

# KONTESTASI KONSEPSI RELIGIUS DAN RITUALITAS ISLAM PRIBUMI VERSUS ISLAM SALAFI DI SASAK LOMBOK

Mohamad Iwan Fitriani  
Institut Agama Islam Negeri Mataram, Indonesia  
E-mail: iwanfitriani@gmail.com

**Abstract:** This article focuses on the contestation of local Islam and salafy at Narmada, West Lombok. This tension is inevitable thing, since they have different way of understanding and realizing Islamic teaching. Local Islam wants the locality and universality co-present to actualize ideal Islamic teaching, on the contrary, salafy wants to purify Islamic teaching from any kind of local traditions. Here, Local Islam of Sasak Narmada refers to Islam which has long interaction with several indigenous belief of Sasaknese manifested in Wetu Telu and Wetu Lime and salafy refers to several (not all) salafy's followers who interact with local Muslims. This difference brings into contestation when salafy popularize bid'ah, syncretic or syirk for local Muslims adherent in one hand and local Muslims want to save Islamic teaching from salafy in another hand. The contestation is classified into religious conceptions and ritual. Many Wetu Lime's followers enjoy their religious conceptions and rituals without leaving several Wetu Telu traditions and without being afraid of falling into polytheism for a main reason that what they do is one means of manifesting Islamic universal values in local traditions and having no intention to be polytheist. This study shows that looking for the meaning behind the conception or observed ritual is an essential thing in diverse internal religious belief to spread peace in which theology needs to be accompanied by other perspective.

**Keywords:** Pribumi Islam; Islamic Salafism; Religious conception; Ritual; Wetu Telu-Wetu Lime.

## Pendahuluan

Gerakan kaum Salafī dengan misi purifikasi ajaran Islam dan kembali ke al-Qur'ān dan Ḥadīth seringkali dikontestasikan dengan Islam pribumi atau Islam lokal yang telah lama tumbuh dan

berkembang di seluruh Indonesia, tidak terkecuali di bumi Sasak Lombok. Pertemuan antara kelompok yang disebut pertama dengan ajaran Islam yang telah berakulturasi dengan budaya lokal tidak jarang menimbulkan kontestasi antar-pemikiran.

Sejatinya, masyarakat Islam Sasak (sebutan bagi suku asli Lombok) adalah masyarakat yang toleran terhadap pluralitas pemikiran lokal maupun eksternal. Hanya saja, sikap tekstual dan rigid kaum Salafi dalam memahami ajaran Islam dengan istilah *takefîr* (mengafirkan) bagi yang berbeda dengannya membuat penganut Islam pribumi merasa tidak nyaman. Tidak jarang inilah yang membuat konflik antara Islam Salafi dan Islam pribumi di Sasak, Lombok. Bagi kaum Salafi, agama bukanlah agama yang memungkinkan diri berdialog dengan budaya lokal, karena itu bagaimanapun ia justru harus merubah budaya setempat di manapun ia berada. *Al-rujû' ilâ al-Qur'ân wa al-Hadîth* adalah salah satu arus pemikiran utama yang diusung oleh kelompok Islam Salafi. Sementara itu, bagi komunitas Muslim pribumi, agama memang bukan budaya, tetapi pemikiran keagamaan tidak bisa dilepaskan dari proses interaksi dengan budaya setempat. Antara budaya dan agama justru akan saling berhubungan. Selama tidak bertentangan dengan esensi dan substansi ajaran Islam, maka Islam pun menjadi agama yang universal dan fleksibel yang dalam satu waktu dipengaruhi oleh budaya dan di saat lain mempengaruhi budaya itu sendiri. Di sinilah terjadi dialog antara agama dan budaya tanpa mengurangi substansi ajaran agama tersebut.

Ada beberapa hal yang seringkali menjadi ajang kontestasi antara kaum Salafi dan Islam pribumi, di antaranya adalah konsepsi religius dan ritualitas masyarakat Sasak. Sebagai sebuah agama yang berinteraksi cukup lama dengan budaya lokal, Islam Sasak (pribumi) telah memiliki berbagai konsepsi yang memanasifestasikan kebutuhannya dalam konsepsi religius dan ritualnya. Lebih spesifik lagi, yang menjadi benturan di antaranya adalah beberapa model praktik religiositasnya seperti ziarah kubur, peringatan *mawlid* Nabi Muhammad, zikir, *rawḥab*, pembacaan *tablîl*, dan lainnya.

Kertas kerja ini mengkaji kontestasi antar-konsepsi religius dan ritual kelompok Islam Salafi dan masyarakat Islam pribumi di Sasak dengan pendekatan teoantropologi. Bagi penulis, agama adalah sesuatu yang jelas terkait dengan tradisi. Sebab itu, teologi pun harus dikaitkan dengan budaya atau tradisi. Wilfred Cantwell Smith—sebagaimana dikutip M. Amin Abdullah—menyatakan bahwa *theology*

*is part of tradition, is part of this world.*<sup>1</sup> Sesuatu yang menarik lagi dalam teo-antropologi adalah pendekatan interpretif (*interpretive approach*) dalam studi agama. Pendekatan ini banyak digunakan oleh para antropolog untuk memahami realitas agama di tengah masyarakat yang bukan hanya sekira simbol atau ritual yang teramati (*observed symbols and ritual*), tetapi juga makna di balik simbol atau ritual yang ada dalam keberagamaan seseorang. Hal ini amat penting untuk diketengahkan dalam studi agama untuk menimalisir berkembangnya *truth claim* sepihak oleh aliran paham keagamaan tertentu serta menyematkan aneka *stereotype* bagi yang berbeda paham keagamaan lainnya.

*Interpretive approach* sendiri merupakan pendekatan yang digunakan oleh Clifford Geertz dalam antropologi yang mengkaji agama dalam sudut pandang pelaku (*insider*) dan berupaya mencari makna di balik perilaku tersebut, di mana lawannya adalah *explanatory approach* yang mengkaji agama dari sudut pandang *observer* dan dari sudut pandang *outsider*. Dalam hal ini, Segal menyatakan bahwa: *interpreters view religion from the standpoint of participants, or insiders. They are therefore primarily concerned with the meaning of religion. Explainers view religion from the standpoint of observers, or outsiders.*<sup>2</sup>

Digunakannya *anthropology of religion* di sini didasari oleh pandangan bahwa antara agama di satu sisi dan budaya di sisi lain bersifat interaktif dan membentuk hubungan yang dialektik-konstruktif. Dalam konteks ini, menarik apa yang ditegaskan oleh M. Amin Abdullah dalam kata pengantar buku Richard C. Martin yang berjudul *Approaches to Islam in Religious Studies* sebagai berikut:

“Data-data keagamaan yang bersifat normatif-teologis ini pada saat yang sama mempunyai muatan historis, sosial budaya, dan politik. Dalam bentuknya yang historis dan empiris, agama selalu menjadi bagian dari *setting* sosio-historis dan sosial dari komunitasnya, namun pada saat yang sama secara fenomenologis, ia mempunyai pola umum (*general pattern*) yang dapat dipahami secara intuitif dan intelektual sekaligus oleh umat manusia di manapun dia berada”.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. 5, 2015), 13.

<sup>2</sup> Robert A. Segal, “Clifford Geertz’s Interpretive Approach to Religion” dalam Stephen D. Glazier dan Charles A. Flowerday (eds.) *Anthropology of Religion Theoretical and Methodological Essays* (London: Wetspot Connecticut Praeger, 2003), 17.

<sup>3</sup> M. Amin Abdullah, “Kata Pengantar” dalam Richard C. Martin, *Approaches to Islam in Religious Studies*, terj. Zakiyuddin Baidhawiy (Surakarta: Muhammadiyah University Press, Cet. 2, 2002), iii.

Kajian ini sebenarnya bukanlah sesuatu yang baru, karena persoalan dialektika salafi dan pribumi telah banyak dilakukan sebelumnya. Namun, perbedaan kajian sebelumnya dengan kajian ini adalah terletak pada upaya mendeskripsikan serta menganalisis kontestasi salafi dan pribumi dalam konsepsi religius dan ritualitas.

### **Islam Pribumi versus Islam Salafi**

Istilah pribumi dalam Islam sering diidentikkan dengan upaya untuk membumikan Islam (*indigenisasi*). Istilah Islam pribumi ini sering dikonfrontasikan dengan Islam autentik, Islam puritan atau Islam Salafi. Islam Salafi sendiri memiliki kaitan erat dengan gerakan Wahabi di Saudi Arabia; sebuah gerakan yang dinisbahkan kepada Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhâb, walaupun sebenarnya mereka menyebut diri dengan al-Muwahḥidûn. Salafi juga dikaitkan dengan mazhab Imam Aḥmad b. Ḥanbal.<sup>4</sup> Selain wacana kembali kepada al-Qur’ân dan al-Ḥadîth, kaum Salafi juga mengajak untuk mengikuti tradisi ulama salaf serta perilaku para Sahabat, Ṭâbi‘în dan Ṭâbi‘ al-ṭâbi‘în. Sebenarnya, semangat yang diinginkan oleh kaum Salafi ini patut diapresiasi karena mereka ingin memajukan Islam dan menyelamatkan Islam dari dekadensi moral, akan tetap menjadi kurang menarik ketika kaum Salafi ini tidak memberikan ruang bagi lokalitas dalam merajut universalitas ajaran Islam.

Aliran Salafi dimaksud kemudian berhadapan dengan Islam pribumi yang dipengaruhi dengan kuat oleh budaya lokal di satu sisi serta *mainstream* pemikiran para tuan guru yang telah tersosialisasikan kepada umatnya di sisi lain. *Mainstream* Islam yang didakwahkan oleh para tuan guru di Lombok biasanya berasal dari organisasi keagamaan yang memiliki pengikut mayoritas di Pulau Lombok, Nahdlatul Wathan (NW) dan Nahdlatul Ulama (NU). Mayoritas tuan guru, baik dari kalangan NW maupun NU (bahkan mayoritas), mengusung doktrin ortodoksi teologi Ash‘ariyah, fiqh Shâfi‘iyah, dan tasawuf al-Ghazâlî yang kesemuanya berciri khas moderat. Hal ini berbeda dari doktrin yang dianut oleh kaum Salafi yang—apabila dirunut ke belakang—eksistensinya tidak bisa dilepaskan dari pengaruh Imam Ibn Ḥanbal serta Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhâb yang dikenal sebagai tokoh-tokoh konservatif dan sampai pada batas tertentu sangat *rigid* serta ekstrem dalam memahami dan mengaplikasikan ajaran Islam.

---

<sup>4</sup> Lebih lanjut lihat Abdul Hamid, *Pemikiran Modern dalam Islam* (Bandung: Pustaka Setia, 2010), 101.

Kondisi umat Islam Sasak tersebut membuat kaum Salafi memiliki ruang untuk melabelkan predikat syirik, *bid'ah*, dan kafir kepada komunitas Muslim Sasak. Sementara diketahui bahwa ajaran Islam yang dipraktikkan oleh Muslim Sasak adalah ajaran yang disamping ditopang kuat oleh dialektika Islam universal dengan lokal juga ditopang oleh tradisi keberagamaan yang kuat (fanatisme keberagamaan)<sup>5</sup> yang didasari oleh kebenaran otoritatif<sup>6</sup> yang mereka peroleh dari tuan guru.

Di Indonesia, gagasan mengenai Islam pribumi pernah dilontarkan oleh Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dengan semangat agar Islam dan ajaran-ajarannya tidak teralienasi dari penganutnya. Gus Dur—sebagaimana dikutip Abdul Hamid—menyebutkan perumpamaan menarik antara dialektika Islam dan sejarah ini yaitu:

“Pribumisasi Islam adalah bagian dari sejarah Islam baik di negeri asalnya maupun di negeri lain, termasuk Indonesia. Kedua sejarah ini membentuk sungai besar yang terus mengalir dan kemudian dimasuki lagi oleh kali cabangannya sehingga sungai itu semakin membesar. Bergabungnya kali baru berarti masuknya air baru yang mengubah warna air yang telah ada, bahkan pada tahap berikutnya, aliran sungai ini mungkin terkena limbah industri yang sangat kotor. Namun, tetap merupakan sungai dari air yang lama. Maksud dari perumpamaan ini adalah bahwa proses pergulatan dengan kenyataan sejarah tidaklah mengubah Islam, tetapi hanya mengubah manifestasi dari kehidupan agama Islam”.<sup>7</sup>

Islam tidak akan pernah lahir dalam ruang hampa, tetapi memiliki konteks tersendiri. Tidak mengherankan bila Gus Dur mengafirmasi realitas yang ada demi terwujudnya universalisasi ajaran Islam dengan istilah Islam Pribumi.

## Potret Islam Pribumi di Sasak Lombok

### a. *Wetu Telu versus Wetu Lime*

Menurut berbagai sumber, Islam hadir di Sasak di penghujung abad 16. Hal itu disebabkan oleh kondisi Nusantara (Indonesia) di

<sup>5</sup> Fanatisme keberagamaan ini terwujud karena, misalnya, Muslim Sasak “bisa jadi” adalah Muslim yang dianggap kurang taat beribadah. Tetapi bila ukuran ibadahnya diganggu gugat oleh pihak lain maka emosi keberagamaannya seperti bensin yang tersulut korek api; menyalalu bakar.

<sup>6</sup> Kebenaran *otoritatif* yang dimaksud di sini adalah kebenaran yang didasarkan pada sosok yang dianggap memiliki legitimasi keilmuan yang selanjutnya menjadi *marja'* dalam pikiran dan perilaku keberagamaan.

<sup>7</sup> Hamid, *Pemikiran Modern dalam Islam*, 321.

sekitar abad tersebut yaitu runtuhnya kerajaan Majapahit dan berdirinya kerajaan Islam di Jawa. Namun, interaksi Lombok bukan hanya dengan pulau Jawa tetapi juga Sumatera. Salah satu rujukan tentang masuknya Islam ke Lombok ini adalah tulisan dari Geoferry E. Morrison yang berjudul *Sasak and Javanese Literature of Lombok*.

Secara historis-kronologis, ada dua versi tentang kedatangan Islam di Sasak yaitu teori yang dikaitkan dengan Islam di Jawa khususnya Walisongo di satu sisi dan Islam yang berasal dari Sumatera di sisi lain. Bila dilihat dari dari Sumatera (khususnya Minangkabau), Islam tidak langsung datang ke Lombok, tetapi melalui proses Islamisasi di Goa, Makassar. Setelah tokoh-tokoh di Makassar seperti Dato' Ri Bandang, Dato' Ri Fatimang dan Dato' Ri Tiro pada tahun 1600 M memeluk agama Islam, orang-orang inilah yang selanjutnya menyebarkan ajaran Islam ke Bima, dari Bima ke Sumbawa (*Samawa*) baru kemudian ke Pulau Lombok. Menurut Jamaludin, Islam yang datang dari Timur dan Barat ke Lombok adalah sama. Karena sebelum sampai ke Lombok, Datuk Ri Bandang merupakan salah satu santri/murid Sunan Giri yang selanjutnya datang ke Lombok di mana dia terlebih dahulu mengislamkan Makassar, Sulawesi, Bima dan Sumbawa.<sup>8</sup>

Adapun bila dilihat kedatangan Islam dari Jawa, maka dikenal beberapa tokoh di antaranya adalah:

*Pertama*, Sunan Giri yang mengutus Sunan Prapen untuk menyebarkan Islam di Lombok melalui pelabuhan Carik (Anyar Lombok Barat) yang saat ini (2015) bukan lagi Lombok Barat tetapi Lombok Utara. Ajaran yang dibawanya di samping bernuansa sufistik (esoterik) juga shari'ah (eksoterik). Pandangan ini juga diperkuat oleh Geoferry E. Morrison yang menyatakan bahwa Islam datang ke Lombok dibawa oleh Sunan Prapen yang merupakan anak dari Sunan Giri yang berasal dari Gresik dekat Surabaya. Setelah di Lombok, Sunan Prapen melanjutkan misinya ke Bima dan Sumbawa dan kembali lagi ke Lombok.<sup>9</sup> Mengutip H.J. De Graaf, Morrison menyatakan bahwa apa yang dilakukan oleh Sunan Prapen memiliki keterkaitan dengan misi dari Sultan Trenggana dari Demak (1521-1550). Hal ini juga dinyatakan oleh Yusuf Tantowi bahwa berdasarkan mitologi lokal yang dicatat dalam berbagai *babad* atau sejarah yang

---

<sup>8</sup> Jamaludin, *Sejarah Sosial Islam di Lombok Tahun 1740-1935: Studi Kasus terhadap Tuan Guru* (Jakarta: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI, 2011), 59.

<sup>9</sup> Geoferry E. Morrison, *Sasak and Javanese Literature of Sasak* (Netherlands: KILTV Press, 1999), 4.

ditulis di pohon palma, bahwa Sunan Giri dikatakan sebagai yang bertanggung jawab menyebarkan Islam di seluruh Nusantara termasuk memperkenalkan Islam di Lombok tahun 1545. Dikisahkan, misi kedatangan Sunan Giri baru berhasil pada kedatangannya yang kedua. Mengacu dari sana, Islam masuk ke Lombok sekitar abad 16 M atau 17 M. Ini diperkuat dengan runtuhnya kerajaan Majapahit pada abad 17 M dan kemudian digantikan dengan kekuasaan kerajaan-kerajaan kecil Muslim yang mengikat perdagangan hingga ke pesisir utara Lombok.<sup>10</sup>

Pun pernyataan di atas diperkuat juga oleh Jamaludin bahwa salah satu sumber tertulis paling tua yang menjelaskan proses Islamisasi di Lombok adalah *babad* Lombok. Dalam naskah tersebut dikatakan bahwa dari Pulau Jawa agama Islam berkembang ke Kalimantan, Sulawesi, Maluku dan Nusa Tenggara. Penyebarannya dilakukan oleh beberapa ulama yang di antaranya adalah Sunan Prapen atas perintah Sunan Giri.<sup>11</sup>

*Kedua*, Islam disebarkan oleh Pangeran Sangepati. Terdapat beragam versi mengenai siapa Pangeran Sangepati ini. Ada versi yang mengatakan bahwa dia berasal dari Kudus—dengan ajaran yang berbau mistik dan sinkretik Hindu-Budhha—dan langsung datang ke Bayan. Ada juga pendapat lain yang menyatakan bahwa dia berasal dari pulau Bali di mana ia adalah seorang Pedanda. Ada yang mengatakan bahwa ia berasal dari Jawa dan merupakan salah satu murid Walisongo. Di sisi lain ada juga yang mengatakan bahwa dia adalah putra asli Selaparang<sup>12</sup> dan dia dianggap Wali Allah.<sup>13</sup> Berkaitan dengan hal ini, Morrison mengatakan: *He brought mystic type of Islam from Java, and is reckoned by the Sasak as the founder of the waktu telu.*<sup>14</sup>

Oleh karena itu, dalam kajian Islam di Lombok dikenal istilah *Wetu Telu* dan *Wetu Lime*; istilah yang dapat disebut Islam pribumi di satu sisi dan tidak sedikit yang menyebutnya sebagai *sinkretisme*.<sup>15</sup> Tidak disebutkan secara pasti siapa yang pertama kali menggunakan

<sup>10</sup> Yusuf Tantowi, “Mengurai Konflik Sunnah dan *Bidah* di Bumi Seribu Masjid” dalam Alamsyah M. Dja’far, *Agama dan Pergeseran Representasi: Konflik dan Rekonsiliasi di Indonesia* (Jakarta: The Wahid Institute, 2009), 16.

<sup>11</sup> Jamaludin, *Sejarah Sosial Islam*, 32.

<sup>12</sup> Selaparang adalah nama lain dari Lombok.

<sup>13</sup> Jamaluddin, *Sejarah Sosial Islam*, 50.

<sup>14</sup> Morrison, *Sasak and Javanese Literature*, 4.

<sup>15</sup> Indri Darmawan dan Muhajirin Ramzi, *Risalah Perjuangan Guru Wen* (Yogyakarta: Arruz Media, 2013), 17.

istilah ini. Dalam lacakan historis ditemukan bahwa Pangeran Sangepati (yang disebutkan di atas) diceritakan memiliki dua anak yaitu Nurcahya (mengajarkan *Islam Wetu Lime*) dan Nursada (mengajarkan *Islam Wetu Telu*). Di antara rujukan utama dalam kajian *Islam Wetu Telu* dan *Wetu Lime* di Lombok adalah penelitian Erni Budiwanti (2000). Menurut Budiwanti—dalam M. Harfin Zuhdi—disebutkan bahwa di kalangan masyarakat Sasak Lombok terdapat tiga kelompok keagamaan yaitu *Sasak Boda*, *Waktu Lima*, dan *Wetu Telu*.<sup>16</sup> *Sasak Boda* disebut sebagai agama asli masyarakat Lombok. Kendati dari penyebutannya mirip dengan kata Budhha, mereka bukanlah penganut Budhha. Hal itu karena mereka tidak mengakui Sidharta Gautama sebagai figur utama pemujaannya maupun terhadap ajaran pencerahannya.<sup>17</sup> Namun, menurut Jamaluddin, *Boda* bukan agama asli orang Sasak sebagaimana yang banyak dipahami oleh peneliti selama ini. Menurut Jamaludin, *Boda* adalah agama Budhha yang terdistorsi, lebih-lebih pada perkembangan kemudian orang *Boda* justru lebih memilih menjadi pengikut Budhha daripada memeluk agama Islam.<sup>18</sup>

Selanjutnya adalah *Islam Wetu Telu*; Islam yang sering diidentikkan dan sarat dengan ajaran animisme. Tidak mengherankan apabila terdapat banyak asumsi yang mengatakan bahwa *Islam Wetu Telu* adalah Islam yang kental dengan nilai dan budaya Hindu maupun Budhha. Hal ini karena secara historis telah terjadi interaksi sosiologis bahkan religius (keyakinan atau kepercayaan) yang begitu lama antara Lombok dan Bali di masa silam. Bahkan di sebuah desa di Kecamatan Narmada yang bernama Desa Golong, agama Hindu tidak disebut Hindu tetapi *agama Bali*, sedangkan orang Hindu yang masuk Islam disebut *beselam*.

Secara historis, genealogi *Islam Wetu Telu* memiliki macam ragam persepsi, namun dalam studi ini tidak akan disebutkan semuanya melainkan hanya sebagiannya saja dan tidak akan banyak dikupas mengenai kontroversi seputar kelompok yang menerima atau menolaknya. Biasanya, *Wetu Telu* dikonfrontasikan dengan *Wetu Lime*.

---

<sup>16</sup> Muhammad Harfin Zuhdi, “Islam Wetu Telu di Bayan Lombok: Dialektika Islam Normatif dan Islam Kultural”, *Religia: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman*, Vol. 12, No. 1 (2009), 1-21. Lihat Pula Muhammad Noor, et.al., *Visi Kebangsaan Religius TGKHM Zainuddin Abdul Madjid 1904-1997* (Jakarta: Pondok Pesantren NW Jakarta, 2014), 87.

<sup>17</sup> Erni Budiwanti, *Islam Sasak: Wetu Telu versus Waktu Lima* (Yogyakarta: LKiS, 2000), 76.

<sup>18</sup> Jamaludin, *Sejarah Sosial Islam*, 46.

Wacana menyatakan bahwa asal usul *Wetu Telu* adalah watak Islam yang dibawa oleh para penyebar agama dari Jawa yang memang sebelumnya sudah mengandung unsur mistik dan sinkretik. Kondisi ini berlangsung secara turun temurun yang pada gilirannya mengristal menjadi adat istiadat yang mapan.<sup>19</sup> Selanjutnya, merujuk pada Budiwanti, Baharudin menyatakan bahwa asal usul *Wetu Telu* juga disebabkan oleh pendeknya waktu para penyebar Islam dari Jawa melaksanakan dakwah mereka serta tingginya toleransi mereka terhadap paham animisme dan antropomorfisme masyarakat Sasak dan pendapat yang mengatakan bahwa asal usul *Wetu Telu* adalah dua putra Pangeran Sangepati yaitu Nurcahya dan Nursada.<sup>20</sup>

Selanjutnya ada beberapa pandangan tentang arti kata *wetu* dalam istilah *Wetu Telu* dan *Wetu Lime*. Ada yang mengartikannya dengan waktu, ada yang mengartikannya dengan *metu* (keluar), dan ada pula yang mengartikannya dengan *awak tau* (badan/orang mengetahui). Sedangkan kata *telu* biasanya tetap diartikan tiga tetapi dengan interpretasi yang beragam.<sup>21</sup>

Di sini akan dipaparkan dua pandangan saja sebagaimana yang telah dijelaskan oleh Erni Budiwati, yaitu pandangan yang menyatakan bahwa *Wetu Telu* berarti tiga sistem reproduksi dengan asumsi bahwa *wetu* berasal dari kata *metu* yang berarti “muncul” atau “datang dari”, sedangkan *telu* berarti “tiga”. Secara simbolis hal ini mengukapkan bahwa semua makhluk hidup muncul melalui tiga macam sistem reproduksi, yaitu: *pertama*, melahirkan (*menganak*) seperti manusia dan mamalia lainnya; *kedua*, bertelur (*menteluk*) seperti burung-burungan, dan *ketiga*, berkembang subur dari benih atau buah (*mentiuk*) seperti biji-bijian, sayur-sayuran, buah-buahan, pepohonan, dan berbagai jenis tumbuhan lainnya. Tetapi fokus kepercayaan *Wetu Telu* tidak terbatas hanya kepada sistem reproduksi saja melainkan juga menunjuk pada kemahakuasaan Tuhan yang memungkinkan makhluk untuk hidup dan mengembangbiakkan diri mereka melalui salah satu dari mekanisme reproduksi tersebut di atas.<sup>22</sup>

Adapun Indri lebih tertarik dengan istilah *wak-tu telu* daripada *Wetu Telu*. Karena *wak-tu telu* berasal dari kata *awak tau telu*. Kata *awak tau telu* secara bahasa terdiri dari tiga suku kata yaitu *awak* yang artinya

<sup>19</sup> Baharuddin, *Nabdatul Wathan dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Genta Press, 2007), 77.

<sup>20</sup> Ibid., 79.

<sup>21</sup> Darmawan dan Ramzi, *Risalah Perjuangan*, 20.

<sup>22</sup> Budiwanti, *Islam Sasak*, 78.

badan atau diri; *tau* artinya orang atau manusia misalnya di Lombok Utara orang menyatakan *Tau Bali* dan *Tau Jawa* untuk menyebut orang Bali dan orang Jawa, dan; *telu* artinya tiga. Ketiga kata tersebut lalu diucapkan *waktu telu* yang artinya dalam diri tiap orang ada tiga substansi, yaitu: substansi roh yang kita terima dari Allah, substansi fisik atau badan yang kita dapati dari ayah, dan substansi rasa yang kita dapati dari ibu.<sup>23</sup> Dalam pandangan *Islam Wetu Telu*, kepada tiga inilah kewajiban berbakti dilakukan (yaitu bakti kepada Tuhan, ayah dan ibu). Adapun *Wetu Lime* dianggap sebagai pelaksana ajaran Islam secara penuh (lima shari'ah) yang sering dikonfrontasikan dengan *Islam Wetu Telu*.

Berdasarkan gambaran di atas, dipahami bahwa secara historis *Wetu Telu* lebih dulu ada di bumi Lombok lalu diikuti oleh *Wetu Lime*. Kehadiran *Wetu Lime* dapat pula dilihat sebagai respons terhadap pelbagai konsepsi dan ritual *Wetu Telu* yang dipandang oleh *Wetu Lime* belum sempurna dan perlu disempurnakan. Dari sana dipahami bahwa jika *Wetu Telu* lebih banyak dipengaruhi oleh budaya lokal sasak, maka *Wetu Lime* banyak dipengaruhi oleh tokoh-tokoh agama yang memiliki interaksi dan dialektika intelektual baik dengan ulama Jawa.

#### **b. Analisis Makna *Wetu Telu* versus *Wetu Lime***

Tidak selalu nama sesuai dengan yang dinamakan (*al-ism yakhtalif bi al-musammâ* atau *a name is different with a named*).<sup>24</sup> Karena itulah, *Wetu Telu* dan *Wetu Lime* terkadang memiliki makna yang berbeda dari pandangan pengkaji dan penganut Islam itu sendiri (*outsider and insider*). Mencari makna di balik apa yang tampak adalah bagian inti dari pendekatan interpretif (*interpretive*) yang berupaya menginterpretasi makna di balik sebuah peristiwa atau yang tampak. Berdasarkan paradigma interpretif dapat diketahui bahwa:

*Pertama*, jika *Islam Wetu Telu* dikonfrontasikan dengan *Wetu Lime* maka maknanya adalah masyarakat Sasak yang pada awalnya memiliki konsep kosmologi tersendiri tidak berubah secara drastis ketika

---

<sup>23</sup> Darmawan dan Ramzi, *Risalah Perjuangan*, 20.

<sup>24</sup> Istilah ini diinspirasi oleh Kamarudin Hidayat dan Wahyuni Nafis yang menyatakan bahwa harus dibedakan antara nama dan yang diberi nama. Kamaruddin Hidayat dan Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan Perspektif Filsafat Perennial* (Jakarta: Paramadina, 1995), 31-32.

datang *Islam Wetu Lime*. Karena bagi mereka *Wetu Telu* adalah bentuk keberagaman yang tidak akan pernah beranjak ke *Wetu Lime*.<sup>25</sup>

*Kedua*, jika *Islam Wetu Telu* adalah siklus kehidupan (lahir, hidup, dan mati) ataupun sistem reproduksi yang semuanya berawal dari *nganak* (untuk manusia dan mamalia), *neluk* (bagi yang bertelur), dan *tiuk* (bagi tumbuh-tumbuhan), maka ini merupakan filosofi universal dari realitas kehidupan yang dihayati oleh masyarakat Sasak sedari awal dengan logika kesederhanaanya yang selalu logis sampai saat ini bahkan di masa yang akan datang. Namun manifestasi pada kosmologi di atas tentu mempengaruhi ritualnya (yang saat itu berada dalam situasi makro Nusantara yang berada dalam kekuasaan Hindu-Budhha baik di Jawa maupun Sumatera) yang notabene sangat kental dengan ajaran animisme-dinamisme bahkan panteismenya.

*Ketiga*, jika *Islam Wetu Telu* dipahami sebagai “Islamisasi yang belum tuntas” maka *Islam Wetu Telu* adalah budaya awal Sasak plus Islam (yang belum sempurna disampaikan para *muballigh*). Ketaksempurnaan tersebut bisa terjadi karena: a) adanya keinginan bertahan dengan tradisi awal; dan b) adanya keinginan bertahan dengan tradisi awal tetapi karena sudah menerima sebagian maka sebagian yang diterima itu diterapkan (*Wetu Telu*) [karena dalam berbagai literatur disebutkan bahwa sebagian golongan yang menolak *Wetu Telu* hijrah ke utara dan selatan Gunung Rinjani (tempat mayoritas masyarakat penganut *Wetu Telu*) serta Sunan Prapen yang akan melanjutkan estafet dakwahnya ke timur Pulau Lombok (Bima-Sumbawa)]. Mereka sering dianggap melaksanakan ibadah dengan melaksanakan tiga rukun saja bukan lima rukun sebagaimana biasanya (*Wetu Lime*). Walau sebenarnya, pihak *Wetu Telu* sendiri tidak menerima secara total pandangan *outsider* tentang makna *Wetu Telu* yang dialamatkan kepadanya.

Terlepas dari perbedaan asal usul di atas yang jelas di Pulau Lombok—dengan suku Sasaknya—terdapat Islam yang tata cara ritualnya berbeda dari Islam pada umumnya. Nuansa-nuansa Hindu-Budhha masih terlihat dalam *Islam Wetu Telu* bahkan tidak sedikit ditemukan juga dalam praktik ritual *Islam Wetu Lime* (yang dianggap menerima Islam secara tuntas dan sesuai dengan shari’ah Islam pada umumnya). Realitas ini menjadikan Islam lokal Sasak berada dalam dua perspektif, yaitu sebagai sinkretisme di satu sisi serta Islam pribumi di sisi lain.

---

<sup>25</sup> Noor, et.al, *Visi Kebangsaan*, 88.

## Kontestasi Salafi dan Pribumi di Sasak Lombok

Berdasarkan paparan sebelumnya, dipahami bahwa Islam pribumi Lombok bisa diklasifikasi menjadi dua yaitu: pribumi yang dipengaruhi oleh Islam Sasak awal yang disebut *Wetu Telu* dan pribumi yang merupakan komunitas *Wetu Limet* tetapi masih menerapkan sebagian *Wetu Telu*.

### a. Kontestasi Konsepsi Religius

Konsepsi religius biasanya dikaitkan dengan kepercayaan pada yang gaib (*supranatural*), yaitu adanya “maha kekuatan” yang berada di balik setiap apa yang tampak. Oleh karena itu, tidak salah apabila kepercayaan pada yang gaib ini menurut para ahli adalah inti dari agama, sehingga memunculkan beberapa ide atau konsepsi keberagamaan (*religious conceptions*). Ide atau konsep keberagamaan tersebut tidak sedikit yang merupakan dialektika antara Islam dan budaya lokal, baik dari segi nilai, aktivitas ataupun simbol-simbol keagamaan. Jack David Eller menyatakan sebagai berikut:

“Whatever the ultimate source(s) of religion, and whatever other components it may include (emotional, behavioral, moral, etc.), any religion contains certain ideas and conceptions about what kinds of things exist in the world, what they are like, and what they have done. We might refer to this as the “ontology” that each religion embodies, in the sense of the “existents” that it posits—the beings, the forces, and the facts of religious reality. These are commonly referred to as the “beliefs” of religion”.<sup>26</sup>

Kutipan di atas menunjukkan bahwa agama ataupun aliran kepercayaan dengan segala dimensinya memiliki nuansa emosional dan moral yang selanjutnya menuntun penganutnya untuk berperilaku. Salah satu dimensi tersebut adalah konsepsi religius.

Adapun konsepsi religius yang membawa pada kontestasi pemahaman antara salafi dan pribumi ini dapat ditelusuri dari konsep tentang yang maha gaib, yang dalam istilah Sasak disebut dengan *barang sa' tegita'* (nyata) dan *nde' bau tegita'* (gaib). Di antara konsepsi tentang yang gaib tersebut dapat dicermati dari istilah *epente* yang artinya “yang memiliki kita”, yaitu Tuhan yang oleh orang sasak disebut dengan *Nene'* sebagai Dzat Yang Maha Kuasa yang merupakan kekuatan gaib maha dahsyat. Dalam hal konsep *Nene'* ini,

---

<sup>26</sup> Jack David Eller, *Introducing Anthropology of Religion: Culture to the Ultimate* (New York dan London: Taylor-Francise Group 2007), 29.

tidak ada perbedaan antara berbagai varian dalam Islam Sasak. Bahkan tidak ada kontestasi secara konseptual dalam hal ini.

Kontestasi muncul ketika berkaitan dengan konsep *barang sa' nde'te tegita'* atau gaib selain Tuhan. Misalnya masih adanya kepercayaan terhadap roh-roh yang ada di tempat yang *simbit* (angker). Konsekuensinya, tidak sedikit pula Muslim Sasak yang masih membakar “kemenyan” saat melakukan berbagai ritual. Hal ini bukan hanya bagi penganut *Wetu Telu* yang masih banyak terdapat di Bayan Lombok Utara, tetapi juga *Islam Wetu Lime* Narmada. Apakah mereka syirik karena *syncretic*? Ternyata, roh-roh itu adalah bagian dari interpretasi Islam pribumi terhadap keberadaan jin-jin yang memang diakui secara teologis-normatif sebagai makhluk gaib dalam ajaran Islam. Hal tersebut dapat diamati secara langsung bahwa di samping membakar kemenyan sewaktu *râhab* atau zikir, Islam pribumi juga membaca kalimat *a'ûdh bi kalimât Allâh min sharr ma kebalaq* (Aku berlindung dengan kalimat-kalimat Allah dari keburukan yang tercipta). Kondisi ini menunjukkan bahwa animisme bukan berarti tidak Muslim. Ini mirip seperti yang dinyatakan oleh Samsul Maarif dalam artikelnya yang berjudul “Being a Muslim in Animistic Ways”.<sup>27</sup>

Begitu juga pada aktivitas *bangar* (usir jin saat awal bangun rumah) yang seringkali dianggap syirik. Sejatinya, ini adalah potret dari keunikan beragama pribumi yang tidak bisa didekati secara eksplanatoris, tetapi interpretif (*verstehen*). Karena di balik itu terdapat upaya untuk mewujudkan eko-teologi yang oleh orang *Wetu Telu* atau *Wetu Lime* yang masih mengikuti sebagian tradisi *Wetu Telu* dilakukan sebagai upaya kehati-hatian dalam melakukan aktivitas di tempat baru. Hal yang sama dilakukan ketika ingin *ngerik-rik*, yaitu kegiatan untuk mengubah tebing (Sasak: *jejurang*) menjadi sawah atau kebun. Ritual yang dilakukan adalah menaruh *leko' bua'* (daun sirih dan pinang) yang disertai berdoa (melafalkan *jampi-jampi*) yang ditanam di tempat yang akan diubah menjadi sawah atau ladang sebelum kegiatan *ngerik-rik* dilakukan. Menurut Papuk Ayi, salah satu tokoh Sasak, hal ini dilakukan atas dasar keyakinan bahwa makhluk Tuhan yang gaib itu (bisa saja) menempati tempat itu. Lalu agar makhluk gaib tersebut

<sup>27</sup> Kajian tersebut membahas praktik keagamaan masyarakat Ammatoa, yang menurut pelakunya disebut “Islamic”, tetapi menurut ahli etnografi sering disebut animistik, karena tidak sesuai dengan ajaran Islam. Islam dan animisme saling menafikan. Namun hasil penelitiannya membuktikan lain, Islam dan animisme saling terkait dan saling mengisi. Lihat Samsul Ma'arif, “Being a Moslem in Animistic Ways”, *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 52, No. 1 (2014), 149-150.

tidak mengganggu, maka *leko' bua'* (daun sirih dan pinang) yang disertai pembacaan doa (*jampi*) itu adalah wujud dari komunikasi ritual. Berkaitan dengan hal ini Indri menyatakan:

“Di kalangan orang-orang tua di Narmada ini, apabila akan memanfaatkan sebuah lokasi (tanah), terlebih dahulu dilakukan negosiasi dengan penghuni *sak ndek tegita'* tersebut. Proses pemetakan sawah (*ngerik-rik*), pembuatan sumur, dan pendirian bangunan, maka tempat tersebut terlebih dahulu di-*bangar*, sebuah permohonan resmi kepada *sa' nde' tegita'* tersebut agar pindah dari tempat itu”.<sup>28</sup>

Selanjutnya adalah istilah *tawassul* dan selawat. Dalam tradisi Islam Sasak, khususnya di Golong Narmada dan sekitarnya, budaya *tawassul* adalah bagian dari tradisi atau budaya keseharian. Dari *tawassul* ini, lahirlah apa yang disebut selawat. Sebuah catatan penting adalah: *pertama*, selawat bisa bermakna selawat sesuai nama aslinya. *Kedua*, selawat bisa juga bermakna “uang”. Ibarat dalam sebagian tradisi masyarakat yang mengurus surat-surat ke kantor lalu bertanya “berapa administrasinya?”, bukan “bagaimana administrasinya?”. Kata “administrasi” seolah-olah identik dengan “uang” atau “biaya”. *The meaning behind the fact of shalawat which is interpreted as a money* itu memiliki historisitas tersendiri yaitu ketika seorang menikah, dia disuruh membaca syahadat dan selawat Nabi. Khusus untuk selawat, ketika seseorang yang disuruh membaca (pengantin) tetapi tidak bisa membaca, maka bisa diwakilkan kepada kiainya dengan membayar sejumlah uang. Pada zaman sekarang uang juga bisa dimaknai sebagai “honor” bagi orang yang membantu atau mewakili membacakan selawat, sehingga sampai dengan saat ini istilah selawat di kalangan masyarakat Sasak identik dengan “uang”.

Kondisi di atas menunjukkan bahwa konsepsi religius yang selama ini diklaim wilayah teologi semata memerlukan pendekatan yang lain. Dalam hal ini M. Amin Abdullah menyatakan bahwa agama—lebih-lebih teologi—tidak lagi terbatas hanya sekadar menerangkan hubungan antara manusia dan Tuhannya, tetapi secara tidak terelakkan juga melibatkan kesadaran berkelompok (sosiologis), kesadaran pencarian asal-usul agama (antropologis), dan pemenuhan kebutuhan untuk untuk membentuk kepribadian yang kuat dan ketenangan jiwa (psikologis).<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Darmawan dan Ramzi, *Risalah Perjuangan*, 21.

<sup>29</sup> Abdullah, *Studi Agama*, 10.

## b. Kontestasi Ritual Salafi dan Pribumi

Berkaitan dengan ritual ini, Eller menyatakan bahwa: *When we think of religious behavior, we think of ritual, that fascinating, colorful, and symbolic activity that expresses religious beliefs and directs toward religious beings or forces. Ritual is usually multipartite and multimedia.*<sup>30</sup> (Ketika kita berpikir tentang perilaku religius, kita berpikir tentang ritual, yang menakjubkan, warna-warni, dan aktivitas simbolik yang mengekspresikan kepercayaan religius yang mengarahkan perilaku atau kekuatan religius). Pada intinya, ritual adalah tindakan atau perilaku ataupun aktivitas yang dilakukan atas dasar pertimbangan tertentu. Eller juga menegaskan bahwa tidak ada tipologi yang sempurna dan universal dari tipologi ritual. Dia sendiri menggunakan istilah Wallace yang membagi ritual menjadi *technical, therapeutic/antitherapeutic, salvation, ideological, dan revitalization*.<sup>31</sup> Selanjutnya, ada beberapa ritual pribumi yang sering diklaim penyimpangan dari ajaran Islam oleh salafi di antaranya yaitu:

*Pertama, ziarah kubur dan makam.* Salah satu wujud kontestasi fenomenal antara ritual kaum salafi dan pribumi adalah dua praktik ziarah, yaitu ziarah kubur dan makam. Bagi masyarakat Sasak, terdapat sedikit perbedaan antara ziarah kubur dan makam. Ziarah kubur lebih mengarah pada makam keluarga/kerabat yang meninggal yang didasari oleh ikatan emosional (nuansa kekerabatan/kekeluargaan). Sedangkan ziarah makam mengarah pada ziarah spritual ke tempat-tempat makam bersejarah atau yang dianggap keramat. Di Lombok tempat ziarah makam yang terkenal adalah ziarah makam *Batu Layar, Loang Balok, Baturiti*, dan lain-lain. Saat ini, ziarah makam sering pula dianggap sebagai wisata religius (*spritual tourism*). Merujuk pada apa yang ditegaskan oleh Abdul Aziz Manshur, salah satu tujuan pasti ziarah adalah ber-*tawassul* dan *ngalap berkah* kepada orang saleh yang dikunjungi.<sup>32</sup> Bagi masyarakat Sasak, tuduhan syirik atau *bid'ah* tersebut dibiarkan begitu saja, karena di balik apa yang dilakukan terpatri keyakinan kuat bahwa yang dilakukannya adalah sebagai upaya untuk “mempercepat” hajat baik yang ingin dicapai. Dalam konteks ini, menarik apa yang ditegaskan oleh al-Sayyid Muḥammad b. ‘Alawī al-Mâlîkî sebagaimana yang dikutip Aziz Manshur bahwa orang yang

<sup>30</sup> Eller, *Introducing Anthropology*, 110.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 116.

<sup>32</sup> Abdul Aziz Manshur, *Menjawab Vonis Bid'ah: Kajian Pesantren dan Tradisi Adat Masyarakat* (Kediri: Pustaka Gerbang Lama, 2010), 74.

ber-*tawassul*, mereka tidak menyembah Nabi, wali atau *ṣālihīn* yang dikunjungi, namun hanya menjadikannya sebagai perantara dengan dasar kecintaan pada mereka.<sup>33</sup> Dalam perspektif psikologis-antropologis, ziarah ini memiliki kemampuan untuk meningkatkan getaran religius (*religious emotion*) penganutnya.

*Kedua*, istilah *sembe'* dan *ketemu'*. Istilah tersebut merujuk pada ramuan pinang dan sirih yang ditaruh di kening seseorang oleh orang yang diyakini mampu memberikan bantuan. Sedangkan *ketemu'* adalah istilah yang digunakan untuk kondisi di mana orang yang hidup diyakini telah disapa oleh ruh orang yang meninggal, mungkin karena marah atau kangen atau sebatas teguran. Orang yang *ketemu'* biasanya mengalami “pusing atau mual” dan obatnya bukan pergi ke dokter melainkan *pertu'*. *Pertu'* adalah istilah yang berarti bahwa bila ada orang yang “pusing”, maka salah seorang disuruh untuk menyebut makhluk gaib (roh yang mati) lalu diikuti dengan ungkapan *ndak sapak bangga* (jangan suka menyapa), lalu rambut yang *mertu* ditarik. Jika berbunyi, maka benar ada makhluk gaib (roh yang mati) menyapa. Sedangkan bila tidak berbunyi dianggap tidak ada makhluk gaib (roh orang mati) yang menyapa. Anehnya, tidak sedikit yang “pusing” dan diyakini karena *ketemu'* kemudian sehat setelah di-*pertu'*. Aspek religius dari istilah ini adalah bahwa seseorang diminta untuk mengingat Allah dengan mengingat mati (*dhiker Allāh bi dhiker al-mawt*); sebagaimana diketahui bahwa “penyakit lupa mati” adalah salah satu sebab terkikisnya nilai religiusitas seseorang dalam berbagai ranah kehidupan.

Apa yang diungkapkan di atas adalah bagian dari keyakinan atau kepercayaan yang masih bertahan hingga saat ini meskipun sebagian masyarakat Sasak sendiri ada yang sudah meninggalkan dan menolaknya karena beranggapan bahwa hal-hal tersebut irasional, primitif, dan dianggap sebagai bentuk syirik dan takhayul. Sementara itu mereka yang menerima justru menganggap hal-hal tersebut sebagai sesuatu yang bisa dirasionalisir.<sup>34</sup> Dalam kasus *pertu'*, misalnya, jika dianggap itu adalah bentuk syirik, karena dikaitkan dengan roh orang yang mati, mereka yang masih menerimanya berargumentasi bahwa dalam ajaran Islam yang mati adalah jasad sementara roh tetap ada (kekal). Dengan demikian, ketika mengaitkan *pertu'* dengan roh orang yang mati tetap harus dipahami bahwa Allahlah yang Maha Memberi

---

<sup>33</sup> Ibid., 76.

<sup>34</sup> Realitas ini masih banyak ditemukan di Desa Golong Lombok Barat NTB.

Kesehatan tetapi *pertu'* hanyalah *sereat*-nya (baca shari'ah/tata caranya) untuk kembali "sehat". Jadi secara teologis ataupun antropologis hal tersebut memiliki basis argumentasi.

*Ketiga, rāḥab dan zikir (tablilan).* Di Lombok pada umumnya dan Golong Narmada Lombok Barat pada khususnya, istilah *tablilan* agak jarang digunakan, karena mereka terbiasa menggunakan istilah *rāḥab* atau *zikir*. Dalam tradisi *rāḥab* ini, tidak sedikit ditemukan warisan *Wetu Telu* yang masih kuat melekat dalam tradisi Islam yang disebut *Wetu Lime*. Salah satunya adalah mengawali zikir dengan bakar kemenyan yang ditaruh di *kambut* (serabut kelapa). Jika kemenyan tidak ada, diganti dengan hal-hal yang manis seperti gula merah atau gula pasir. Dalam ritual tersebut, ketika kemenyan atau gula dibakar, kiai atau penghulu pimpinan *rāḥab* biasanya membaca Q.S. al-Fâtiḥah untuk *papuk balok sa' wah mate telang, labu al-fâtiḥah (nenek moyang yang sudah meninggal dunia, baginya al-fâtiḥah)*, lalu *rāḥab* pun dimulai. Di sini terlihat bahwa pengaruh *Wetu Telu* dalam tradisi *Wetu Lime* masih ada namun dibarengi dengan bacaan Q.S. al-Fâtiḥah kepada keluarga yang sudah meninggal. Di sini tuduhan syirik muncul ketika istilah kemenyan dan yang mewakilinya yang diidentikkan dengan tradisi Hindu dan tuduhan *bid'ah* karena menghadiahkan pahala bagi orang yang telah meninggal (doa). Bagi masyarakat lokal, sedikit pun tidak ada niat untuk mengikuti tradisi Hindu, tetapi apa yang dilakukan untuk mengenang arwah leluhur, sebagai wujud cinta sesama di satu sisi dan cinta pada Tuhan di sisi lain.

*Keempat, perayaan maulid Nabi Muhammad.* Perayaan maulid di kalangan Islam Sasak disebut dengan *mulud* atau *mauludan*. Menurut Aziz Mansur, hakikat *mauludan* adalah pengejewantahan rasa bahagia dan syukur atas nikmat kelahiran Sang Juru Penyelamat Umat.<sup>35</sup> Perayaan ini bukan sebatas ritual simbolis tetapi memiliki makna spritual dan sosial-antropologis yang sangat kuat. Secara spritual, hal ini akan mengingatkan pada keagungan perilaku Nabi Muhammad bagi umatnya dan yang diyakini akan memberi syafaat pada umatnya kelak di hari kiamat. Bila dikaji dalam perspektif ilmu sosial yang menekankan pada stratifikasi sosial terlihat bahwa semakin banyak yang hadir (undangan) waktu perayaan *maulid* Nabi, maka semakin kaya orang yang mengundang. Namun bila dikaji dalam sudut pandang antropologi (khususnya dalam *paradigma interpretif*) yang menekankan bukan pada kuantitas tetapi kualitas yaitu *what's behind the*

<sup>35</sup> Manshur, *Menjawab Vonis Bid'ah*, 99.

*fact*, maka tampak bahwa perayaan *mawlid* juga memiliki arti kebersamaan, keikhlasan, silaturrahi, syukur, bahkan toleransi. Bagi kaum Salafi, perayaan *mawlid* adalah perbuatan *bid'ab* yang tidak pernah diterapkan di masa Rasulullah sendiri maupun di masa para Sahabat beliau. Logika salafi adalah, andaikan mulut itu dianjurkan dan dibenarkan dalam Islam, maka generasi awal Islam (Sahabat, *Tâbi'in* atau *Tâbi' al-Tâbi'in*) lebih dulu menerapkannya. Terjadilah kontestasi teologis antara *kull bid'ab dalâlah* dengan klasifikasi *bid'ab hasanah* dan *dalâlah*. Namun, dalam konteks masyarakat luas, perayaan *mawlid* tidak hanya dilihat pada persoalan teologis antara *bid'ab hasanah* dan *dalâlah*, tetapi juga nilai vertikal dan sosial. Keduanya hanya bisa dibedakan tetapi tidak bisa dipisahkan.

### Catatan Akhir

Islam Sasak adalah “Islam warna-warni” dalam varian keberagamaannya. Interaksi Islam dengan budaya lokal telah menjadikan Islam di Sasak menjadi unik dalam hal manifestasi kebutuhannya baik dalam hal konsep keyakinan, ritualitas ataupun simbol-simbol religiusitas. Ada *Islam Wetu Telu*, *Wetu Lime* dengan shari'ahnya masing-masing serta *Islam Wetu Lime* yang “sebagian” masih menerapkan pula apa yang diterapkan oleh *Wetu Telu*. Ketika itu terjadi (misalnya membakar kemenyan sebelum zikir atau *râhab*), ziarah kubur ataupun pergi ke makam-makam keramat, maka banyak klaim sinkretisme Hindu-Budhha bahkan syirik atau *bid'ab* yang dialamatkan. Namun, itu adalah klaim berdasarkan realitas empirik dari ritual yang terlihat, karena di balik ritual tersebut, terdapat aneka makna mendalam baik yang bersifat vertikal atau sosial. Karena itu, ketika konsepsi religius ataupun ritual berbeda antara salafi dan pribumi, maka diperlukan sudut pandang terhadap perbedaan demi mewujudkan Islam yang esensinya adalah memberi keselamatan kepada umat manusia.

### Daftar Rujukan

- Abdullah, M. Amin. “Kata Pengantar” dalam Richard C. Martin, *Approaches to Islam in Religious Studies*, terj. Zakiyuddin Baidhawiy. Surakarta: Muhammadiyah University Press, Cet. 2, 2002.
- , *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. 5, 2015.
- Baharuddin. *Nahdlatul Wathan dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Genta Press, 2007.

- Budiwanti, Erni. *Islam Sasak: Wetu Telu versus Waktu Lima*. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Darmawan, Indri dan Ramzi, Muhajirin. *Risalah Perjuangan Guru Wen*. Yogyakarta: Arruz Media, 2013.
- Eller, Jack David. *Introducing Anthropology of Religion: Culture to the Ultimate*. New York dan London: Taylor-Francise Group 2007.
- Hamid, Abdul. *Pemikiran Modern dalam Islam*. Bandung: Pustaka Setia, 2010.
- Hidayat, Kamaruddin dan Nafis, Wahyuni. *Agama Masa Depan Perspektif Filsafat Perennial*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Jamaludin, *Sejarah Sosial Islam di Lombok Tahun 1740-1935: Studi Kasus terhadap Tuan Guru*. Jakarta: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI, 2011.
- Ma'arif, Samsul. "Being a Moslem in Animistic Ways", *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 52, No. 1, 2014.
- Manshur, Abdul Aziz. *Menjawab Vonis Bid'ah: Kajian Pesantren dan Tradisi Adat Masyarakat*. Kediri: Pustaka Gerbang Lama, 2010.
- Morrison, Geoferry E. *Sasak and Javanese Literature of Sasak*. Netherlands: KILTV Press, 1999.
- Noor, Muhammad et.al. *Visi Kebangsaan Religius TGKHM Zainuddin Abdul Madjid 1904-1997*. Jakarta: Pondok Pesantren NW Jakarta, 2014.
- Segal, Robert A. "Clifford Geertz's Interpretive Approach to Religion" dalam Stephen D. Glazier dan Charles A. Flowerday (eds.) *Anthropology of Religion Theoretical and Methodological Essays*. London: Wetspot Connecticut Praeger, 2003.
- Tantowi, Yusuf. "Mengurai Konflik Sunnah dan Bid'ah di Bumi Seribu Masjid" dalam Alamsyah M. Dja'far, *Agama dan Pergeseran Representasi: Konflik dan Rekonsiliasi di Indonesia*. Jakarta: The Wahid Institute, 2009.
- Zuhdi, Muhammad Harfin. "Islam Wetu Telu di Bayan Lombok: Dialektika Islam Normatif dan Islam Kultural". *Religia: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman*, Vol. 12, No. 1, 2009.