

# ISLAM DAN LOKALITAS DALAM BINGKAI POSTMODERNISME

Zuhri Humaidi\*

## Abstract

For some time, Islam in Southeast Asia, especially in Indonesia, is considered a periphery Islam (peripheralism religion) due to the syncretism practice and accommodationists against local beliefs. Indonesian Islam is only a little tradition (small tradition) of great tradition Islam who was in the Middle East region. Great tradition is Islamic tradition that grows and develops in the center of culture, namely in the Middle East or more specifically in Mecca and Medina, while little tradition is Islamic tradition that developed outside the Middle East region, including Indonesia, and those are considered to deviate from the pure Islamic. The thesis thrive on the paradigm of modernism that spawned Islamologist like K.P. Landon, Winstedt, Van Leur and also Clifford Geertz with his Trichotomy approach which is famous for the Java community, the belief or confidence is also shared by some Muslim scholars. This paper shows some bias in the paradigm of Modernism and Postmodernism as elaborate approaches in Islamic studies. Postmodernism did de-centering to dismantle the discourse about the center and the periphery, little tradition and great tradition. This is done by presenting Islam ethnographic Wetu Telu in West Lombok as an example and the object of analysis.

**Keywords:** decentering, litle tradition, great traditon, Islam Wetu Telu

## A. Pendahuluan

Dalam beberapa abad terakhir semenjak kemunculan Modernisme di Barat, Islam sebagai agama global memang lebih dikembangkan dalam semangat Modernisme. Dalam hal ini, Modernisme bukan hanya dimengerti sebagai periode kesejarahan tertentu, tetapi sebagai gerakan yang ingin membawa masyarakat dari 'kegelapan takhayul' menuju kepada 'kebenaran sains dan wahyu'. Seperti diketahui, Modernisme meyakini kebenaran yang sifatnya tunggal dan universal sehingga agama, sebagai salah satu institusi yang diakui dalam dunia modern, meyakini hal yang sama, yakni kebenaran wahyu yang tunggal dan universal. Sebab itu, Jane Monnig Atkinson menunjukkan dengan gamblang bagaimana Islam dan umumnya agama-agama resmi lainnya sesungguhnya merupakan bagian dari lanskap proyek Modernisme, yang di dalamnya mengurai makna tentang kemajuan yang bertolak belakang dengan citra agama pagan, tradisionalis dan primitif.<sup>1</sup> Berhadapan dengan lokalitas, Islam sebagai proyek modernisasi memiliki watak yang sangat purifikatif, dalam

pengertian bahwa manifestasi Islam harus seragam sesuai dengan standar yang dianggap murni, betapapun pada kenyataannya konteks sosial dan kultural di mana Islam tersebut tumbuh sangat beragam.

Islam yang dianggap murni adalah Islam sebagaimana dipraktekkan dalam locus budaya Arab pada fase kesejarahan tertentu. Islam inilah yang pada gilirannya dimapankan menjadi paramater keislaman. Islam yang berkembang dalam lokalitas yang berbeda seperti di Indonesia pada akhirnya harus diukur, sesuai atau menyimpang, murni atau bidah, dengan kebenaran tunggal semacam itu. Tidak hanya pada tataran praktis, studi akademik mengenai Islam semenjak lama juga dikuasai oleh *binary oposition* (oposisi biner) semacam itu. Seperti diuraikan Ernest Gellner, para Islamolog biasanya membagi masyarakat muslim menjadi dua, yaitu masyarakat yang tumbuh dalam *Great Tradition* (tradisi besar) dan masyarakat dengan *Litle Tradition* (tradisi kecil). *Great Tradition* adalah tradisi Islam yang tumbuh dan berkembang di pusat kebudayaannya, yaitu di Timur Tengah atau lebih khusus lagi di Mekkah dan Madinah, atau bisa juga Islam di luar daerah tersebut tetapi mengikuti pola Islam yang berada di pusat. Adapun *Litle Tradition* adalah tradisi Islam yang berkembang

\* Dosen STAIN Kediri.

<sup>1</sup>Hikmat Budiman (ed), *Hak Minoritas, Dilema Multikulturalisme di Indonesia*, (Jakarta: Yayasan Interseksi Fuondation, 2005), hlm. 44

di luar daerah Timur Tengah dan dianggap menyimpang dari Islam yang standar. Dengan klasifikasi semacam ini, Islam di Asia Tenggara khususnya Indonesia, sejak lama oleh kalangan Islam Timur Tengah serta oleh para Islamolog dianggap Islam pinggiran yang tidak murni lagi. Stereotipe semacam itu misalnya dilakukan oleh Antropolog seperti Clifford Geertz dalam studinya mengenai Islam di Jawa. Menurutnya ada tiga variasi Islam di Jawa, yaitu Islam *Santri*, *Priyayi* dan *Abangan*. Islam Santri adalah tipikal dari *Great Tradition*, sedangkan Islam Priyayi dan Abangan merupakan bagian dari *Little Tradition* yang memiliki banyak unsur distorsif dari Islam pada umumnya.<sup>2</sup>

Kategorisasi di atas menciptakan atmosfer ketegangan yang tidak ada habisnya antara Islam dan lokalitas. Di Indonesia yang notabene memiliki keragaman kultural dan etnik, ketegangan antara Islam dan lokalitas tersebut muncul dari yang paling lunak sampai paling vulgar. Islam di Nusantara memiliki keunikan tersendiri karena beragamnya manifestasi keislaman. Unsur lokalitas memiliki ruang yang sama luasnya dengan unsur Islam sehingga keduanya membentuk bangunan tersendiri melalui proses akulturasi yang rumit. Di sinilah, kemudian muncul beragam manifestasi keislaman yang sifatnya lebih sinkretis, seperti Islam Jawa, Islam Ara di Sulawesi Selatan, Islam *Wetu Telu* di Nusa Tenggara Barat, dan sebagainya. Selama ini, para Islamolog, birokrasi negara dan kalangan Islam mayoritas (Islam murni) masih melihat fenomena Islam lokal dari kacamata modern sehingga Islam lokal dianggap sebagai fenomena keagamaan yang menyimpang. Hal ini disebabkan karena secara paradigmatis Modernisme melihat kebenaran sebagai sesuatu yang tunggal, utuh dan universal, sedangkan eksistensi di luarnya adalah fakta yang distorsif dan karenanya perlu distandarisasi dengan ukuran-ukuran modern. Oleh sebab itu, tulisan ini selanjutnya akan menganalisis fenomena Islam lokal di atas, dengan menghampirkan Islam *Wetu Telu* di

Nusa Tenggara Barat sebagai contoh, dengan perspektif Postmodernisme. Postmodernisme merupakan pendekatan yang lebih sesuai untuk menilai keragaman di atas dengan melakukan *decentering* sehingga klasifikasi antara pusat-pinggiran atau superior-inferior tidak berlaku lagi. Postmodernisme juga melakukan dekonstruksi atas apa yang selama ini dianggap sebagai 'kebenaran Islam' yang utuh, tunggal dan universal.

## B. Postmodernisme sebagai Metodologi Studi Islam

Postmodernisme sebenarnya dapat dipahami pada dua tingkatan, yaitu pada tingkat sosiologis sebagai pergeseran sejarah masyarakat dari modern menuju postmodern, dan berikutnya sebagai gerakan pemikiran yang membongkar pemikiran Modernisme di Barat yang selama ini menjadi dasar dari sendi-sendi kehidupannya. Sebagai periode ke-sejarah, Postmodernisme merupakan era baru kehidupan pasca modern yang memiliki ciri dalam kehidupan seni, teknologi, media, relasi masyarakat, ilmu pengetahuan, agama, politik, dan sebagainya yang berbeda dengan era modern. Sedangkan sebagai gerakan pemikiran, Postmodernisme mengkritik wacana pengetahuan yang begitu didominasi rasionalitas, kebenaran tunggal, logosentris dan hegemonik. Menurut Lyotard, salah seorang pemikir Postmodernis, proyek modernitas telah gagal membebaskan manusia dari belenggu dogmatisme. Ia menganggap modernitas adalah proyek intelektual dalam sejarah yang mencari kesatuan di bawah bimbingan suatu *grand-narratives* atau *meta-narratives*. *Grand-narratives* menjadi panutan segala hal, ia membawahi, mengorganisasi dan menerangkan narasi-narasi lain serta memberi legitimasi pada ilmu pengetahuan. Pemikir Postmodern seperti Lyotard mencurigai alur pemikiran itu dan menolaknya dengan lebih mempercayai hal-hal yang sifatnya lebih kecil sehingga yang berlaku kemudian adalah *local-narratives*.<sup>3</sup>

<sup>2</sup>Lihat Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam masyarakat Jawa*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1981).

<sup>3</sup>Bryan Turner, *Teori-Teori Modernitas dan Postmodernitas*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000).

Dalam hal studi keislaman, menarik untuk memasukkan Postmodernisme sebagai risalah konseptual untuk memahami dinamika Islam akhir-akhir ini. Studi keislaman belakangan memang dipengaruhi sangat kuat oleh Modernisme Barat. Sama seperti studi agama pada umumnya, Islam dianggap sebagai cahaya yang memancar dari suatu pusat yang menerangi wilayah-wilayah lainnya yang pada gilirannya dianggap pinggiran. Pusat tersebut tidak lain adalah representasi dari kebenaran Islam. Akan tetapi, tampak kemudian bahwa trend pusat-pinggiran itu tidak lagi memadai untuk menjelaskan dinamika Islam. Resistensi, konflik dan pluralitas yang muncul kepermukaan mengindikasikan suatu paradigma kajian yang lebih baru. Dalam konteks ini, Postmodernisme kaitannya dengan Islam mulai diperkenalkan dalam beberapa karya diantaranya adalah karya Akbar S. Ahmed; *Postmodernism and Islam* (1992) dan Ernest Gellner; *Postmodernism, Reason and Religion* (1992). Sejauh ini, kajian Postmodernisme dalam Islam memang masih terbatas. Menurut Fisher, meskipun Postmodernisme berkembang dengan pesat di Amerika dan Eropa, tetapi secara historis berkembang di kawasan Islam Afrika Utara. Menurutnya, Postmodernisme merupakan lanjutan dari perkembangan sosial, politik dan intelektual di Aljazair. Para teoritis pertama Postmodernisme di Prancis muncul dari generasi yang lahir di Aljazair, yang sebagai akademisi muda pernah mengajar di sana, dan secara politik terbentuk oleh pengalaman Aljazair dalam memperjuangkan kemerdekaannya. Mereka adalah Helen Cixous, Jacques Derrida, Jean Francois Lyotard dan Pierre Bordieu. Bahkan mereka bisa disebut generasi kedua yang mempunyai pengalaman sama setelah para penulis seperti Franz Fanon, Albert Memmi dan O. Manoni.<sup>4</sup>

Meskipun Fisher sedikit menggeneralisasi, tetapi jika dipahami bahwa dekolonisasi sebagai bentuk dari dekonstruksi tatanan politik Kolonialisme dan Imperialisme yang

merupakan produk dari Modernisme, maka argumentasi tersebut tidak berlebihan. Dekonstruksi Kolonialisme pemikiran pada intinya merupakan *decentering* terhadap pemikiran Barat untuk kemudian melakukan oposisi terbalik. Dekolonisasi pemikiran adalah ekspresi yang sejalan dengan paradigma Postmodernisme.

Dengan demikian, Postmodernisme menjadi relevan dalam kajian keislaman karena selama ini Islam dimanfaatkan baik secara institutional dan nilai untuk melapangkan jalan bagi modernisasi. Atau dengan kata lain pengalaman Islam menyebar ke berbagai wilayah menggunakan paradigma Modernisme yang membantu mengukuhkan kekuasaan, baik kekuasaan agama, kekuasaan politik yang bernama negara, maupun kekuasaan modal yang bernama Kapitalisme. Di Indonesia, Islam yang diakui negara dan elit-elit agamawan adalah Islam yang sudah termodernisasi, sedangkan Islam lokal yang sulit dikontrol adalah Islam yang dianggap tidak murni lagi karena membahayakan stabilitas negara. Kebijakan seperti ini dilakukan, baik oleh pemerintah kolonial maupun ketika pemerintah NKRI terbentuk. Islam yang didukung Kolonialisme adalah Islam yang diatur, diadministrasi dan mudah dikontrol. Sementara Islam yang liar, bebas dan susah diatur seperti kelompok-kelompok kultural dan mistik digeser kepinggir dan dicap kriminal. Pendekatan terhadap Islam ini memungkinkan Belanda menempatkan Islam pertama-tama sebagai objek kajian, dan akhirnya sebagai media pengawasan seperti dipraktikkan dengan sangat baiknya oleh seorang sarjana Belanda, Snouck Hurgronje. Ia berhasil membangun konstruksi tentang Islam serta menjadikan praktik-praktik adat dan keagamaan tradisional sebagai objek pengawasan polisi dan kejaksaan. Dalam kacamata pemerintah, agama harus tampil sebagai pengawas yang akhirnya menentukan mana cara beragama yang asli dan benar serta mana yang khurafat. Karena yang menyimpang dari 'garis resmi' ini dapat melahirkan teologi

---

<sup>4</sup>Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 91

pembaharuan serta resistensi terhadap kekuasaan kolonial di Indonesia.

Ketika Indonesia merdeka, strategi politik dan kebijakan terhadap agama semacam ini pada gilirannya diadopsi, direproduksi, dan direposisi ulang oleh rezim-rezim yang berkuasa. Baik Orde Lama maupun Orde Baru mempraktikkan sejenis otorisasi terhadap agama. Di masa Orde lama, untuk menangkal paham agama dan kepercayaan yang dianggap liar oleh pemerintah, pada tahun 1958 Kejaksaan Agung membentuk Gerakan Agama dan Masyarakat. Pada 1960, lembaga ini ditingkatkan lagi menjadi Biro PAKEM (Pengawas Aliran Kepercayaan Masyarakat) dengan tugas pengawasan sampai di tingkat propinsi dan kabupaten. Dengan cara yang lebih represif Orde Baru kemudian melanjutkan praktik ini, kebijakan yang berorientasi menertibkan komunitas-komunitas kultural serta 'mengamankan' agama-agama resmi yang diakui negara dari tindakan penyimpangan dan penistaan, yang pada hakikatnya juga mengamankan stabilitas kekuasaan negara. Wacana kemurnian jelas akan dipergunakan oleh kalangan agamawan dan negara untuk mengendalikan sejauh mana praktik-praktik agama yang dijalankan oleh individu ataupun kelompok tidak menyimpang dari pokok ajaran-ajaran resmi, seperti selama ini dituduhkan pada kelompok sinkretik. Inilah momen dimana agama dan negara saling bertukar tempat dan memeralat satu sama lain. Selanjutnya tulisan ini akan menguraikan kasus Islam *Wetu Telu* di Lombok sebagai suatu contoh kasus yang akan dianalisis dengan pendekatan Postmodernisme. Postmodernisme menjadi penting sebagai pendekatan baru yang akan mendekonstruksi wacana keislaman yang selama ini dominan dan bias Modernisme.

### C. Etnografi Islam *Wetu Telu*

Masyarakat Sasak yang berada di pulau Lombok Nusa Tenggara Barat mayoritas memeluk agama Islam. Di daerah ini terdapat organisasi sosial keagamaan seperti NU, Muhammadiyah, dan NW (Nahdlatul Wathan).

Yang terakhir adalah organisasi keagamaan terbesar yang paling berpengaruh di Lombok. Dalam konstruksi yang *mainstream*, penganut Islam digolongkan menjadi dua kelompok, yaitu Islam *Wektu Lima* dan dipertentangkan dengan kelompok Islam *Wetu Telu*. Kelompok Islam *Wektu Lima* lebih identik sebagai kelompok yang mempunyai komitmen yang tinggi terhadap ajaran-ajaran Islam (menjalankan ajaran Islam sesuai dengan tuntunan al-Qur'an dan Hadis Nabi Muhammad serta Ijma dan Qiyas para Ulama ), seperti solat lima waktu, puasa Ramadhan sebulan penuh, zakat dan haji. Mereka kebanyakan terintegrasi dengan Nahdlatul Wathan, dan sebagian kecil tergabung dalam NU dan Muhammadiyah. Sementara Islam *Wetu Telu* adalah orang Sasak meskipun beragama Islam namun dalam keseharian mereka masih mempercayai dewa-dewa dan roh-roh leluhur yang ada di dalam lokalitas mereka, dan cenderung mengabaikan praktek-praktek Islam yang dinilai rutin, wajib dan ideal oleh kalangan Islam *Wektu Lima*. Sebagai kelompok yang tergolong minoritas dari keseluruhan umat muslim di Lombok, mereka membentuk masyarakat sendiri dengan berbagai paranata adatnya dan tersebar di daerah-daerah tertentu di pulau Lombok. Akan tetapi sebagian besar komunitas ini tinggal di Lombok Barat, khususnya di kawasan Kecamatan Bayan.

Merujuk pada trikotomi Geertz dalam *Religion of Java*, Islam *Wetu Telu* mirip dengan Islam abangan sedangkan Islam *Wektu Lima* mirip dengan Islam santri, meskipun kategori Geertz tersebut tidak bisa dipakai karena perbedaan-perbedaan yang signifikan. Dalam pandangan Erni Budiwanti, *Wetu Telu* digolongkan sebagai agama tradisional, sebaliknya *Wektu Lima* dikategorisasikan sebagai agama samawi. Erni menggunakan kerangka Weberian dalam menjelaskan agama samawi dan tradisional. Kelompok pertama punya keunggulan dalam hal rasionalisasi dibandingkan dengan kelompok yang kedua. Dengan kata lain, agama samawi lebih dilengkapi dengan perangkat dan formula yang lebih bisa merespon tantangan etis, emosional, dan

intelektual manusia. Agama tradisional lebih berorientasi pada persoalan keduniawian yang terbatas dan memberikan tanggapan ala kadarnya atas persoalan manusia. Islam formal atau Islam *Wektu Lima* dianggap punya rumusan dan ajaran yang bersumber dari kitab suci karenanya otentik. Sementara Islam *Wetu Telu* lebih dekat dengan kategori agama tradisional karena banyak elemen keagamaannya merupakan kreasi setempat dan sinkretisasi dari berbagai ajaran. Bahkan dalam kesimpulannya, Erni menyebut Islam dalam *Wetu Telu* diperlakukan sebagai unsur parsial yang dicangkokkan secara semena-mena dalam tradisi kultural setempat. Meskipun pandangan ini cenderung distorsif, tetapi pendapat inilah yang diyakini oleh sebagian besar masyarakat.<sup>5</sup>

Sepanjang sejarahnya antara penganut *Wetu Telu* dan *Wektu Lima* selalu dilanda konflik. Konflik ini mulai meruncing pada masa penjajahan Belanda. Gerakan pembaharuan Islam *Wektu Lima* mendapat perlawanan dari pribumi Sasak penganut *Wetu Telu*. Konflik ini semakin parah karena campur tangan Belanda. Dalam hal ini ada upaya yang sangat keras dari Belanda untuk melakukan klasifikasi agama dan budaya masyarakat Sasak. Selama empat puluh enam tahun kekuasaannya, Belanda telah berusaha menciptakan perbedaan yang sangat jelas antara adat istiadat lokal dengan Islam. Bahkan sejumlah kalangan menuduh Belandalah yang menciptakan Islam *Wetu Telu* dan Islam *Wektu Lima* untuk kepentingan hegemoni politik. Namun pendapat ini tidak berdasar karena sejumlah manuskrip lokal sebelum masa kolonial sudah menyebutkan istilah *Wetu Telu*. Selama masa kolonial, dua kelompok ini merupakan dua kekuatan yang bersaing berebut pengaruh. Catatan Belanda menunjukkan bahwa konversi Masyarakat Lombok ke dalam Islam ortodoks baru selesai pada 1930-an. Faktor yang turut mendukung adalah hukum tanah pada tahun 1935

yang mengubah tanah adat menjadi tanah individual.<sup>6</sup>

Setelah kemerdekaan RI, sebagian pengikutnya berada di bawah naungan PKI dan sebagian lagi di PIR (Partai Indonesia Raya), sementara *Wektu Lima* berada di bawah naungan Masyumi. Pada waktu itu penganut *Wetu Telu* mencapai sekitar 20 % dari masyarakat Lombok dan tinggal tidak hanya di kecamatan Bayan tetapi tersebar di seluruh pulau. Setelah peristiwa 1965, Islam *Wetu Telu* mau tidak mau terseret dalam konflik dan membuat posisinya terpojok. Kini keberadaannya semakin terjepit, tercatat hanya tinggal 1 % dari jumlah penduduk keseluruhan. Bisa disebut Kecamatan Bayan menjadi benteng terakhir sebab di kawasan ini masih bisa ditemukan sejumlah komunitas adat yang dalam berbagai derajat yang berbeda masih tetap mempunyai pranata adat serta mempraktekkan kepercayaannya. Perkembangan terakhir menyebutkan bahwa *Wetu Telu* secara faktual dianggap sebagai varian adat, bukan varian dalam agama. Pendapat demikian tidak begitu tepat karena beberapa penelitian terbaru menyebutkan bahwa komunitas ini masih mempraktekkan ritual yang berbeda dengan komunitas muslim pada umumnya.<sup>7</sup>

Sementara mengenai istilah *Wetu Telu*, orang-orang di luar Bayan tidak menyebut demikian tetapi dengan istilah *Wektu Telu*, artinya waktu tiga karena masyarakatnya hanya mengenal tiga rukun Islam saja, yaitu sahadat, solat, dan puasa. Tetapi masyarakat Bayan menyangkalnya sebab yang betul pengucapannya adalah *Wetu Telu* bukan *Wektu Telu*. Ada pula yang menganggap bahwa masyarakat adat hanya melakukan solat tiga kali, yaitu solat jum'at, solat jenazah, dan solat dua hari raya, sehingga muncullah istilah *Wektu Telu* yang diperlawankan dengan *Wektu Lima*. Mereka dianggap melakukan praktek sinkretisme berdasarkan pada cara mereka

<sup>5</sup>Erni Budiwanti, *Islam Sasak, Wetu Telu Versus Wetu Lima*, (Yogyakarta: LKIS, 2000).

<sup>6</sup>Bahri, Saiful, *Perubahan Tanah Adat Menjadi Tanah Negara: Studi atas tanah Ageman Gontor Paer di Desa Senaru Kecamatan Bayan*, (Tesis Yogyakarta: Program Pasca UGM, 2008), hlm. 73.

<sup>7</sup>Jhon Ryan Bartolomew, *Alif Lam Mim; Kearifan Masyarakat Sasak*, terj. Imron Rosyidi, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001).

melaksanakan ibadah, upacara, dan doa-doa yang diucapkan. Bahkan cara berpakaian yang memakai *sapu putek* (ikat kepala putih) untuk para pemuka adat dianggap sebagai cara berpakaian Hindu Bali. Ada juga yang mengartikan bahwa kata *Telu* mengandung tiga unsur adat yaitu: unsur *Adat Agama*, unsur *Adat Manusia*, unsur *Pade* (Padi). Yang dimaksud dengan unsur *Adat Gama* adalah pengakuan mereka sebagai pemeluk agama Islam tentang kebenaran yang dibawa oleh ajaran agama tersebut yang tercantum dalam Al-Qur'an dan Hadis Nabi. Yang dimaksud dengan unsur *Adat Manusia* adalah manusia dalam menempuh hidup dan kehidupannya tidak terlepas dari adat kebiasaan sehari-hari yang telah tertanam dalam diri masing-masing individu tersebut, seperti adat *Kelahiran*, *Kematian*, sementara unsur *Pade* (Padi) merupakan unsur yang harus ada dalam kehidupan manusia, karena *Padi* merupakan kebutuhan yang pokok dari masyarakat Bayan. Karena itu seorang masyarakat adat Islam *Wektu Telu* yang taat, selalu mengelola sawah ladang mereka sesuai peraturan yang telah diwariskan secara turun temurun oleh leluhur mereka.<sup>8</sup>

Pendapat lain mengatakan bahwa istilah *Wektu Telu* diberikan karena segala sesuatu yang mereka lakukan pada prinsipnya mengacu pada tiga (*Telu*) pokok masalah. Ketiga pokok masalah tersebut adalah Ushuluddin, Fiqih dan Tasawuf. Tampaknya dalam masalah ini, para pembawa Islam pertama kali ke daerah ini lebih menekankan masalah Ushuluddin dan Tasawuf, baru setelah itu mereka menekankan masalah Fiqih. Akan tetapi karena belum tuntasnya para pembawa ajaran Islam mengajarkan kepada mereka, dan berpindah ke tempat yang lain, maka lahirlah Islam *Wetu Telu* yang kurang dalam menerapkan fiqih dalam kehidupan sehari-hari.

Bagaimanapun istilah *Wektu Telu* yang dipakai tersebut tentu saja tidak netral. Penyebutan itu dilakukan untuk memperlawankan komunitas ini dengan *Wektu Lima*.

Hal itu terkait dengan upaya stigmatisasi bahwa komunitas ini belum sempurna keberislamannya karena berada pada tahap tiga ibadah belum sampai lima sebagaimana Islam pada umumnya. Ketidaksempurnaan Islam di kalangan komunitas adat ini ditunjukkan dengan tidak dijalankannya ajaran Islam secara sempurna. Menurut Heru Prasetya, anggapan umum di kalangan masyarakat luar Bayan bahwa Islam *Wetu Telu* belum selesai. Dakwah Islam di kawasan ini terpotong di tengah jalan sehingga orang hanya mengenal ritus-ritus Islam tertentu. Bayan merupakan daerah Islam masuk pertama kali ke pulau Lombok, namun proses tersebut terpenggal oleh penjajahan kerajaan Hindu Bali sehingga memunculkan sinkretisme antara Islam dan Hindu.

Anggapan demikian memunculkan konsekuensi lebih lanjut. Anggapan tentang ketidaksempurnaan dan ketertinggalan merupakan legitimasi yang membenarkan upaya-upaya yang ingin “mengentaskan” mereka dari belenggu ketidaksempurnaan dan ketertinggalan. Pada gilirannya, upaya itu berkait kelindan dengan proyek penertiban negara yang mengandaikan jumlah agama tertentu serta hanya mengakui keberadaan agama formal, derivasi dari ajaran agama resmi dan praktek adat tertentu akan dianggap sebagai bentuk subversif. Ia lantas dianggap sebagai sebuah keyakinan menyimpang dan tidak punya rujukan meyakinkan terhadap sumber-sumber ajaran resmi. Ini akan menjadi basis legitimasi bagi setiap upaya “penyempurnaan”, tidak hanya dalam soal keyakinan namun juga dalam berbagai aspek kehidupan yang dianggap masih tertinggal. Ada benang merah yang menyatukan para pemuka agama, masyarakat umum, dan birokrat yang melihat masyarakat adat sebagai sekelompok masyarakat yang harus diselamatkan. Keyakinan dan kepercayaan adat tidak dilihat sebagai suatu fakta sosial yang bisa hidup berdampingan dengan keyakinan yang lain.

Di kalangan masyarakat Bayan, *wetu* berasal dari kata *metu*, berarti datang dari, sedangkan *telu* berarti tiga. Hal ini berkaitan erat dengan

---

<sup>8</sup>Solihin Salam, *Lombok Pulau Perawan; Sejarah dan Masa Depan*, (Mataram: Kuning Mas, 1992), hlm 15.

bagaimana makhluk hidup di dunia ini muncul yaitu melalui tiga macam sistem reproduksi diantaranya melahirkan (*menganak*),<sup>9</sup> seperti pada manusia, bertelur (*mentelok*)<sup>10</sup> seperti halnya burung dan berkembang biak dengan benih dan buah (*mentiuk*),<sup>11</sup> seperti biji-bijian, buah-buahan dan tumbuhan lain. Pengertian ini tidak terbatas hanya pada bagaimana makhluk bereproduksi saja, melainkan menunjuk kepada kemahakuasaan Tuhan Yang Maha Esa yang memungkinkan makhluk hidup untuk tetap hidup dan berkembang biak melalui tiga sistem reproduksi tersebut.

Pengertian tersebut diabadikan di dalam pahatan patung kayu, oleh masyarakat adat *Islam Wetu Telu Bayan* disebut dengan *Paksi Bayan*, dan digunakan sebagai mimbar di masjid kuno Bayan. Pada puncak mimbar tergambar seekor singa. Sementara pada permukaan *Paksi Bayan* terpahat indah gambar yang merepresentasikan tiga sistem reproduksi makhluk hidup, diantaranya gambar kijang yang melambangkan kelahiran anak-anak, gambar unggas yang melambangkan reproduksi makhluk hidup yang bertelur dan gambar kelapa, padi dan kapas yang melambangkan reproduksi makhluk hidup dengan benih dan buah.

Selain melambangkan tiga sistem reproduksi makhluk hidup, masyarakat adat *Islam Wetu Telu* juga meyakini bahwa *Wetu Telu* melambangkan ketergantungan makhluk hidup satu sama lain. Sehingga alam semesta ini terbagi menjadi jagad kecil dan jagad besar. Jagad besar juga disebut sebagai *mayapada* atau alam raya yang terdiri dari dunia, matahari, bulan, bintang dan planet lain. Sementara jagad kecil yang terdiri dari manusia dan makhluk lainnya yang

keberadaannya amat bergantung kepada jagad besar. Ketergantungan antara jagad kecil dan jagad besar itu menyatukan keduanya dalam keseimbangan, oleh karena itulah tatanan kosmologis bekerja. Ketergantungan jagad kecil kepada jagad besar tercermin dalam kebutuhan mutlak jagad kecil kepada sumber daya penting di antaranya tanah, air, udara dan api. Di sisi lain jagad besar juga tergantung kepada jagad kecil berkaitan dengan pemeliharaan dan pelestarian.

Sementara sebagai sebuah sistem agama, hal ini termanifestasikan dalam kepercayaan bahwa semua makhluk hidup harus melalui tiga tahap rangkaian siklus kehidupan yaitu dilahirkan, hidup dan mati. Sehingga di dalam masyarakat adat *Islam Wetu Telu* kegiatan-kegiatan ritual berkaitan erat dengan siklus kehidupan tersebut. Setiap tahap selalu diiringi upacara selain itu juga kewajiban manusia yang masih hidup terhadap dunia roh maupun leluhurnya yang telah mati.

Komunitas ini masih eksis sampai sekarang meskipun mengalami berbagai hambatan, baik dari negara maupun dari komunitas Islam mayoritas yang tinggal di Lombok. Konstruksi tentang *Islam Wetu Telu* yang hidup dan berkembang di kalangan agamawan, masyarakat, maupun birokrat di Lombok Barat adalah konstruksi tentang ketidaksempurnaan dan ketertinggalan. Konstruksi tentang masyarakat adat *Islam Wetu Telu* sebagai kelompok yang menyimpang, tidak hanya sekedar wacana, namun kemudian dimaterialkan menjadi tindakan-tindakan konkrit baik sebagai upaya inklusi atau eksklusivitas terhadap masyarakat adat *Islam Wetu Telu Bayan* yang bias kekuasaan.<sup>12</sup> Masyarakat adat sebagai kelompok yang belum sempurna dan tertinggal dalam berbagai bidang perlu dikembangkan, dalam arti perlu untuk diberi pendidikan atau ditingkatkan kualitasnya agar dapat lebih maju. Lokasi tempat tinggal masyarakat yang berada di pedalaman dan cenderung terisolasi dituduh sebagai salah satu faktor yang juga ikut mendukung ketertinggalan dan

<sup>9</sup>*Menganak* berarti beranak, beranak ini adalah salah satu dari sekian jenis siklus kehidupan yang diyakini dalam ajaran *Islam Wetu Telu* yang mengandung makna filosofis dalam kehidupan sehari-hari.

<sup>10</sup>*Mentelok* berarti bertelur atau sistem reproduksi yang terdapat pada binatang jenis unggas. Istilah ini kemudian diserap ke dalam ajaran *Islam Wetu Telu* yang memiliki makna filosofis dalam kehidupan.

<sup>11</sup>*Mentiuk* adalah tumbuh. Dalam ajaran *Islam Wetu Telu* *mentiuk* dimaknai sebagai proses pertumbuhan yang terdapat pada biji-bijian yang diserap sebagai salah satu ajaran yang memiliki makna filosofis.

<sup>12</sup>Erni Budiwanti, *Islam Sasak*, hlm. 38

kemiskinan masyarakat *Wetu Telu* dibanding masyarakat lainnya di Lombok. Pihak-pihak luar percaya bahwa dengan pendidikan yang maju, masyarakat adat *Islam Wetu Telu* juga akan berubah menjadi masyarakat yang lebih modern.

Berangkat dari pandangan di atas, muncullah berbagai upaya purifikasi yang dilakukan oleh Tuan Guru (kaum agamawan) serta modernisasi dan upaya pemanfaatan citra kultural masyarakat *Wetu Telu* untuk tujuan kepentingan turisme oleh negara. Puritanisasi agama, intervensi negara, dan berbagai upaya lain yang dilakukan secara sistematis melahirkan perubahan yang signifikan di kalangan masyarakat adat *Wetu Telu*, meskipun tentu saja kemudian muncul sejumlah gerakan resistensi.

Kegiatan Islamisasi terhadap masyarakat *Wetu Telu* berlangsung hingga saat ini. Hanya saja dulu Islamisasi terhadap masyarakat dilakukan di seluruh pelosok Pulau Lombok, sementara sekarang proses Islamisasi masyarakat tersebut hanya dilakukan di daerah Bayan, karena sisa-sisa dari komunitas ini masih bertahan di sana, itupun sudah mengalami berbagai macam pergeseran akibat dari desakan Islamisasi dan modernisasi yang dibawa oleh kelompok pendatang. Proses Islamisasi yang dilakukan sekarang ini tidak jauh beda dengan Islamisasi yang dilakukan sebelumnya, yang bertujuan untuk mengintensifkan pengamalan ajaran agama Islam yang ideal. Kerjasama antara Tuan Guru, Pemerintah Kabupaten Lombok Barat, Departemen Agama dan berbagai penyandang dana masih dilakukan sampai sekarang ini. Indikator ini bisa dilihat dari pengiriman para kader sebagai agen dan pelaku Islamisasi di kalangan masyarakat *Wetu Telu* untuk mengoreksi adat dan tradisi nenek moyang mereka yang bertentangan dengan ajaran Islam. Banyaknya transmigran dari luar yang masuk dan tinggal di sana dengan membuka hutan juga merupakan faktor penentu yang penting. Kedatangan mereka tidak hanya bertujuan untuk mendapatkan kehidupan yang layak atau menyebarkan ajaran Islam yang sempurna. Akan tetapi kehadiran mereka juga membawa

cara-cara hidup yang lebih baik seperti buang air di dalam WC, melahirkan dengan bantuan bidan dan sebagainya, walau tidak semua penduduk mau mengikutinya.

Di sisi lain, jika kelompok agamawan dan pemerintah melalui Departemen Agama berusaha keras merubah elemen kultural *Wetu Telu*, maka kebijakan politik Pemerintah melalui Departemen Pariwisata dan Kebudayaan menunjukkan arah yang berlainan. Meskipun memiliki tujuan eksploitatif yang tidak jauh berbeda. Departemen Pariwisata dan Kebudayaan menyebut masyarakat *Wetu Telu* sebagai salah satu keunikan budaya masyarakat Lombok, karena sistem budaya dan peninggalan-peninggalan sejarahnya masih dapat diakses sampai sekarang. Karena itu pemerintah berupaya melestarikan dan menjadikannya sebagai salah satu obyek wisata. Misalnya, hal ini dilakukan dalam bentuk arsitektur rumah. Ini bisa dilihat di Desa Sukadana Kecamatan Bayan yang dipromosikan sebagai desa wisata (*tradisional village*). Pemerintah mengupayakan agar bentuk rumah tetap sebagaimana aslinya yang berdinding bambu, berlantai tanah, dan tanpa ventilasi demi tujuan turisme. Tentu saja jika banjir turis terjadi, yang paling mengeruk keuntungan adalah pejabat-pejabat pemerintah, pemilik modal, dan agen-agen pariwisata. Penduduk *Wetu Telu* sendiri hanya dijadikan objek tontonan demi kepentingan turisme. Ritual dan arsitektur adat dipertahankan namun fondasi nilai yang menopangnya digusur habis karena tidak sesuai dengan program pembangunan. Kawasan desa adat didorong agar tidak berubah namun pranata yang menopangnya serta sistem keyakinan masyarakat yang mendasari pemukiman itu dikikis habis.<sup>13</sup>

Dengan demikian, Bayan adalah medan pertarungan berbagai kepentingan di mana penganut *Wetu Telu* adalah pihak yang paling terjepit. Nilai, keyakinan, dan praktek

---

<sup>13</sup>Heru Prasetya,, *Masyarakat Adat Wet Semokan; Di tengah ketegangan ujaran dan ajaran*, dalam Hikmat Budiman (ed), "Hak Minoritas, Dilema Multikulturalisme di Indonesia" (Jakarta: Yayasan Interseksi Foundation, 2005), hlm. 108

kesehariannya tidak bisa ditentukan oleh mereka sendiri tetapi diperebutkan oleh banyak pihak demi kepentingannya masing-masing.<sup>14</sup> Yang menjadi puncak keresahan masyarakat adat berkaitan dengan kebijakan pemerintah adalah masalah tanah adat yang dialihkan menjadi tanah negara dan tanah individual. Dulu tanah yang dikelola adat amat luas dan masyarakat hidup makmur dengan itu, namun pada sekitar tahun 1960-an banyak tanah *Ageman Gontor Pair* yang dialihkan menjadi tanah negara. Pengalihan ini jelas mengakibatkan pemerintah dengan sesuka hati memegang kendali atas tanah-tanah sehingga masyarakat adat kehilangan hak tradisionalnya atas tanah tersebut.

Tanah bagi masyarakat adat *Islam Wetu Telu* Bayan adalah sesuatu yang sangat berharga, karena tanah merupakan simbol-simbol keyakinan mereka, seperti makam-makam leluhur, hutan adat, dan lainnya. Dengan tanah-tanah adat inilah ikatan warga komunitas terbangun. Tanah-tanah adat juga berperan penting dalam menopang sistem kelembagaan adat mereka, dengan demikian sebagai komunitas mereka tidak hanya memiliki keyakinan dan praktek adat yang berbeda namun juga mempunyai ruang tertentu. Masyarakat adat *Islam Wetu Telu* tidak hanya menjadi komunitas yang mempunyai keyakinan dan paraktek-praktek adat yang berbeda namun juga menjadi sebuah komunitas yang terikat dengan ruang yaitu tanah yang ditinggali. Keterikatan dengan tanah ini pula yang mempengaruhi orientasi dan cara hidup masyarakat adat. Karenanya dalam keyakinan dan upacara-upacara adat yang dilakukan tidak pernah lepas dari kerangka ruang. Hampir seluruh praktek kultural masyarakat adat mengacu pada situs dan ruang tertentu. Sehingga intervensi yang kemudian berujung dengan upaya menggeser ruang-ruang adat *Wetu Telu* adalah ancaman bagi kelangsungan

adat dan upaya menggeser otoritas adat yang telah terbangun.

#### D. Islam dalam Bingkai Postmodernisme

Dari diskripsi di atas, *Wetu Telu* adalah gerakan keagamaan yang mencoba menafsirkan kembali ajaran Islam yang bersifat global-universal kedalam konteks kultural dan sosialnya sendiri. Penafsiran ini membawa konsekuensi munculnya ajaran dan ritual yang berbeda dengan *manstream* Islam yang umum dianut oleh masyarakat Lombok.<sup>15</sup> Bingkai kultural dan kebutuhan sosial menjadi konteks penting yang menjadi dasar dijalankannya ajaran Islam sehingga jika dilihat secara sekilas oleh orang luar akan muncul stigma-stigma tertentu yang negatif sifatnya. Masyarakat Islam *Wetu Telu* sendiri menganggap bahwa ajaran mereka sudah sesuai dengan standar keislaman dan lebih dari itu memenuhi kebutuhan lokal mereka. Penolakan mereka atas dominasi Islam *Waktu Lima* merupakan suatu bentuk perlawanan atas kepentingan orang luar yang membahayakan eksistensi mereka sebagai komunitas kultural dan sosial. Gerakan *Wetu Telu* adalah perlawanan pasif terhadap kekuasaan mayoritas yang dalam beberapa aspek tertentu dapat disejajarkan dengan Gerakan Samin di Jawa Tengah atau dengan Gerakan *Mission des Noirs* di Afrika.

Eksklusi terhadap suatu etnis, ataupun dominasi kebudayaan tertentu atas kebudayaan lainnya dengan dalih modernisasi dan purifikasi sesungguhnya terkait erat dengan apa yang disebut *representasi*.<sup>16</sup> Dalam hal ini,

---

<sup>15</sup>John R. Bowen, *Religion in Practice; An Approach to the Anthropology of Religion*, (Boston, Allyn and Bacon, 2002), hlm.5

<sup>16</sup>Representasi adalah upaya bagaimana dunia (budaya) dikonstruksi dan disajikan secara sosial untuk kepentingan tertentu. Sistem pemaknaan ini sudah berjalan dalam jalinan yang demikian rumit, karenanya makna-makna tersebut harus terlebih dahulu didekonstruksi melalui usaha eksplorasi berbagai representasi yang menunjuk pada hubungan-hubungan kekuasaan. Langkah dekonstruktif ini berkaitan dengan pertanyaan-pertanyaan tentang wacana, citra, bahasa, dan makna yang diproduksi secara timpang. Chris Barker, *Cultural Studies; Teori dan Praktek*, (Yogyakarta: Bentang, 2005), hlm. 481

---

<sup>14</sup>Zuhri Humaidi, *Elaborasi Awal tentang Islam dan Multikulturalisme*, Jurnal Madzhabuna Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Vol. III, 2004.

agama tidak melulu berarti seperangkat nilai yang dipatuhi, tetapi harus dilihat sebagai efek hegemoni dan perebutan makna-makna tertentu dalam arena kekuasaan. Representasi adalah sistem dominasi yang berlangsung dengan menampilkan pola keagamaan tertentu ‘maju’, ‘modern’, ‘rasional’ dan ‘murni’, sedangkan kebudayaan lainnya dipersepsikan ‘kolot’, ‘barbar’, ‘anti rasionalitas’, ‘bidah, dan sebagainya. Karena agama berhubungan dengan kekuasaan maka perebutan makna-maknanya dimenangkan oleh pihak-pihak yang kini sedang berada di pusat kekuasaan, baik kekuasaan wacana agama maupun kekuasaan politik. Oleh sebab itu, penting melihat kembali Islam dalam bingkai Postmodernisme untuk membongkar wacana pusat dan pinggiran di atas sehingga tidak ada lagi wacana tentang pusat dan pinggiran. Untuk itu diperlukan upaya dekonstruktif dalam menafsirkan kembali secara tuntas dimensi dasar keislaman.

Sejak diwahyukan empat belas abad lalu, Islam sebagai sebuah korpus ajaran telah bersentuhan dengan berbagai aspek kultural yang berubah dan kontingen. Nilai keabadian Islam sebagai wahyu yang murni *samawi* (langit) kini telah menjelma ke tataran *ardhi* (bumi) yang menggunakan bahasa sebagai basisnya. Sementara itu, bahasa adalah produsen utama budaya; dengan bahasa nilai-nilai budaya diproduksi sedemikian rupa sehingga dapat ditafsirkan oleh para penggunanya. Ketika wahyu diturunkan dengan menggunakan medium Bahasa Arab, sebenarnya sudah bisa ditebak bahwa wahyu pun akan berinteraksi dengan komunitas pembacanya. Dalam interaksi tersebut, sebuah proses komunikasi terjadi, di mana pembaca mencoba menafsirkan teks dengan menggunakan pengalaman sosio-kulturalnya, sementara teks, di sisi lain, juga membentuk pengalaman pembaca.<sup>17</sup> Digunakannya Bahasa Arab dapat dipahami dalam kerangka komunikasi tersebut. Dengan Bahasa Arab, wahyu tidak menjadi a-historis karena dapat langsung dipahami oleh pembacanya waktu itu.

<sup>17</sup>Fawaizul Umam, *Membangun Resistensi, Merawat Tradisi*, (Mataram: LKIM, 2006), hlm 194.

Di titik ini persinggungan antara Islam dan budaya terjadi secara intensif. Norma-norma Islam dari yang paling prinsipil hingga yang bersifat *furu'iyah* (detail) berdialektika dengan kultur lokal yang menghidupi komunitas pembaca dan penafsirnya.<sup>18</sup> Universalitas Islam mau tak mau dihadapkan pada berbagai lokalitas yang membenteng ke seluruh penjuru masyarakat Islam mulai dari Hijaz, tempat wahyu pertama kali diturunkan, hingga ke pelosok dunia lainnya, seperti Indonesia. Ke-universalan pesan wahyu mendapat tafsiran yang beragam sehingga membuat nilai-nilai Islam terikat secara ruang dan waktu dengan lokalitas penafsirnya. Islam yang pada mulanya a-historis karena “melangit” perlahan tapi pasti mulai “membumi” dan berdialog dengan pelbagai anasir sejarah yang dicirikan oleh perubahan, partikularitas, lokalitas, dan historisitas. Sebagai wujudnya, Islam tidak melulu memanifestasi dalam bentuk hukum Islam (fikih), melainkan juga dalam kesenian, kegiatan budaya dan artistik, kaligrafi, musik, dan lain sebagainya.

Hadirnya lokalitas Islam melalui lokus bahasa dan budaya Arab pada dasarnya tidak dimaksudkan untuk menunjukkan supremasi budaya Arab di atas budaya-budaya lain. Sebaliknya, kenyataan ini mengisyaratkan bahwa bahasa dan budaya Arab adalah bentuk partikularitas yang harus dilampaui jika umat Islam ingin tetap menjaga keuniversalan pesan wahyu. Tetapi pada saat yang sama, keuniversalan itu tidak akan berarti bila tidak mengakui partikularitas yang pasti terdapat dalam tiap komunitas muslim di luar Arab. Dengan demikian, untuk menyelamatkan keuniversalan wahyu, umat Islam harus mampu membawa wahyu keluar dari batas-batas partikularitas kearabannya, kemudian mendialogkannya dengan partikularitas budaya-budaya lain di luar Arab. Tanpa mengambil jarak terlebih dulu dengan budaya Arab yang menjadi lokus wahyu, bisa saja akan

<sup>18</sup>Bikhu Parekh, *Rethinking Multikulturalisme: Cultural Diversity and Political Theory*, (London: Macmilland Press, 2000), hlm. 32

terjebak dengan membenarkan supremasi budaya Arab terhadap budaya-budaya lain. Klaim superioritas budaya semacam ini patut diwaspadai karena merupakan bentuk lain dari “imperialisme” dan “kolonisasi” budaya yang tidak sehat.<sup>19</sup>

Menurut Frithjof Schuon, Islam menyebar ke seluruh dunia bagaikan kilat berkat substansinya, dan terhenti dikarenakan bentuknya. Dalam konteks di atas, substansi Islam adalah nilai-nilai universal yang menjadi dasar diturunkannya wahyu, sedangkan bentuk yang menjadi penghambat adalah partikularitas yang melekat pada setiap budaya. Melampaui bentuk untuk meraih universalitas sejati, namun tetap dengan menghargai partikularitas untuk melihat bagaimana universalitas tersebut terejawantah, adalah langkah yang harus dilakukan. Tanpa hal itu, kepentingan Islam akan menemui hambatan-hambatan karena terbelenggu oleh partikularitas suatu budaya. Terlepas dari alasan mengapa budaya Arab yang dipilih, yang pasti kemunculan agama membutuhkan suatu wadah kultural untuk berkembang di muka bumi. Demikian pula, Islam membutuhkan instrumen sejarah yang meliputi bahasa, budaya, dan nilai-nilai lokal agar dapat menyebar dan berkembang sebagaimana diinginkan. Proses menyejarah semacam ini niscaya terjadi setiap kali Islam ditafsirkan. Tak ada teks Islam yang murni dari interaksi pembaca, sebaliknya teks tersebut dipahami dan diterjemahkan menurut lingkungan kultural tempat pembaca hidup.

Persoalannya, apakah yang bisa didefinisikan sebagai universalitas wahyu

---

<sup>19</sup>Perkembangan mutakhir wacana kebudayaan menunjukkan bahwa setiap budaya berpretensi untuk melakukan hegemoni terhadap budaya lain. Oleh sebab itu, muncullah dalil *incommensurability*, yakni dalil bahwa tiap-tiap budaya tidak dapat diperbandingkan satu sama lain, boleh jadi karena keunikannya atau karena kompleksitas dan heterogenitas yang menubuh dalam budaya tersebut. Maka, demi menghormati hak untuk berbeda secara budaya (*the right of cultural diversity*), setiap budaya niscaya mengakui partikularitas dan keterbatasan perangkatnya, termasuk dalam hal ini budaya Arab, tempat pewahyuan terjadi pertama kali. Nugroho, Alois A., *Benturan Peradaban, Multikulturalisme, dan Fungsi Rasio*, Kompas, Jum'at, 4 April 2004.

tersebut. Dalam hal ini pemikiran Abdurrahman Wahid menarik diuraikan. Universalisme Islam adalah prinsip-prinsip dasar yang sangat mengagungkan unsur-unsur utama kemanusiaan, yang dalam ilmu *Ushul Fiqh* (metodologi Islam) dikategorisasikan ke dalam lima hal mendasar (*Kulliyat al-Khamsah*). Lima prinsip dasar itu adalah memelihara agama (*Hifzh al-Din*), memelihara jiwa (*Hifzh al-Nafs*), memelihara akal (*Hifzh al-'Aql*), memelihara keturunan (*Hifzh al-Nasl*) dan memelihara harta (*Hifzh al-Mal*). Lebih lanjut, Wahid menjelaskan kerangka operasionalisasi yang bisa dipakai sebagai ukuran untuk mencairkan ketegangan antara Islam dan budaya lokal yang terjadi selama ini. Kelima prinsip di atas yang menjaga dan mengagungkan martabat kemanusiaan haruslah diutamakan. Jika didapati perkembangan kebudayaan berseberangan dengan ukuran itu, maka harus dihentikan. Sebaliknya jika Islam yang melanggarnya maka juga harus diluruskan sesuai dengan ukuran tersebut. Dengan kata lain Islam mengakomodasi kenyataan dan tradisi sepanjang mendukung kemaslahatan bersama. Maka jelaslah, bahwa apa yang dilakukan Wahid tidak berorientasi pada upaya mewujudkan formalisme yang kaku, melainkan mengarah pada etika masyarakat yang menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan.

Dalam rentang kesejarahan yang panjang, Islam telah menyerap berbagai manifestasi kultural dan wawasan kepercayaan sehingga menghasilkan kehidupan beragama yang eklektik selama berabad-abad, suatu hal yang menunjukkan watak kosmopolit dari ajaran Islam. Universalitas ajarannya ber-singgungan dengan unsur-unsur lokalitas yang membentang di seluruh penjuru dunia Islam, mulai dari Arab, tempat pertama kali ia dibentuk, hingga ke pelosok dunia lainnya seperti Indonesia. Kosmopolitanisme Islam ini membuktikan keterbukaan serta kearifannya dalam mengakomodasi nilai dan kepercayaan lokal, yang kemudian dipersempit oleh sikap dogamatis ummat Islam sendiri. Tidak ada lagi anggapan bahwa Islam Arab merupakan

Islam yang paling benar dan otentik. Islam tidak ditunggalkan dalam satu kategori, tetapi majemuk sejalan dengan proses kontekstualisasi serta hibridisasi yang terus berlanjut. Benar, bahwa Islam muncul dan dibentuk dalam suatu lokus budaya dan sosial masyarakat Arab, akan tetapi tidak berarti bahwa bentuk yang berdimensi lokal-partikular itu menjadi parameter keberislaman di suatu wilayah dan zaman yang sama sekali berbeda. Universalisme ajaran Islam dapat saja diterjemahkan dalam kultur tertentu sehingga menghasilkan Islam dengan warnanya yang khas. Dengan demikian, Islam *Wetu Telu* Islam lokal lainnya di Indonesia bukanlah Islam pinggiran, melainkan Islam dalam bentuk lain yang sama sahnya dengan Islam mayoritas, karena kategori Islam pusat dan pinggiran merupakan proses konstruksi yang tidak perlu.

Hal ini didukung oleh suatu fakta lain yang cukup mengejutkan, bahwa Islam sesungguhnya banyak mewarisi, secara kreatif, tradisi dan kepercayaan Arab pra-Islam. Ibadah haji, mengagungkan Ka'bah, menyucikan bulan Ramadhan, hukuman bagi pelaku zina, pencuri dan peminum khamar, hukum qishas dan diyat, tradisi syura, poligami, perbudakan serta penggunaan jimat, kesemuanya adalah tradisi masyarakat Arab yang telah diadopsi oleh hukum Islam. Ini berarti bahwa Islam yang kini telah hadir dalam bentuk yang mapan dan kokoh selalu merupakan racikan antara wahyu dan tradisi.

Karena itu, upaya untuk membatasi lingkup keuniversalan Islam dengan bersandar pada partikularitas budaya Arab akan menjadi pilihan naif. Klaim bahwa Islam tertentu lebih otentik, lebih "murni" dan "asli", sementara Islam hasil penafsiran budaya-budaya lain lebih rendah kadar keotentikannya, masih dipengaruhi kuat oleh semangat modernisme. Parameternya jelas: semakin budaya tersebut bersesuaian dengan Islam Arab, semakin otentik dan "islami". Sebaliknya, semakin sinkretis dengan kepercayaan dan praktik lokal, semakin tidak "islami" dan tidak ideal budaya tersebut.

Klaim otentisisme Islam tidak memiliki pijakan historis yang kuat. Kebudayaan Arab, betapapun bernilai tinggi karena menjadi tempat pewahyuan Islam, tetaplah relatif dan terbatas, sama relatifnya dengan budaya-budaya lain di muka bumi. Karena itu, lokalitas budaya Arab harus dibaca dalam konteks ketika Islam diturunkan. Setelah tersebar luas ke berbagai wilayah, Islam juga harus dibaca dalam konteks ketika ia ditafsirkan dan dihayati oleh komunitas penerimanya. Dengan demikian, ada dua proses yang terjadi pada Islam: *de-kontekstualisasi* dari tradisi (budaya, nalar, nilai) Arab sekaligus *kontekstualisasi* dengan tradisi lokal (non-Arab). Dekontekstualisasi mendorong Islam keluar dari partikularitasnya yang terbatas dan meraih keuniversalannya, sementara kontekstualisasi membumikan kembali keuniversalan Islam dengan konteks kultural yang partikular. Begitulah seterusnya, Islam selalu ditandai dengan ketegangan yang sehat antara universalitas dan partikularitas. Memenangkan universalitas hanya akan membuat Islam tercerabut dan terasing dari penghayatan masyarakat penafsirnya; begitu pun sebaliknya, menonjolkan partikularitas akan membuat Islam tidak berkembang dengan leluasa karena terbatasnya perangkat yang ada. Hubungan antara universalitas dan partikularitas tidak bersifat hitam-putih di mana yang satu meniadakan yang lain, melainkan hubungan resiprokal (timbal-balik) yang terus-menerus berada dalam pergulatan dan ketegangan. Hasil akhir dari proses timbal-balik semacam ini tidak pernah berakhir dalam satu bentuk atau model penafsiran atau budaya, tetapi mengalami transformasi dari satu bentuk ke bentuk lain yang lebih majemuk.

## E. Simpulan dan Rekomendasi

Jadi bisa disimpulkan, melihat relasi Islam dan lokalitas dengan perspektif Post-modernisme penting dilakukan. Studi akademik yang dilakukan selama ini kebanyakan masih dipengaruhi oleh perspektif Modernisme yang melihatnya secara hitam putih dengan mengunggulkan satu kebudayaan atas kebudayaan

lainnya. Perspektif Postmodernisme mengandaikan adanya pluralitas kebenaran Islam yang tidak dimonopoli oleh kebudayaan tertentu tetapi menyebar ke wilayah-wilayah di mana Islam tumbuh dan berkembang. Islam sebagai sebuah ajaran tidak dapat lepas dari dimensi ruang-waktu yang melokal dalam suatu tempat. Ketika bersentuhan dengan aspek kultural yang terkait, Islam mendapat tafsiran baru melalui berbagai instrumen budaya, nilai, norma, dan konvensi yang berbeda dari kebudayaan tempat asal-mula Islam diwahyukan (Arab). Dengan demikian, ajaran normatif Islam tidak pernah keluar dari penafsiran dan aktivitas hermeneutik yang dilakukan oleh masyarakat penerimanya. Ia terikat pada asumsi-asumsi, pengalaman, serta kondisi yang melingkupi komunitas penafsirnya.

#### DAFTAR PUSTAKA

- Abdusyakur, *Islam dan Kebudayaan Sasak; Akulturasi nilai-nilai Islam ke dalam Kebudayaan Sasak*, Disertasi Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2001.
- Athar, Zaki Yamani, *Kearifan Lokal dalam Ajaran Islam Wetu Telu di Lombok*, Jurnal Ulumuna, Vol. IX, 2005.
- Azra, Azyumardi, *Reposisi Hubungan Agama dan Negara, Merajut Kerukunan Antar Umat*, Jakarta: Penerbit Kompas, 2002.
- , *Pergolakan Politik Islam*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Bahri, Saiful, *Perubahan Tanah Adat Menjadi Tanah Negara: Studi atas tanah Ageman Gontor Paer di Desa Senaru Kecamatan Bayan*, Tesis Yogyakarta: Program Pasca UGM, 2008.
- Ball, J Van, *Pesta Alip*, Jakarta: Bhatara, 1976.
- Barker, Chris, *Cultural Studies; Teori dan Praktek*, Yogyakarta: Bentang, 2005.
- Bartolomew, Jhon Ryan, Alif Lam Mim, *Kearifan Masyarakat Sasak*, Terj. Imron Rosyidi, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001.
- Bowen, John R. *Religion in Practice; An Approach to the Anthropology of Religion*, Boston, Allyn and Bacon, 2002.
- Budiwanti, Erni, *Islam Sasak, Wetu Telu Versus Wetu Lima*, Yogyakarta: LKIS, 2000.
- Geertz, Clifford, *Abangan, Santri, Priyayi dalam masyarakat Jawa*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1981.
- Giddens, Anthony, *Kapitalisme dan Teori Sosial Modern*, Jakarta: UI Press, 1986.
- Hamdi, Ahmad Zainul, *Islam Lokal; Ruang Perjumpaan Universalitas dan Lokalitas*, Jurnal Ulumuna, Vol. X, 2005.
- Humaidi, Zuhri, *Elaborasi Awal tentang Islam dan Multikulturalisme*, Jurnal Madzhabuna UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Vol. III, 2004.
- Karim, Mohammad Rusli, *Seluk Beluk Perubahan Sosial*, Surabaya: Penerbit Usaha Nasional, 1995.
- Mirsel, Robert, *Teori Pergerakan Sosial; Kilasan Sejarah dan Catatan Bibliografis*, Yogyakarta: Resist Book, 2004.
- Nugroho, Alois A., *Benturan Peradaban, Multikulturalisme, dan Fungsi Rasio*, Kompas, Jum'at, 4 April 2004.
- Parekh, Bikhu *Rethinking Multikulturalisme: Cultural Diversity and Political Theory*, London: Macmilland Press, 2000.
- Prasetya, Heru, *Masyarakat Adat Wet Semokan; Di tengah ketegangan ujaran dan ajaran*, dalam Hikmat Budiman (ed), "Hak Minoritas, Dilema Multikulturalisme di Indonesia", Jakarta: Yayasan Interseksi Foundation, 2005.
- Salam, Solihin, *Lombok Pulau Perawan; Sejarah dan Masa depannya*, Mataram: Kuning Mas, 1992.

Soemardjan, Selo, *Setangkai Bunga Sosiologi*, Jakarta: UII Press, 1974.

Short, James F., "Subculture" dalam Adam Kuper and Jessica Kuper (eds.), *The Social Science Encyclopaedia*, The Macmillan Company and Free Press, New York, 1972.

Turner, Bryan, *Teori-Teori Modernitas dan Postmodernitas*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

Umam, Fawaizul, *Membangun Resistensi, Merawat Tradisi*, Mataram: LKIM, 2006.