain masih kuatnya berbagai kepercayaan tradisional, seperti animisme, dinamisme, dan sebagainya.³⁷ Kebudayaan Islam akhirnya menjadi tradisi kecil di tengah-tengah Hinduisme dan Budhisme yang juga menjadi tradisi kecil. Tradisi-tradisi kecil inilah yang kemudian saling mempengaruhi dan mempertahankan eksistensinya.

Wilayah-wilayah nusantara yang pertama tertarik masuk Islam adalah pusat-pusat perdagangan di kota-kota besar di daerah pesisir. Islam ortodok dapat masuk secara mendalam di kepulauan luar Jawa, yang memiliki hanya sedikit pengaruh Hindu dan Budha. Sementara itu di Jawa, agama Islam menghadapi resistensi dari Hinduisme dan Budhisme yang telah mapan. Dalam proses seperti ini, Islam tidak saja harus menjinakkan sasarannya, tapi juga harus memperjinak diri.³⁸ Benturan dan resistensi dengan kebudayaan-kebudayaan setempat memaksa Islam untuk mendapatkan simbol yang selaras dengan kemampuan penangkapan kultural dari masharā'at setempat.

Kemampuan Islam untuk beradaptasi dengan budaya setempat, memudahkan Islam masuk ke lapisan paling bawah dari masharā'at. Akibatnya, kebudayaan Islam sangat dipengaruhi oleh kebudayaan petani dan kebudayaan pedalaman, sehingga kebudayaan Islam mengalami transformasi bukan saja karena jarak geografis antara Arab dan Indonesia, tetapi juga karena ada jarak-jarak kultural.

Proses komporomi kebudayaan seperti ini tentu membawa resiko yang tidak sedikit, karena dalam keadaan tertentu seringkali mentoleransi penafsiran yang mungkin agak menyimpang dari ajaran Islam yang murni. Kompromi kebudayaan ini pada akhirnya melahirkan, apa yang di pulau Jawa dikenal sebagai *sinkretisme* atau Islam Abangan. Sementara di pulau Lombok dikenal dengan istilah Islam *Wetu Telu*.

³⁷Sebuah studi menarik berkaitan dengan tema ini, lihat Arbiyah Lubis, *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh, Suatu studi perbandingan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1993).

³⁸Taufik Abdullah, "Pengantar: Islam, Sejarah dan Masharā'at", dalam Taufik Abdullah [ed.], *Sejarah dan Masharā'at: Lintasan Historis Islam di Indoensia* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), h. 3.

Proses islamisasi yang berlangsung di nusantara pada dasarnya berada dalam proses akulturasi. Seperti telah diketahui bahwa Islam disebarkan ke nusantara sebagai kaedah normatif di samping aspek seni budaya. Sementara itu, masharā'at dan budaya di mana Islam itu disosialisasikan adalah sebuah alam empiris. Dalam konteks ini, sebagai makhluk berakal, manusia pada dasarnya beragama dan dengan akalnya pula mereka paling mengetahui dunianya sendiri. Pada alur logika inilah manusia, melalui perilaku budayanya senantiasa meningkatkan aktualisasi diri. Karena itu, dalam setiap akulturasi budaya, manusia membentuk, memanfaatkan, mengubah hal-hal paling sesuai dengan kebutuhannya.³⁹

Dari paradigma inilah, masih dalam kerangka akulturasi, lahir apa yang kemudian apa yang dikenal sebagai *local genius*. Di sini *local genius* bisa diartikan sebagai kemampuan menyerap sambil mengadakan seleksi dan pengolahan aktif terhadap pengaruh kebudayaan asing, sehingga dapat dicapai suatu ciptaan baru yang unik, yang tidak terdapat di wilayah bangsa yang membawa pengaruh budayanya.

Pada sisi lain, secara implisit *local genius* dapat dirinci karakteristiknya, yakni: mampu bertahan terhadap dunia luar; mempunyai kemampuan mengakomodasi unsur-unsur dunia luar; mempunyai kemampuan mengintegrasikan unsur budaya luar ke dalam budaya asli; dan memiliki kemampuan mengendalikan dan memberikan arah pada perkembangan budaya selanjutnya.⁴⁰

Muarif Ambary sebagai seorang sejarawan dan arkeolog berpendapat bahwa ada beberapa hal penting yang perlu mendapat perhatian berkaitan dengan masalah akulturasi budaya nusantara dengan anasir-anasir budaya dari luar, yaitu: 1] proses pembentukan budaya inti [*core culture*] nusantara, semenanjung, Brunei Darussalam dan Mindanau berkesinambungan sampai pada saat-saat kontak budaya dengan tradisi besar India, dunia Islam dan Eropa; 2] kontribusi yang dihasilkan sehubungan persentuhan budaya dari luar tersebut; dan 3] proses dipusi budaya tempatan [lokal] dalam mengadaptasi anasir-anasir tradisi besar.⁴¹

³⁹Hasan Muarif Ambary, *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia* (Jakarta: Logos, 2001), h. 251.

⁴⁰Soerjanto Poespowardojo, "Pengertian Local Genius dan Relevansinya dalam Modernisasi" dalam *Kepribadian Budaya Bangsa [local genius]*, Ayotrohaedi [ed.], (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), h. 28-38.

⁴¹Hasan Muarif Ambary, *Op. Cit.*, h. 252.

Sebagai pranata lokal, hukum Islam bagi komunitas Islam *Waktu Lima* di Bayan maupun kaum Muslim pada umumnya di pulau Lombok tidak dapat lepas dari hukum adat, karena jauh sebelum Islam masuk ke Lombok, adat atau hukum adat telah bersemi sebagai perwujudan budaya lokal suku Sasak. Kemudian adat memperoleh kesahihannya setelah Islam menjadi keyakinan mayoritas suku bangsa ini, dan dalam pengertian pengertian ini dapat dikatakan bahwa adat dan ajaran Islam merupakan satu kesatuan sebagai tata nilai tunggal yang dirumuskan dalam terminologi “adatgama”.⁴² Artinya ada suatu dialektika antara hukum adat dan hukum Islam, dan pada gilirannya merasuki hampir semua aspek komunitas, memberikan batasan-batasan mana yang boleh dan mana yang dilarang. Apabila terdapat perbedaan adat dengan nilai-nilai Islam, seperti praktek dan ritual adat *Wetu Telu*, maka yang berlaku adalah prinsip-prinsip kebenaran mutlak dari agama Islam yang bersumber dari al-Quran dan al-Sunnah.

Pemahaman ini memberikan pengertian bahwa apabila prinsip-prinsip adat ingin tetap dipertahankan, maka ia harus menyesuaikan diri dengan ajaran agama, dan konsep inilah menurut paham suku Sasak disebut sebagai *adat lur gama*, bahwa adat dapat berlaku dan dijadikan pedoman dalam kehidupan bila sudah bersandar kepada agama, atau senada dengan falsafah adat Minangkabau, yang menyatakan: “*Adat basandi sharā' dan syara basandi kitabullah*”.⁴³

Hukum Islam dalam penerimaannya terhadap hukum adat selalu melakukan koreksi terhadap sistem pranata tersebut, kemudian baru dijadikan landasan kehidupan sehari-hari masharā'at. Konsep ini jelas berbeda dengan teori *receptie* dari Snouck Hurgronje yang mengatakan bahwa hukum Islam itu baru memiliki kekuatan sebagai hukum apabila sudah diterima oleh hukum adat.⁴⁴

Sejalan dengan pandangan di atas, maka parameter yang digunakan untuk menyeleksi apakah adat itu sesuai atau tidak dengan nilai-nilai Islam adalah dengan melihat apakah perilaku adat itu memberikan banyak kemaslahatan

⁴²Idrus Abdullah, *Penyelesaian Sengketa Melalui Mekanisme Pranata Lokal di Kabupaten Lombok Barat*, (Disertasi tidak dipublikasikan) Fakultas Hukum Program Pasca Sarjana UI, 2000, h. 126.

⁴³Abdul Aziz Dahlan, [ed.], *Ensiklopedi Hukum Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996), h. 21.

⁴⁴Teori ini dikenal dengan *Theory Receptio*, untuk kajian tentang tema ini secara lebih komprehensif, lihat Ratno Lukito, *Pergumulan Antara Hukum Islam dan Hukum Adat* (Jakarta: INIS, 1998), h. 27-49.

atau kemudharatan bagi masharā'at. Jika terdapat banyak unsur kemaslahatan, maka adat dapat dinilai sesuai dengan norma agama dan sebaliknya apabila lebih banyak mudharatnya, maka adat tersebut menjadi tidak berlaku dan tidak dapat diterima.

Atas dasar itu kemudian para ahli hukum Islam memformulasikan kaidah hukum: *al-‘ādah muhakkamah*. Selanjutnya mereka juga mengkualifikasikan peran adat dengan berbagai macam persyaratan agar tetap valid menjadi bagian dari hukum Islam. Di antara kualifikasi itu adalah: [1] adat harus secara umum dipraktekkan oleh masharā'at jika memang adat tersebut dikenal secara luas oleh semua anggota lapisan masharā'at; [2] adat harus berupa suatu kebiasaan yang sedang berjalan dalam masharā'at pada waktu adat akan dijadikan sebagai hukum; [3] adat harus dipandang tidak sah *ab intio* jika adat tersebut bertentangan dengan ketentuan yang eksplisit dari al-Quran dan al-Hadits; dan [4] dalam hal perselisihan, adat akan dipakai hanya ketika tidak ada penolakan yang eksplisit sifatnya untuk menggunakan adat dari salah satu pihak yang terlibat.⁴⁵

Makna hukum adat pada setiap daerah memiliki keanekaragaman, penafsiran, maupun manifestasi yang berbeda. Ekspresi adat tidak sama dan bervariasi di setiap komunitas kedaerahan Indonesia, seperti diungkap Hefner,⁴⁶ istilah adat itu sendiri memiliki berbagai macam makna regional. Dengan demikian, keragaman adat merupakan simbol perbedaan-perbedaan kultural, dan kebanyakan komunitas etnik seringkali memberikan pembenaran kepada adat sebagai identitas khas mereka.

Pranata yang disebut adat dan kepercayaan *Wetu Telu* adalah ciri-ciri sinkretik dari praktek keagamaan varian Islam *Wetu Telu*, dengan penekanan kepada pertalian budaya antara kepercayaan asli Bayan dengan keyakinan Islam *Waktu Lima*. Pengakuan terhadap Islam oleh komunitas *Wetu Telu* tidak menggeser secara substansial ritus-ritus yang dinamakan adat, bahkan memberikan sumbangan yang lebih bermakna kepada paham-paham asli yang sudah ada sebelumnya. Akibatnya, tidak ada batasan-batasan secara jelas yang memisahkan ide-ide Islam *Waktu Lima* dari konsep-konsep Islam *Wetu Telu*, khususnya pemisahan antara “adat” dan “kepercayaan “Wetu Telu”.

⁴⁵*Ibid*, h. 25.

⁴⁶Robert W. Hefner, *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam* (New Jersey: Princeton University Press, 1985), h. 33.

F. Penutup

Dalam pandangan komunitas *Wetu Telu* di Lombok, secara substansial *Wetu Telu* merupakan sistem norma yang mengikat dan sebagai pedoman dasar masharā'at dalam berinteraksi sehari-hari sesama warga, maka ia disebut “adat”, maupun dalam rangka persembahan kepada leluhur, maka ia disebut “kepercayaan *Wetu Telu*”. Berdasarkan rumusan ini untuk mengetahui secara aktual berlakunya adat-istiadat, kebiasaan-kebiasaan atau “hukum adat”, tercermin melalui aktivitas individu warga, baik berupa ide-ide tindakan-tindakan, gagasan-gagasan, persepsi-persepsi, maupun keputusan-keputusan dari otoritas hukum yang legitimit. Demikian juga dengan norma-norma yang bersumber dari “kepercayaan *Wetu Telu*”, dapat diidentifikasi melalui ritus-ritus sakral yang disampaikan melalui penuturan yang bersifat lisan maupun tertulis dari berbagai kalangan, atau dari pengamatan lapangan atas upacara-upacara singkat keagamaan yang dilakukan oleh komunitas masharā'at tersebut. Perilaku aktual dari *Wetu Telu* ini dapat berupa pembacaan do'a secara bersama-sama berupa sanjungan kepada leluhur yang diidentifikasi sebagai roh yang mempunyai kekuatan ghaib, atau dapat berupa upacara sembahyang di masjid kuno Bayan dengan ritus-ritus bernuansa magis, di bawah pimpinan *Kiai* dan para santrinya, selaku imam dan pelaksanaan ibadah Islam *Wetu Telu*.

Dialektika adat dan kepercayaan Islam *Wetu Telu* melahirkan sifat-sifat majemuk dari suatu kehidupan sosial di mana warga masharā'at berada dan tunduk pada berbagai aturan pluralistik. Dari heterogenitas budaya ini, melahirkan perilaku masharā'at untuk selalu memberikan hormat kepada warga yang lebih tua, seperti para tetua adat, kepada pimpinan agama mereka [*Kiai*] selaku pemegang otoritas tradisional yang berpengaruh. Fenomena itu, membentuk kecenderungan kepada cara pandang masharā'at bahwa dalam konteks budaya mereka kedudukan pejabat informal lebih penting dari pejabat formal. Asumsi ini berakar pada keyakinan bahwa orang-orang yang mengemban jabatan-jabatan informal sebagai manifestasi dari pemegang otoritas tradisional, adalah keturunan dari leluhur mereka “pendiri desa Bayan” atau orang-orang selaku panutan dalam konteks ibadah.

Serangkaian nilai-nilai budaya lokal suku Sasak di Bayan Lombok berupa sistem adat dan kepercayaan lokal sekaligus “agama”, yakni “adat” dan “kepercayaan *Wetu Telu*”, pada hakekatnya dalam bahasa Koentjaraningrat,

sebagaimana dikutip dalam disertasi Idrus Abdullah,⁴⁷ merupakan hasil dari cipta, rasa, dan karya, atau merupakan pengalaman masharā'at tersebut, menghasilkan sistem nilai tertentu sebagai budaya bersama milik bersama suku Sasak di wilayah ini, yakni tentang apa yang dianggap buruk –dan karenanya harus dihindari—dan apa yang dianggap baik harus dipelihara, sekaligus dipertahankan.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Idrus, *Penyelesaian Sengketa Melalui Mekanisme Pranata Lokal di Kabupaten Lombok Barat*, Jakarta: Program Pasca Sarjana UI, 2000.
- Abdullah, Taufik, “Pengantar: Islam, Sejarah dan Masharā'at”, dalam Taufik Abdullah [ed.], *Sejarah dan Masharā'at: Lintasan Historis Islam di Indoensia*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987.
- Alisyahbana, Sutan Takdir, *Indonesia: Social and Cultural Revolution*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1966.
- Al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th. juz II.
- 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.
- Al-Azmeh, Aziz, [ed.], *Islamic Law: Social and Historical Contexts*, tp., 1988.
- Badan Pusat Statistik Cabang Mataram, *Propinsi Nusa Tenggara Barat dalam Angka 2001*, Mataram: Badan Pusat Statistik Cabang Mataram, 2002.
- 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*, edisi No. 14 Th. 2003.
- Bruinessen, Martin van, “*Global and Local in Indonesian Islam*” dalam *Southeast Asian Studies* [Kyoto] vol. 37, No. 2, 1999.

⁴⁷Idrus Abdullah, *Op. Cit.*, h. 138.

- Budiwanti, Erni, *Islam Sasak: Wetu Telu Versus Waktu Lima*, Yogyakarta: LkiS, 2000.
- Hefner, Robert W., *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*, New Jersey: Princeton University Press, 1985.
- Hilmi, Masdar, *Problem Metodologis dalam Kajian Islam Membangun Paradigma Penelitian Keagamaan yang Komprehensif*, dalam website: www.yahoo.com.
- Levy, Reuben, *The Social Structure of Islam*, Cambridge: The University press, 1975.
- Lubis, Arbiyah, *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh, Suatu studi perbandingan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1993.
- Lukito, Ratno, *Pergumulan Antara Hukum Islam dan Hukum Adat*, Jakarta: INIS, 1998.
- Mahmasani, Subhi, *Falsafat al-Tasyri' fi al-Islam*, Beirut: Dar al-Kasysyaf lin-Nasyr wa Itiba'ah wa at-Tauzi', 1952.
- Maula, M. Jadul, "Syariat [Kebudayaan] Islam: Lokalitas dan Universalitas", Yogyakarta: LkiS, 2002.
- Poespowardjo, Soerjanto, "Pengertian Local Genius dan Relevansinya dalam Modernisasi" dalam *Kepribadian Budaya Bangsa [local genius]*, Ayotrohaedi [ed.], Jakarta: Pustaka Jaya, 1986.
- Qudamah, Ibn, *Al-Mughni*, jilid 6, Kairo : Dar al-Manar 1947.
- Rahmat, M. Imdadun, "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia" dalam *Tashwirul Afkar*, edisi No. 14 Th. 2003.
- Al-Sarakhsi, Muhammad ibn Ahmad, *Al-Mabsut*, Kairo: Matba'ah al-Sl-Sa'adah, 1331 H.
- Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: The Clarendon Press, 1964.
- Schwarz, Adam, *A Nation in Waiting in 1900s*, Australia: Allen & Unwin Pty Ltd., 1994.
- Soebardi, "The Place of Islam" in Ekaine Me. Kay, ed. , *Study in Indonesian History*, Australia: Pitman Publishing pt. Ltd, 1976.
- Soemardjan, Selo, *Perubahan Sosial di Yogyakarta*, Yogyakarta: Gajah Mada University, 1981.

- Sriyaningsih dan Rosidi, M., *Wujud, Arti, dan fungsi Puncak-Puncak Kebudayaan Lama dan Asli Bagi Masharā'at Pendukungnya di Daerah NTB*, Jakarta: depdikbud, 1996.
- Syalabi, Muhammad Musthafa, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Beirut: Dar al-Nahdlah al-'Arabiyyah, 1986.
- Syaltut, Mahmud dan Ali al-Sayis, *Muqaranah al-Mazahib fi al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Syuruq, t.th.
- Tibbi, Bassam, *Islam and Cultutral Accommodation of Social Change*, San Francisco: Westview Pres, 1991.
- Ullah, Mahomed, *The Muslim Law of Marriage*, New Delhi: Kitab Bhavan, 1986.
- Wahid, Abdurrahman, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, Jakarta: Desantara, 2001.