

GENEALOGI ISLAM NUSANTARA DI LOMBOK DAN DIALEKTIKA AKULTURASI BUDAYA: WAJAH SOSIAL ISLAM SASAK

Mutawali, Muhammad Harfin Zuhdi

Dosen Universitas Islam Negeri Mataram

Email: wali.haqqi@yahoo.com, Muhammad.harfinzuhdi@uinmataram.ac.id

Abstract: This article aims to explain the genealogy of Islam Nusantara network of Sasak society in Lombok. It come from Java island through missionary of Wali (the religious leader). The spread of Islam in Lombok is peacefulness, without coercion, violence, and even war. Islamic da'wah activities in Lombok are supported by physical mobility and migration of the Wali from Java to Lombok. According to chronicle data (Babad), oral tradition of Lombok people and information from research participants, Islam come and develop in there at 16th centuries brought by Prince Prapen (1548-1605) that was known as the 4th Sunan Giri. The role of Prince Prapen was significant. He brings the nuance of exchange culture between java and Lombok throughout the 16th until 17th centuries. Islamic colour that he brought have characteristics Sufism-Sinkretic. Islam in Lombok is one of the branch network of Islam Nusantara after exposing by dialectics between Islam and Sasak culture. The Dialectic process produces a unique Islam that was inserted by various Sasak traditions and Islamic value. In a further development, Islam and Sasak tradition becomes one unity that cannot separate but still can distinguish from each other.

Keyword: *Islam Nusantara, cultural acculturation, Sunan Prapen, Sasak Islamic.*

Abstrak: Artikel ini bertujuan memaparkan tentang genealogi jaringan Islam Nusantara di gumi Sasak Lombok. Bahwa jalur transmisi dakwah Islam ke Lombok berasal dari pulau Jawa melalui dakwah para Wali. Penyebaran Islam di pulau Lombok berlangsung dengan penuh kedamaian, tanpa unsur paksaan, kekerasan, maupun peperangan. Kegiatan dakwah Islam di pulau Lombok ditunjang dengan mobilitas fisik atau migrasi para Wali dari Jawa ke Lombok. Menurut data babad, tradisi lisan masyarakat Lombok dan penuturan para narasumber bahwa Islam masuk dan berkembang di pulau Lombok terjadi pada abad ke-16 yang dibawa oleh Pangeran Prapen (1548-1605) yang dikenal juga dengan Sunan Giri keempat. Peranan Pangeran Prapen dalam menyebarkan agama Islam di pulau ini sangat besar sekaligus membawa nuansa pertukaran

budaya Jawa dan Lombok berlangsung sepanjang abad ke-16 dan ke-17. Warna Islam yang dibawa dari Jawa ini adalah berciri sufisme-sinkretik. Islam di pulau Lombok merupakan salah satu jaringan varian Islam Nusantara setelah terjadinya dialektika antara Islam dengan budaya Sasak Lombok. Proses dialektika tersebut pada gilirannya menghasilkan Islam yang unik, khas, dan esoterik, dengan beragam tradisi-tradisi Sasak yang sudah disisipi nilai-nilai Islam. Pada perkembangan selanjutnya, Islam dan tradisi Sasak menjadi satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan meski masih dapat dibedakan satu sama lain.

Kata Kunci: Islam Nusantara, akulturasi budaya, Islam Sasak, Sunan Prapen.

A. Pendahuluan

Kondisi Kehidupan keagamaan kaum muslimin pada saat ini tidak dapat dipisahkan dari proses penyebaran Islam di Indonesia sejak beberapa abad sebelumnya. Ketika Islam masuk di Indonesia, kebudayaan nusantara telah dipengaruhi oleh agama Hindu dan Budha, selain masih kuatnya berbagai kepercayaan tradisional, seperti animisme, dinamisme, dan sebagainya.¹ Kebudayaan Islam akhirnya menjadi tradisi kecil di tengah-tengah Hinduisme dan Budhisme yang juga menjadi tradisi kecil. Tradisi-tradisi kecil inilah yang kemudian saling mempengaruhi dan mempertahankan eksistensinya.

Wilayah-wilayah nusantara yang pertama tertarik masuk Islam adalah pusat-pusat perdagangan di kota-kota besar di daerah pesisir. Islam ortodok dapat masuk secara mendalam di kepulauan luar Jawa, yang memiliki hanya sedikit pengaruh Hindu dan Budha. Sementara itu di Jawa, agama Islam menghadapi resistensi dari Hinduisme dan Budhisme yang telah mapan. Dalam proses seperti ini, Islam tidak saja harus menjinakkan sasarannya, tapi juga harus memperjinak diri.² Benturan dan resistensi dengan kebudayaan-kebudayaan setempat memaksa Islam untuk mendapatkan simbol yang selaras dengan kemampuan penangkapan kultural dari masyarakat setempat.

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

1 Sebuah studi menarik berkaitan dengan tema ini, lihat Arbiyah Lubis, *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh, Suatu studi perbandingan*, [Jakarta: Bulan Bintang, 1993]

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

Proses kompromi kebudayaan seperti ini tentu membawa resiko yang tidak sedikit, karena dalam keadaan tertentu seringkali mentoleransi penafsiran yang mungkin agak menyimpang dari ajaran Islam yang murni. Kompromi kebudayaan ini pada akhirnya melahirkan, apa yang di pulau Jawa dikenal sebagai *sinkretisme* atau Islam *Abangan*. Sementara di pulau Lombok dikenal dengan istilah Islam *Wetu Telu*.³

Proses islamisasi yang berlangsung di nusantara pada dasarnya berada dalam proses akulturasi. Seperti telah diketahui bahwa Islam disebarkan ke nusantara sebagai kaedah normatif di samping aspek seni budaya. Sementara itu, masyarakat dan budaya di mana Islam itu disosialisasikan adalah sebuah alam empiris. Dalam konteks ini, sebagai makhluk berakal, manusia pada dasarnya beragama dan dengan akalanya pula mereka paling mengetahui dunianya sendiri. Pada alur logika inilah manusia, melalui perilaku budayanya senantiasa meningkatkan aktualisasi diri. Karena itu, dalam setiap akulturasi budaya, manusia membentuk, memanfaatkan, mengubah hal-hal paling sesuai dengan kebutuhannya.⁴

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

Pada sisi lain, secara implisit *local genius* dapat dirinci karakteristiknya, yakni: mampu bertahan terhadap dunia luar; mempunyai kemampuan megakomodasi unsur-unsur dunia luar; mempunyai kemampuan mengintegrasikan unsur budaya luar ke dalam budaya asli; dan memiliki kemampuan mengendalikan dan memberikan arah pada perkembangan budaya selanjutnya.⁵

Penyebaran Islam di Nusantara, menurut De Graaf,⁶ melalui tiga jalur, yaitu: *pertama*, melalui perdagangan (*by the course of peaceful trade*); *kedua*, melalui dakwah Para Wali (*by preachers and holy men*); dan *ketiga*, melalui kekuatan dan peperangan (*by force and the waging of war*). Islam tersebar dari Timur Tengah. ke berbagai wilayah seperti Afrika Utara, Eropa, Asia Tengah, Asia Selatan, dan Asia Tenggara tanpa

3 Muhammad Harfin Zuhdi, *Parokialitas Adat Terhadap Pola Keberagamaan Komunitas Islam Wetu Telu di Bayan Lombok*, (Jakarta: Lemlit UIN Jakarta, 2009), h. 111

4 Hasan Muarif Ambary, *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*, [Jakarta: Logos, 2001], h. 251

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

6 H.J. De Graaf, «South-East Asian Islam to the eighteenth century,» dalam P.M. Holt, Ann K.S. Lamhrn and Bernard Lewis (eds.). *The Cambridge History of Islam*, vol. 2. Cambridge: Cambridge at The University Press, 1970).

melalui peperangan. Begitu pula halnya dengan penyebaran Islam di Nusantara, di Jawa dan Lombok terutama, sering dilukiskan berlangsung relatif damai. Dengan kata lain, sesuai pendapat Graaf, proses ini lebih diwarnai dengan cara yang pertama dan kedua.⁷

Sebagaimana halnya dengan wilayah Indonesia lainnya, di Lombok Islam hadir dengan penuh kedamaian, tanpa unsur paksaan, kekerasan, maupun peperangan. Bila di Jawa dan Sumatra proses dakwah Islam berlangsung sejalan dengan aktivitas perdagangan, sedangkan di Lombok kegiatan dakwah Islam ditunjang dengan mobilitas fisik atau migrasi para Wali dari Jawa ke Lombok.

Perjalanan Wali dari Pulau Jawa ke Lombok, Bali hingga Sumbawa mempertegas asumsi Graaf,⁸ bahwa perdagangan lintas pelabuhan (*port trading*) bukan satu-satunya jalan memperkenalkan Islam. Setelah melalui jalur taut, para Wali menempuh rute darat untuk menembus daerah-daerah pedalaman dan perbukitan, seperti Pujut, Rembitan, dan areal pemukiman di lereng-lereng Gunung Rinjani di Bayan dan Sembalun. Disini Wali bukan hanya menjadi figur legendaris perintis penyebaran Islam di Jawa saja sebagaimana diutarakan Soebardi,⁹ tetapi juga di kalangan komunitas Sasak di pulau Lombok.

Secara faktual, bukti-bukti Islamisasi di Lombok tampak dari beberapa nama tempat yang dihubungkan dengan Wali, seperti “Giri” Menang (di Lombok Barat), “Lingsar” (yang berasal dari kata Ling “Siar” di Lombok Barat), Kelurahan “Prapen” (di Lombok Tengah), Bukit Kance “Wall” (di Rembitan Lombok Tengah), “Ampel Dun”, “Ampel” Gading, dan “Lokok Jawa” (di Bayan Lombok Utara) di Tempat-tempat ini menjadi “saksi-saksi sejarah tentang kedatangan Wali untuk tinggal sementara demi mengajarkan Islam pada penduduk setempat. Dalam bahasa lokal, aktivitas ini dikenal dengan “ngamarin”.¹⁰

7 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII, Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1994); Lihat juga S. Soebardi, “The Place of Islam”. in Elaine McKay. *Studies in Indonesian History*, (Australia: Pitman, 1976); Nehemia Levtzion, *Conversion to Islam*, (Holmes & Meier, 1979); M.C. Ricklefs, *4 History of Modern Indonesia*. (USA: Stanford University Press. 2008).

8 De Graaf, *South-East..*

9 Soebardi, *The Place..*, h. 39.

10 Budiwanti, *Peran Wali Dan Salts Keramat Dalam Dinamika Perkembangan Islam Di Lombok*, Makalah dipresentasikan pada acara AICIS-Annual International conference on Islamic Studies ke-13 (Mataram, 18-21 November 2013), h. 3.

B. Genealogi Islam Nusantara

Secara etimologis, Islam Nusantara berasal dari dua kata, yaitu Islam dan Nusantara. Islam berarti agama yang diajarkan oleh Nabi Muhammad SAW yang sumber dari al-Qur'an dan Hadits yang berkembang ke seluruh pelosok dunia. Sedangkan Nusantara adalah sebutan pulau-pulau di Indonesia.

Kata "Islam Nusantara" terdiri dari "Islam" dan "Nusantara", dimana kata "Islam" merujuk pada sebuah nama agama yang diakui oleh umat Islam sebagai penganutnya, seperti di kawasan Asian, seperti Indonesia, Malaysia, Singapura, Thailand, Brunei Darussalam,¹¹ yang dibawah oleh Muhammad (SAW) bagi semua ummat.¹² Arti "Islam", secara literal, berarti *al-istislam* (berserah) kepada Allah,¹³ *al-inqiyad* (tunduk),¹⁴ dan as-Salam (keselamatan),¹⁵ yang ajarannya menyentuh dimensi *gaib* (unseen), seperti iman kepada Allah, malaikat, surga, neraka dan sebagainya yang menjadi keyakinan kepercayaan,¹⁶ dan juga menyentuh dimensi sosial, politik, ekonomi, budaya, tetangga, keluarga, bangsa, warga negara, dan sebagainya dipelajari dalam ilmu fiqh¹⁷ yang sesuai dengan perubahan waktu, kondisi, lingkungan, tradisi dan kebiasaan,¹⁸ sesuai dengan ungkapan berikut:¹⁹

نعتقد أن الإسلام دين ودولة، وعبادة وحكم وأنه صالح لكل زمان ومكان

Kata "Nusantara" merupakan nama daerah atau *ism al-'alam*, yaitu nama bagi seluruh kepulauan Indonesia,²⁰ yang kemudian digabungkan menjadi susunan kata "Islam Nusantara" yang disebut *tarkib idhafi* yang memungkinkan tiga huruf *jar*, yaitu *fi*, *bi* atau *li* dalamnya sehingga pemaknaannya saling mengikat, yaitu Islam yang terinternalisasi, termanifestasi, berekspansi, terpenetrasi, berdialektika dengan Nusantara,²¹ yang dibawa oleh ulama Nusantara yang disebut dengan "*ashab al-Jawiiyin*"²² yang selanjutnya sekarang dilanjutkan oleh Nahdhatul Ulama'

11 Mark Woodward, *Heritage of Nusantara: International Journal of Religious Literature and Heritage*, ..p.183

12 Muhammad bin Abdillah bin Shalih al-Sahim, *al-Islam Ushul wa Mabadi'uh*, (al-Mamlakah al-Arabiyah al-Su'udiyah, Wazair al-Syu'un al-Islamiyah wa al-Auqaf wa al-Dakwah wa al-Irsyad, 1421H), h.217.

13 Al-Shahib bin Ubad, *al-Muhith fi al-Lughah*, (tt.p: tt.t), volume 2, h. 365.

14 Abd al-Hamid Ibni Badis, *al-Aqid al-Islamiyah min al-Ayat al-Qur'aniyah wa al-Ahadis al-Nabawiyah Riwayah Muhammad al-Shalih Ramadhan*, (tt.p: al-Syariqah, 1995), h.53

15 Ali bin Nayif al-Syuhud, *al-Mufashal fi Syarh Ayat Ikrah fi al-Din*, (tt.p, tt), vo. Hlm.111

16 Qur'an surat al-Baqarah, 1-5

17 Sayyid Sabik, *Fiqh al-Sunnah*, (Baerut: Dar al-Fikr, 1992), h.9

18 Abdurrahman bin Sa'ad al-Syhistariy, *Taqnin al-Syari'ah Bain al-Tahlil wa al-Tahrim*, (ttt: tt.p, tth), h. 116

19 Al-Nadwah al-Alamiyah Isyabab al-Islamiy, *al-Mausu'ah al-Muyassarah fi al-Adyan wa al-Azahib wa al-Ahzaab*, (ttt:tt.p, tth), volume 22, h. 16

20 <https://kbbi.web.id/nusantara> diakses pada tanggal 2 Maret 2018

21 Tuti Munfaridah, *Islam Nusantara sebagai Manifestasi Nahdhatul Ulama'*, ...hlm 24,

22 Saiful Mustofa, Meneguhkan Islam Nusantara Untuk Islam Berkemajuan Melacak Akar Epistemologis Dan Historis Islam (Di) Nusantara, Epistemé, Vol. 10, No. 2, Desember 2015 hl. 409

dan Muhammadiyah dengan ciri-ciri mereka masing-masing, sehingga dalam menjalankan Islam di Nusantara sehingga Islam benar-benar menjadi *rahmatan lill'almin*,²³ yang bercirikan Islam Nusantara sebagai berikut: 1). Moderat-Anti Ekstrem,²⁴ yang dalam bahasa Arab diterjemahkan dengan istilah «توسط» seperti yang ditemukan dalam beberapa kalimat cendekiawan Muslim.²⁵ 2). Toleransi dalam bahasa Arab disebut «تسامح», yaitu sikap yang menekankan kelembutan (keramahan) dan kemudahan.²⁶ 3). Karakter “seimbang dan inklusif” yang dapat dilihat pada aspek: 1. ajaran tasawuf, 2. asimilasi pendidikan, 3. Dakwah, melalui seni dan budaya, 4. Pembentukan tatanan masyarakat Nusantara.²⁷ Karakter inilah yang hidup dalam kehidupan masyarakat Nusantara dengan penduduk yang beranekaragam budaya, etnis, agama, dan bahasa yang terangkum dalam Bhineka Tunggal Ika.

Secara terminologis, Islam Nusantara merupakan gerakan Islam Indonesia dengan berbagai macam karakter tradisi, budaya dan pemahaman keagamaan. Sehingga Islam Nusantara adalah Islam faktual berciri khas Indonesia yang berbeda secara teknis atau cara dengan Islam khas Arab, China, Turki, Inggris dan lain sebagainya, namun substansi ideologi agamanya, yaitu akidahnya sama yakni ajaran tauhid, meng-Esakan Allah, meyakini nabi Muhammad sebagai rasul utusan Allah yang terakhir dan bersumber hukum pada al-Qur'an dan Hadits.

Dengan karakteristik demikian, maka Islam Nusantara merupakan hasil *ijma'* dan *ijtihad* para ulama Nusantara dalam melakukan *istinbath* terhadap *al-muktasab min adillatiha-tafshiliyah*. Islam Nusantara adalah *Idrakul hukmi min dalilih ala sabilirujhan*. Islam Nusantara memberi karakter bermazhab dalam teks-teks para ulama Nusantara untuk menyambungkan kita dengan tradisi leluhur untuk dihormati dan diteladani.²⁸

Menurut penuturan KH.Said Aqil Siradj menegaskan bahwa Islam Nusantara bukanlah ajaran atau sekte baru dalam Islam sehingga tidak perlu dikhawatirkan. Lebih lanjut menurutnya, konsep itu merupakan pandangan umat Islam Indonesia yang melekat dengan budaya Nusantara. Ia menjelaskan, umat Islam yang berada

23 Luqman Nurhisam and Mualimul Huda, *Islam Nusantara: a Middle way?*, *qijis: Qudus International Journal of Islamic Studies*, Volume 4, Issue 2, August 2016. Hlm.162

24 K.H. Musthofa Bisri yang akrab disapa Gus Mus dalam seminar nasional *Institute for Nusantara Studies* (INNUS) pada Rabu, 18 November 2015 yang bertepatan di gedung Aula fakultas Dakwah UIN Sunan Ampel Surabaya.

25 Abu al-Sa'adat al-Mubarak bin Muhammad al-Jaziriy, *al-Nihayah fi Gharib al-Astar*, (Baerut: al-Maktabah al-Ilmiyah, 1979), volume 5, h. 299.

26 Hikamat bin Basyir bin Yasin, *Samahah al-Islam fi al-Ta'amul ma'a ghair al-Muslimin*, (tt: tt.p., tth), h.1.

27 Muhammad Guntur Ramli, *Islam Kita, Islam Nusantara Lima Nilai Dasar Islam Nusantara*, (Tangerang: Ciputat School, 2016), edisi 1., h. 50.

28 Mochammad Achyat Ahmad., dkk, *Menolak Pemikiran KH. Said Aqil Siroj*, (Sidogiri)

di Indonesia sangat dekat dengan budaya hasil kreasi masyarakat yang tidak bertentangan dengan syariat Islam. Inilah yang menjadi landasan munculnya konsep Islam Nusantara.²⁹

Sementara Azyumardi Azra menyebut Islam Nusantara sebagai Islam distinktif sebagai hasil interaksi, kontekstualisasi, indigenisasi dekonstruktif dan vernakularisasi Islam universal dengan realitas sosial, budaya dan agama di Indonesia. Islam Nusantara yang kaya akan warisan Islam menjadi harapan renaissans peradaban Islam global yang akan berakulturasi dengan tatanan dunia baru.³⁰ Dengan demikian, Islam Nusantara merupakan gabungan nilai Islam teologis dengan nilai-nilai tradisi lokal (non-teologis), perpaduan budaya dan adat istiadat di tanah air.³¹

Berdasarkan beberapa pengertian tersebut, maka dapat disimpulkan bahwa Islam Nusantara adalah dialektika antara normativitas Islam dan historisitas keindonesiaan yang meliputi sejak masuknya Islam ke Nusantara, bahkan jauh sebelum Indonesia merdeka, kemudian melahirkan ekspresi dan manifestasi umat Islam Nusantara, yang direspon dalam suatu metodologi dan strategi dakwah penyebar Islam pertama di bumi Nusantara, seperti Walisongo, dan para alim ulama untuk memahami dan menerapkan universalitas ajaran Islam sesuai prinsip-prinsip faham *Ahlussunnah wal Jama'ah*.

C. Jalur Transmisi Islam Nusantara di Pulau Lombok

Proses masuknya Islam ke Lombok belum dapat diketahui secara pasti. Penuturan-penuturan yang ada sementara ini agak beragam dan sangat sulit dikompromikan satu sama lain menjadi sebuah rangkaian proses yang berkesinambungan. Diduga keragaman ini mencerminkan keragaman asal usul Islam di pulau ini. Sebagian menyebutkan berasal dari Jawa, tetapi dengan perbedaan waktu dan tempat, dari Melayu, Bugis (Makasar). Bahkan sebagian menyebutkan dibawa oleh para pedagang dan pemimpin agama Islam dari Arab.³²

Menurut Harry J. Benda, daerah-daerah kepulauan Indonesia mengalami proses Islamisasi mulai sekitar abad ke-13. Proses tersebut tentu memiliki corak tersendiri dari masing-masing daerah.³³ Sejalan dengan pendapat ini, Erni Budiwanti, menyatakan bahwa agama Islam mulai memasuki Lombok pada abad ke-13 menyusul ambuknya dinasti Majapahit dan kemundurannya kekuasaan mereka di

29 Wawancara dengan Said Aqil Siradj di Rumah Langko Mataram pada tanggal 9 Agustus 2016.

30 Azyumardi Azra, *Islam Nusantara*, (Jakarta: Prenada, 2002), h. 7

31 *Ibid.*

32 Geoffrey E. Marison, *Sasak and Javanese Literature*, (Leiden: KITLV Press, 1999), h. 4

33 Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit Islam Indonesia pada Masa Pendudukan Jepang*, (terjemah: Daniel Dakhidae), (Jakarta: Pustaka Jaya, 1980), h. 49.

Jawa yang masuk dari arah barat laut Lombok. Warna Islam yang dibawa dari Jawa ini adalah berciri sufisme-sinkretik.³⁴

Sementara menurut penelitian Lalu Wacana bahwa Islam masuk dan perkembangan di pulau Lombok terjadi pada abad ke-16 yang dibawa oleh Pangeran Prapen (1548-1605) yang dikenal juga dengan Sunan Giri keempat. Peranan Pangeran Prapen dalam menyebarkan agama Islam di pulau ini sangat besar sekaligus membawa nuansa pertukaran budaya Jawa dan Lombok. Hubungan Jawa Lombok tersebut antara pertengahan abad ke 16 sampai kira-kira tahun 1700.³⁵ Pandangan Lalu Wacana tersebut diperkuat oleh T. E. Behrend dalam pernyataannya bahwa:

“Kurun waktu kontak langsung antara Jawa dan Lombok yang banyak membawa pertukaran budaya tersebar sepanjang abad ke-16 dan ke-17. Menurut yang terdapat pada babad dan tradisi lisan Lombok, mata rantai langsung adalah kota pelabuhan Giri. Sunan Giri yang keempat yang disebut Prapen (1548-1605) menurut kepercayaan adalah pembawa agama Islam kepada orang Sasak. Meskipun kita tidak perlu percaya bahwa Sunan Prapen sendiri yang menjadi pendakwah. Daerah pesisir memberi pengaruh kuat terhadap berbagai segi masyarakat Sasak, dan telah meninggalkan bekasnya pada setiap unsur mulai dari bahasa sampai pada ukiran nisan. Puncak hubungan Jawa-Lombok terjadi dari pertengahan abad ke 16 sampai kira-kira tahun 1700. Setelah itu muncullah kerajaan Bali, dibarengi dengan mundurnya minat Jawa terhadap daerah-daerah luar Jawa yang mengakibatkan lenyapnya pengaruh Jawa di Lombok”.³⁶

Sunan Prapen adalah putra Sunan Giri yang ditugaskan untuk mengislamkan Lombok, Bali, dan Sumbawa.³⁷ Pada masa kedatangan Sunan Prapen ini, Lombok sedang diperintah oleh Prabu Rangke Sari. Sunan Prapen datang bersama-sama dengan pengiringnya antara lain: Patih Mataram, Arya Kertasura, Jaya Lengakara, Adipati Semarang, Tumenggung Surabaya, Tumenggung Sedayu, Tumenggung Anom Sandi, Ratu Madura dan Ratu Sumenep. Dalam penyebaran dakwah ajaran Islam senantiasa disesuaikan dengan situasi dan kondisi masyarakat pada saat itu. Adat istiadat dan keseniannya disesuaikan dengan ketauhidan. Kemudian baru diajarkan kepada mereka ikrar tobat, ajaran fiqh, dan ajaran-ajaran keagamaan lainnya, yang banyak ditulis dalam bahasa daerah yang dicampur dengan bahasa Kawi, dirubah dalam bentuk syair, yang ditembangkan dan ditulis dalam huruf Jejawan (huruf

34 Erni Budiawati, *Islam Sasak ...*, h. 9.

35 Lalu Wacana, *Sejarah Nusa Tenggara Barat* (Mataram: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 2002), h. 43-44.

36 T.E. Behrend, *The Serat Jatiswara*, Terj. A. Iram dengan Judul, *Serat Jatiswara: Struktur dan Perubahan di dalam Puisi Jawa, 1600-1930*, (Jakarta: INIS, 1995), h. 17.

37 Lalu Gde Suparman, *Babad Lombok*, (Jakarta: Depdikbud, 1984), h. 195-196.

Sasak). Dalam setiap awal tulisan atau uraian selalau diawali dengan pujian kepada Tuhan Yang Maha Esa. Beberapa contoh dari pengajaran beliau tentang Islam di Lombok yang masih menggunakan bahasa Jawa, antara lain;³⁸

“Bismillah hamba miwiti, henebut namaning Allah, kang murah hing dunio reko, hing kang asih hing akhirat, kang pinuji tan pegat, tan ana ratu liang agung, satuhune amung Allah”.

(Bismillah hamba awali dengan menyebut nama Allah yang maha pemurah di dunia dan penyayang di akhirat, yang dipuji tak terputus, tidak ada raja lain yang lebih mulia kecuali Allah)

Teori ini lebih banyak dibuktikan dengan fakta adanya kesamaan bahasa dan budaya Lombok dengan Jawa. Misalnya, dua kalimat syahadat yang diartikan dalam bahasa Jawa, sering digunakan di dalam upacara pernikahan komunitas Sasak Desa Bayan adanya tulisan sastra yang memakai daun lontar, berhuruf dan berbahasa Jawa yang berisi ajaran-ajaran Islam, adanya seperangkat gamelan sebagai instrumen pengiring kesenian tradisional Sasak (*presean*) yang sering dipergunakan pada acara Maulid Nabi Muhammad SAW. Mirip acara sekatenan Yogyakarta, dan juga adanya sebutan perabot-perabot agama yang diambil dari bahasa Jawa, seperti *Ketib* (orang yang membaca kutbah pada shalat Jum'at, dan shalat Id)³⁹ *Mudin* (Muadzin) dan *Lebe* (orang yang bertugas untuk menikahkan dan membaca do'a).

Sejalan dengan teori di atas, informasi lain mengatakan bahwa para muballigh dari pulau Jawa-lah yang memperkenalkan Islam di Pulau Lombok sekitar tahun 1450-1540. Berdasarkan informasi ini permulaan masuknya Islam di Pulau Lombok lebih cepat dibandingkan teori-teori sebelumnya, yang mengatakan bahwa masuknya Islam ke Pulau Lombok dimulai sejak abad ke-16. Adapun para muballigh yang dimaksud adalah Pangeran Prapen atau pun muballigh lainnya. Argumantasi yang menguatkan pernyataan tersebut adalah adanya corak baru dalam pertumbuhan seni sastra Lombok yang bercorakkan Islam dan telah diubah dalam bahasa Jawa Madya yang selanjutnya ditembangkan dalam betuk tembang macapat.⁴⁰ Salah satu sumber yang menyebutkan masuknya Islam ke pulau ini dari Jawa adalah Babad Lombok. Di dalamnya antara lain disebutkan upaya dari Raden Paku atau Sunan Ratu Giri dari Gersik, Surabaya yang memerintahkan raja-raja Jawa Timur dan Palembang untuk menyebarkan Islam ke berbagai wilayah di Nusantara.⁴¹

38 Tim Penyusun Monografi Daerah NTB ..., h. 14.

39 I Gusti Ngurah, et. all, *Kamus Sasak Indonesia*, (Jakarta: Depdikbud, 1985), h. 95

40 *Ibid.*

41 Alfons Der Kraan, *The Nature of Balinese Rule on Lombok*, h. 92.

Berdasarkan keterangan di atas, dapat dikatakan bahwa agama Islam masuk di pulau Lombok kira-kira abad ke 16 M,⁴² dan penyebarannya yang terkenal adalah satu ekspedisi dari Jawa dipimpin Sunan Prapen, putra Sunan Giri, salah satu dari Wali Songo. Berdasarkan mitologi lokal yang dicatat dalam berbagai Babad atau sejarah-sejarah yang tulis dalam pohon palma, disebutkan bahwa Sunan Giri bertanggungjawab atas diperkenalkannya Islam ke Lombok pada tahun 1545 M.⁴³

D. Jaringan Keilmuan Tuan Guru Sasak Lombok

Secara sosiologis, masyarakat Lombok dikenal sebagai masyarakat yang kuat mempertahankan nilai-nilai dan ajaran agama, karenanya tidak berlebihan dapat dikatakan sebagai masyarakat religius. Hal ini disebabkan oleh pengakuan dan pernghormatan yang besar terhadap peran Tuan Gurudan memandang mereka sebagai figur panutan dalam kehidupan sosial keagamaan.

Religiusitas mereka terefleksikan dengan banyaknya Masjid,⁴⁴ pondok pesantren dan lembaga pendidikan lainnya. Dari sudut agama pulau lombok didiami oleh mayoritas muslim yang umumnya merupakan masyarakat Sasak dan merupakan etnis asli dan terbesar di pulau Lombok yang mencapai jumlah 94,8% dari keseluruhan penduduk.

Istilah Tuan Guruyang berkembang di kalangan masyarakat Lombok identik dengan sebutan Kyai Haji yang berkembang pada masyarakat Jawa. Ia adalah tokoh agama Islam yang dipandang sangat menguasai ajaran agama dalam segala aspeknya.⁴⁵ Para Tuan Guru dianggap oleh masyarakat sebagai orang yang menguasai berbagai ilmu keislaman, teramsuk bahasa Arab dengan berbagai cabangnya, meskipun anggapan itu terkadang berlebihan dan belum tentu benar.

42 Tim Monografi Derah Ntb ..., h. 86; John Ryan Bartholomew, *Alif Lam...*, h. 94.

43 Sven Cederroth *The Spell of ...*, h. 32; John Ryan Bartholomew, *Alif Lam...*, h. 94

44 Gumi Sasak Lombok dikenal sebagai pulau Seribu Masjid, karena di pulau ini banyak ditemukan masjid-masjid di setiap kampung, dan hampir tidak ada kampung yang tidak ada masjidnya. Bahkan, tidak jarang dalam satu kampung bisa berdiri dua sampai tiga mmasjid. Sebutan masyarakat Lombok dengan "Pulau Seribu Masjid", memiliki latar historis yang cukup unik. Keunikan ini terlihat dari beberapa terminologi agama yang berkolaborasi dengan nilai-nilai kearifan lokal yang berkembang pada masyarakat Lombok, yaitu konsep "*Ashhab al-Kahfi*", yaitu, yang mereka klaim sebagai "Filsafat Tujuh Kepentingan." Tujuh kepentingan ini diaktualkan dalam beberapa istilah kepentingan teologis; (1) kecintaan utama adalah mementingkan kecintaan kepada Allah du atas segala-galanya; (2) kecintaan kepada nabi Muhammad Rasul Allah saw.; (3) kecintaan untuk mementingkan agama dan berjuang di jalan Allah (menegakkan *risalah Isllam*); (4) kecintaan kepada lingkungan alam, lingkungan hidup, mengatur dan melestarikan bumi; (5) kecintaan untuk mengutamakan *jama'ah*; (6) kecintaan untuk menghargai handi tauladan; dan (7) kecintaan untuk mencintai diri sendiri. Lihat. Warni Juwita, "Nilai-nilai Keislaman *Local Identity* Etnis Sasak: Selintas Historis Keberagamaan Suku Bangsa Sasak" dalam *Makalah*, disampaikan pada Seminar Hasil Penelitian yang diselenggarakan pada 12-Mei-2012, di *Hotel Grand Legi* Lombok, Mataram.

45 Ahmad Abd. Syukur, *Islam dan Kebudayaan: Akulturasi Nilai-nilai Islam dalam Budaya Sasak* (Yogyakarta: Adab Press, 2006) 81.

Sebab tidak semua Kyai atau Tuan Gurubelajar semua ilmu-ilmu keislaman, baik di tanah suci Mekkah ataupun di tanah air dalam waktu yang cukup untuk membekali diri sebagai Tuan Guru yang ideal. Di antara mereka terdapat orang-orang yang sebenarnya belum pantas diangkat sebagai Tuan Guru, namun karena kharismanya, atau kharisma orang tuanya yang menonjol, sehingga yang bersangkutan disebut oleh masyarakat sebagai Tuan Guru dalam mengakulturasikan nilai-nilai Islam ke dalam kebudayaan Sasak biasanya didukung oleh para tokoh elite kekuasaan meskipun hanya pada tingkat bawah atau tingkat menengah.⁴⁶

Dalam konteks keindonesiaan, Tuan Gurudapat disamakan dengan Kyai dalam masyarakat Jawa. Penyamaan kategorisasi ini didasarkan pada kriteria yang ada kesamaan dalam berbagai aspek meskipun ada perbedaan yang jelas antara gelar kyai dalam penyebutan komunitas masyarakat Lombok.⁴⁷

Disamping jumlah masjid yang banyak dan aspek religiusitas yang sangat kental, masyarakat Sasak juga tidak dapat dipisahkan dengan agama dan adat budaya. Karenanya denyut nadi kehidupan masyarakat sasak memerlukan cara-cara yang arif lagi bijaksana. Arena itu sikap yang etik yang dikembangkan masyarakat sasak setidaknya juga tercermin dari petuah para orang tua yang dapat disimpulkan dalam ungkapan-ungkapan berikut: *Solah mum gaweq, solaheamdaet, bayoq mum gaweq bayoq eam daet* (baik yang dikerjakan maka akan mendapat kebaikan dan buruk yang dikerjakan maka akan mendapatkan keburukan), *empak bau, aik meneng, tunjung tilah*. (ikannya dapat, air tetap jernih, dan bunga teratai tetep utuh). Demikianlah masyarakat hidup dalam bingkai ajaran agama lewat bimbingan para Tuan Guru, dan pada saat yang sama tetap menyelaraskan diri dengan nilai-nilai kearifan budaya lokal.

Bagi masyarakat Sasak, sosok Tuan Guru adalah seorang yang secara sosial telah memiliki penghormatan karena ia memiliki ilmu pengetahuan yang berkaitan dengan dasar keagamaan, seperti ilmu bahasa Arab, tauhid, tariqat, fiqh, tafsir, hadist, dan lainnya. Dengan ilmu-ilmu tersebut ia mampu menyebarkan ajaran agama kepada masyarakat sehingga mereka mendapat penghormatan dari masyarakat.

Pada abad ke 18 dan akhir abad 19 orang yang akan menjadi Tuan Guru tidak disebut Tuan Guru, sehingga mereka memiliki syarat sebagai berikut: *Pertama,*

⁴⁶ Fakhrozi Dahlan, *Tuan Guru Antara Idealitas Normatif Dengan Realitas Sosial pada Masyarakat Lombok*, Penelitian Lemlit, IAIN Mataram, 2013.

⁴⁷ Istilah M. Dawam Raharjo yang mengatakan bahwa pada umumnya di masyarakat ka *kyai* dalam masyarakat Jawa dapan di sejajarkan pengertiannya dengan ulama dalam khazanah Islam, malahan yang disebut istilah kyai oleh masyarakat *awam al-muslimin* lebih populer, yaitu orang-orang yang memiliki pengetahuan yang disinyalir oleh al-Qur'an sebagai hamba-hamba Allah yang paling takut (Q.S. Fathir: 28) dan orang-orang yang menjadi pewaris sah para nabi (H.R. Turmuzi). Lihat M. Dawam Raharjo, *Ensiklopedi al-Qur'an Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 691.

memiliki ilmu pengetahuan yang luas tentang ajaran agama Islam dan berbagai ajarannya.⁴⁸ *Kedua*, pernah belajar ke Haramain.⁴⁹ *Ketiga*, mendapat pengakuan dari masyarakat sebagai Tuan Guru.⁵⁰ *Keempat*, diundang ke berbagai desa/kampung untuk memberikan pengajian atau mendo'akan pada acara selamat, seperti aqiqah, sunatan, pemberangkatan haji, dan sebagainya. *Kelima*, memiliki karomah.⁵¹ Kini persyaratan yang sedemikian rupa tersebut sudah mulai bergeser, karena seorang yang ingin mendapatkan ilmu pengetahuan agama tidak mesti pergi ke tanah haram, tapi dapat diperoleh di dalam negeri, baik di daerah Lombok atau di lain tempat. Persyaratan yang terakhir yaitu mendapat gelar Tuan Gurudari masyarakat adalah mengalir dengan sendiri, apabila seorang telah memiliki ilmu pengetahuan agama dan pernah berhaji.

Secara historis, pada masa lalu masyarakat Muslim Nusantara, termasuk suku Sasak memiliki transmisi jaringan keilmuan dengan kota Makkah-Madinah. Kota Makkah adalah pusat tujuan umat Islam untuk berhaji sekaligus tempat untuk menuntut ilmu agama. Menurut para ahli, bahwa pada umumnya masyarakat Muslim Nusantara yang datang ke Mekkah adalah orang-orang yang menuntut ilmu agama, baru kemudian disusul oleh orang-orang yang hanya bermaksud untuk mengerjakan ibadah haji.⁵² Pandangan tentang mulanya ketertarikan masyarakat Nusantara untuk menuntut ilmu tidak sepenuhnya benar, sebab pada saat itu jama'ah haji yang *mukim* di Makkah sudah melaksanakan haji tidak sempat pulang secara langsung ke negeri mereka, karena harus menunggu kapal yang akan menuju ke arah timur dari laut Merah, dimana hal ini juga sangat ditentukan oleh arah angin (musiman) dalam perputaran musim tahunan. Oleh karena itu, maka wajar kalau mereka harus menunggu dalam waktu agak lama. Kesempatan inilah yang digunakan untuk menimba ilmu pengetahuan agama, khususnya pada ulama' yang berada di *Haramain*.

Mereka yang berasal dari Nusantara akan belajar pada ulama yang berasal dari Nusantara, sehingga tidak menutup kemungkinan di antara mereka akan menjadi tokoh agama di daerah masing-masing setelah mereka kembali ke kampung mereka. Setelah mereka sampai di kampung halaman, mereka diangkat menjadi tokoh

48 Secara umum persyaratan penguasaan terhadap ajaran agama, nampaknya tidak hanya berlaku pada Tuan Guru saja, namun berlaku juga pada Kyai di Jawa. Lihat Abdul Munir Mulkhana (ed), *Moral Politik Santri: Agama dan Pembelaan kaum Tertindas*, (Jakarta: Erlangga, 2003), h. 133

49 Jamaludin, *Sejarah Sosial Islam di Lombok Tahun 1970-1935 (Studi Kasus Terhadap Tuan Guru)*, (Jakarta: Kementerian Agama RI Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Lektor dan Khazanah Keagamaan, 2011), h. 144

50 *Ibid*, 145

51 *Ibid*,

52 Putuhena, *Histografi Haji Indonesia*, (Yogyakarta: LKIS, 2007), 63

agama oleh masyarakat setempat.⁵³ Karena mereka sudah memiliki ilmu agama yang mendalam di berbagai bidang, seperti ilmu fiqh, tauhid, dan bahkan ilmu kejayaan (maghrabi), maka mereka menjadi terkenal, yang kemudian ilmu pengetahuan diajarkan kepada murid-muridnya, terlebih lagi apabila mereka memiliki karya tulis yang dapat mengantarkan mereka menjadi orang lebih terkenal dan dikenang.

Menurut Jamaluddin, masyarakat Sasak yang sudah tercatat dalam naskah-naskah Sasak yang berperan sebagai Tuan Gurudan namanya haji di depan adalah Tuan Guru Bangkol dan Haji Muhammdad Ali. Termasuk yang lainnya seperti TGH Umar Buntimba yang diperkirakan telah menunaikan ibadah haji pada pertengahan abad XVIII, muridnya Shaekh Abd al-Ghafur Sumbekah Lombok Tengah (1753-1905), TGH Mustafa Sekarbela (XVIII), TGH Amin Sesela (XVIII), dan beberapa Tuan Guru yang tercatat sebagai Tuan Guru.⁵⁴

Haji merupakan fenomena yang sangat menarik bagi masyarakat Sasak, karena seorang yang telah menjadi haji, berarti telah memasuki komunitas tertentu, yang mendapat penghormatan lain dari yang tidak berhaji. Biasanya terlebih mereka berada di tempat yang resmi diadakah oleh masyarakat, baik di tingkat desa dan seterusnya. Haji menduduki posisi yang sangat strategis dalam masyarakat Sasak, sehingga sangat pas digandeng keguruan dengan kata *Tuan Guru*, karena keilmuan yang dimiliki sehingga menjadi Tuan Guru Haji (TGH). Sementara yang tidak pernah berhaji, maka tidak disebut dengan Tuan Guru.⁵⁵

Berkaitan dengan hal ini, Azyumardi Azra memberikan sebuah pernyataan bahwa Makkah dan Madinah, atau dikenal dengan sebutan *Al-Haramayn* (dua tanah haram) menduduki posisi istimewa dan Islam dan kehidupan kaum muslim. *Al-Haramayni* merupakan tempat Islam diturunkan kepada Nabi Muhammad. Makkah merupakan *qiblah*, kearah mana para penganut Islam menghadapkan wajah shalat, dan di mana mereka melakukan ibadah Haji.⁵⁶

Para Tuan Guru Lombok menganggap Makkah al-Mukarromah merupakan tempat belajar yang paling diidam-idamkan. Karena di tempat tersebut berkumpul para cendekiawan muslim dari berbagai penjuru dunia, termasuk kepulauan Nusantara. Kemudahan dalam mendapatkan ijin belajar dan terdapatnya fasilitas yang memungkinkan mereka berlayar ke tempat ini dan terutama kehausan mereka terhadap ilmu pengetahuan mendorong semangat mereka berangkat beribadah sambil menuntut ilmu. Mereka yang datang tersebut tercatat nama-nama ulama

53 Jamaludin, *Sejarah ...*, h. 117.

54 *Ibid*, 118

55 *Ibid*,

56 Azmuyardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII S XVIII Akar Pembaruan Islam Indonesia*, (Jakarta: Prenada Media, 2004), h. 51.

besar seperti; TGH.Umar Batu Timba (abad 18), TGH Mustafa Sekarbela (abad 18), TGH. Mukhtar Sedayu Kediri, TGH. Umar Kelayu dan lain-lainnya.

Selain tokoh lokal seperti TGH.Umar Kelayu yang disebutkan sebelumnya, para santri mendatangi ulama-ulama Nusantara yang juga membangun kelas-kelas halaqah. Mereka seperti Syaekh Abdul Karim Banten. Syaekh Abdul Karim adalah penerus dan atau pelanjut dari Syaekh Khatib Sambas yang mempertemukan dua aliran tarekat; Qadiriyyah dan Naqshabandiyah. Forulasi yang melahirkan Tarekat Qadiriyyah wa Naqshabandiyah ini, halaqah Syaekh Abdul Karim dipadati oleh ulama-ulama Nusantara termasuk Sasak Lombok. Di antara mereka adalah tiga serangkai; Tuan Guru Haji Amin Pejeluk, Tuan Guru Haji Muhammad Sidiq Karang Kelok dan Tuan Guru Haji Muhammad Ali Sakra. Termasuk Tuan Guruhaji Muhammad Shaleh Lopan. Dari para Tuan Gurunilah tarekat ini keudian tersohor di gumi sasak Lombok.

Mereka ini telah menyebarkan ajarannya ke hampir semua ulama dan lapisan masyarakat Lombok. Tidak sekedar itu, para ulama yang mengajarkan tarekat *Qadiriyyah wa Naqshabandiyah* ini menjadi motor-motor penggerak perlawanan terhadap kekuasaan kerajaan Karang Asem Bali. Seperti TGH, Muhammad Ali Sakra, TGH. Muhammad Shaleh Lopan, TGH. Bangkol,

Tokoh dan ulama lain yang ramai didatangi para ulama asal Lombok ketika menuntut ilmu di Haramain adalah Syaekh Mustafa al-Afifi yang pakar dalam bidang hadis Nabi, Syaekh Syu'ab al-Magriby seorang ulama yang diakui memiliki keahlian dalam berbagai bidang ilmu dan terutama ilmu-ilmu bahasa Arab (nahwu, saraf, balaghah, 'arudh), Syaekh Ahmad Khatib al-Minangkabawi seorang ulama pembela mazhab Syafi'i yang menentang keras ajaran yang dianggap menyimpang dari syari'at Islam.

Ada beberapa nama Tuan Guru terkenal dan menjadi awal-awal ke-tuanguruan masyarakat Sasak sebagai genealogi keilmuan keagamaan, yaitu: (i) TGH. Umar Buntibe (abad 18) yang melakukan dakwah di daerah Lombok Selatan, Penujak yang makamnya di Tiwu Biras Praya; (ii) TGH.Umar (kelayu) yang lahir pada tahun 1200 Hijriyah; (iii) TGH.Sidik dari Karang Kelok; TGH.Muhammad Saleh Lopan; (iv) TGH. Ali Batu Sakra; (v) TGH. Mustafa Kotaraja; (vi) TGH. Badarul Islam Pancor; (vii) TGH. Muhammad Shaleh Hambali Bengkel; (viii) TGH. Muhammad Mutawalli Yahya Al-Kalimi Jerowaru; (ix) TGH. Muhammad Rais Sekarbela; (x) TGH. Muhammad Zaenuddin Abdul Majid Pancor; (xi) TGH. Mahsun Masbagik; (xii)

TGH. Abdul Hamid⁵⁷; (xiv) TGH. Ibrahim al-Khalidi Kediri; (xv) TGH. Najamudin Praya.⁵⁸

E. Dialektika Islam Normatif dan Islam Kultural

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

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

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

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

57 Salah seorang tuan guru yang berjasa besar dalam pengembangan Islam di kawasan Pagutan dan sekitarnya pada abad ke-19. Kini kelurahan Pagutan masuk ke daerah Kota Mataram. Untuk mengenang jasa beliau maka masjid di kelurahan Pagutan dinamakan dengan masjid al-Hamidy.

58 *Ibid.*, 227

akumulasi pengetahuan secara turun-temurun dan dialog akulturatif antara “Islam formal” dan budaya lokal Muslim tertentu.

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

Fenomena ritual keagamaan yang banyak bercampur dengan tradisi lokal tidak dapat disangkal lagi, kepercayaan dan ritual sinkretik atau abangan sangat banyak ragamnya. Banyak peneliti Islam Indonesia, yang memberikan keterangan tentang Islam yang begitu berbeda dengan karakter Islam Arab.⁵⁹

Fenomena ini juga diamini oleh Martin van Bruinessen, dengan menunjukkan bukti bahwa banyak praktek yang dikategorikan Islam abangan juga ditemukan di belahan lain dunia Islam. Ia membandingkan deskripsi Geertz tentang agama abangan dengan pengamatan-pengamatan pada kehidupan sehari-hari kaum petani Mesir, pada awal abad ke-19, yang dilakukan oleh studi klasik lain, karya Lane: *Manners and Customs of the Modern Egyptians* [Perilaku dan Kebiasaan Orang-orang Mesir Modern]. Beberapa praktek kurang islami yang terlihat dalam perilaku keagamaan orang Jawa, telah dikenal juga oleh orang-orang Mesir.⁶⁰

Di samping itu banyak praktek *magic* yang bersumber dari Islam, bahkan tidak diragukan lagi bersumber dari tanah suci [Makkah]. Isinya banyak memuat tentang naskah magis populer dan ramalan-ramalan, yang juga dikenal sebagai primbon atau dalam versi yang lebih islami disebut kitab *mujarobat*, yang diperoleh langsung dari karya-karya penulis Muslim Afrika Utara abad ke-12-13, yakni Syekh Ahmad al-Buni.⁶¹

Beberapa kepercayaan dan praktek lokal telah menjadi bagian kompleksitas budaya global. Banyak umat Islam kontemporer Indonesia enggan menyebutnya

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

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

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

Islami karena mereka menentang konsepsi Islam modern [universal]. Namun demikian, lanjut Martin, dalam beberapa kasus, mereka masuk ke Indonesia sebagai bagian dari perluasan peradaban Islam, meski tidak menjadi tulang punggung agama Islam. Mereka merepresentasikan gerakan awal islamisasi, dan adalah keliru jika dikatakan bahwa islamisasi adalah gerakan sekali jadi, melainkan merupakan suatu proses yang dimulai sejak abad ke-13 sampai 15 H.⁶²

Untuk menjawab persoalan di atas, barangkali pendekatan yang diajukan Mark. R. Woodward dalam menjawab disparitas distingtif antara Islam normatif dengan Islam lokal dapat diajukan. Pendekatan ini disusun secara kronologis atas empat⁶³ unsur dasar, yaitu:

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

Kedua, Islam esensialis. Penggunaan terma esensialis ini pada awalnya dipinjam oleh Woodward dari Richard C. Martin untuk menunjukkan modus praktik-praktik ritual yang sekalipun tidak didelegasikan secara eksplisit oleh teks-teks universalis, namun secara luas diamalkan oleh umat Islam atas dasar justifikasi substansial dari semangat kedua sumber suci tersebut. Masuk dalam katagori ini adalah upacara tahunan Maulid al-Nabi Muhammad saw., bacaan-bacaan zikir yang diamalkan oleh halaqah-halaqah sufi, juga modus-modus ritual yang secara mentradisi dipraktikkan untuk memuliakan para wali, ziarah ke tempat-tempat suci, serta tradisi slametan, tahlilan yang tersebar luas di negara-negara Muslim, seperti India, Malaysia, Pakistan, dan Indonesia. Dengan demikian, Islam esensial merupakan katagori Islam yang sangat inklusif.

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

62 Bruinessen., h. 46-63

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

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

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

G. Al-Adat Muhakkamah: Dialektika Dinamis Islam dan Tradisi

Secara teoritis, adat tidak disepakati sebagai salah satu sumber dalam jurisprudensi Islam.⁶⁴ Namun demikian, dalam prakteknya, adat memainkan peran yang sangat signifikan dalam proses kreasi hukum Islam dalam berbagai aspek hukum yang timbul dalam dinamika hukum di negara-negara Islam.

Jika dirunut secara sosiologis pada masa Nabi Muhammad SAW, maka terlihat komunitas Muslim banyak mengadopsi berbagai macam adat. Praktek adat ini, dalam banyak hal, telah mempunyai kekuatan hukum dalam masyarakat. Walaupun hukum adat tidak dilengkapi oleh sanksi maupun suatu otoritas,⁶⁵ perannya dalam masyarakat tidak diragukan lagi. Satu contoh yang dapat dikemukakan di sini adalah tindakan kaum Muslimin mempertahankan praktek adat dan perbuatan hukum Nabi Ibrahim, terutama dalam ritual-ritual yang berkaitan dengan Ka’bah dan tradisi sunatan [*khitan*]. Ritual upacara tersebut berperan sebagai dasar kultural dalam pembentukan tradisi sosial setempat.⁶⁶

Bahkan berbagai macam adat pra-Islam diteruskan pemberlakuannya selama periode Rasulullah. Fakta ini mengindikasikan bahwa Islam bukanlah merupakan suatu bentuk revolusi hukum yang secara langsung ditujukan untuk melawan adat yang telah diketahui dan dipraktekkan oleh bangsa Arab sebelum kemunculan Islam. Sebaliknya Nabi Muhammad, dalam kapasitasnya sebagai pembuat hukum dari sebuah agama yang baru, banyak menciptakan aturan-aturan yang melegalkan hukum adat

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

65 Duncan B. Macdonald, *Development Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, (London: Darf Publisher Limited, 1985), h. 68

66 Reuben Levy, *The Social Structure of Islam*, (Cambridge: The University press, 1975), h. 251

masyarakat Arab, sehingga memberikan tempat bagi praktek hukum adat tersebut di dalam sistem hukum Islam yang baru. Hal ini dapat dipahami, karena Islam hadir ke pentas peradaban dunia tidak dimulai dari lembaran putih, meminjam istilah An-Na'im,⁶⁷ karena ia tidak hadir dalam ruang hampa keagamaan, sosial budaya, ekonomi dan politik. Dengan demikian, Islam merupakan kelanjutan dan kulminasi tradisi Ibrahim. Selain itu, hukum Islam dalam syari'ah menerima dan memodifikasi banyak aspek adat dan praktik Arab pra-Islam.

Pernyataan ini agaknya relevan, jika kita mencoba melihat pada aspek sosio-historis ketika masa pewahyuan al-Qur'an baik di Makkah maupun di Madinah, telah memunculkan tipologi pembacaan yang khas bagi umat Islam, yakni untuk memahami dan mendialogkan al-Qur'an dengan realitas kehidupan. Teks demi teks dalam al-Qur'an oleh para Sahabat ditafsiri dengan teks kehidupan. Ini merupakan kesadaran bahwa antara teks al-Qur'an dan teks yang terhampar dalam kehidupan sosial saling menafsiri satu sama lain. Apa yang disebut sebagai ayat-ayat tekstual adalah refleksi dari ayat-ayat sosial.

Dengan perkataan lain, pada era kenabian ada sebuah bentuk dialektika antara al-Qur'an dan kebudayaan, khususnya kebudayaan lokal Arab pada saat itu. Jika mau konsisten dengan logika tersebut, maka al-Qur'an pada kurun yang paling awal bukanlah sebuah kitab suci yang terpisah dari konteks, melainkan sebuah teks yang terlibat dalam proses-proses pembentukan dan terbentuknya kebudayaan.⁶⁸

Selanjutnya dalam konteks akulturasi hukum Islam terhadap adat, maka fuqaha selalu melakukan koreksi terhadap sistem pranata tersebut, kemudian baru dijadikan landasan bagi kehidupan sehari-hari masyarakat.⁶⁹ Sejalan dengan pandangan ini, maka parameter yang digunakan untuk menyeleksi apakah adat itu sesuai atau tidak dengan nilai-nilai Islam adalah dengan melihat apakah perilaku adat itu memberikan banyak kemaslahatan atau kemudharatan bagi masyarakat. Jika terdapat banyak unsur kemaslahatan, maka adat dapat dinilai sesuai dengan norma agama dan sebaliknya apabila lebih banyak mudharatnya, maka adat tersebut menjadi tidak berlaku dan tidak dapat diterima.

Atas dasar itu kemudian para fuqaha memformulasikan *qâ'idah fihiyyah: al-'adah muhakkamah*. Selanjutnya mereka juga mengkualifikasikan peran adat dengan berbagai macam persyaratan agar tetap valid menjadi bagian dari hukum Islam. Di antara kualifikasi itu anatara lain: (1) Adat harus secara umum dipraktekkan

67 Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, (Yogyakarta: LkiS dan Pustaka Pelajar, 1994), h. 102

68 Abdul Muqsih Ghazali, "Dialektika antara Al-Qur'an dan Kebudayaan", *Media Indonesia*, 4 Januari 2001

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

oleh masyarakat jika memang adat tersebut dikenal secara luas oleh semua anggota lapisan masyarakat; (2) Adat harus berupa suatu kebiasaan yang sedang berjalan dalam masyarakat pada waktu adat akan dijadikan sebagai hukum; (3) Adat harus dipandang tidak sah *ab intio* jika adat tersebut bertentangan dengan ketentuan yang eksplisit dari al-Qur'an dan al-Hadits; dan [4] Dalam hal perselisihan, adat akan dipakai hanya ketika tidak ada penolakan yang eksplisit sifatnya untuk menggunakan adat dari salah satu pihak yang terlibat.⁷⁰

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

Dalam tataran tersebut menarik juga memeperhatikan sebuah *qâ'idah* fiqh bahwa apa yang terhampar dalam tradisi, tidak kalah maknanya dengan apa yang dikemukakan oleh teks; *al-Tsabit bi al-Urf ka al-Tsabit bi al-Nash*. *Qâ'idah* ini menggambarkan bahwa betapa para ulama telah memberikan apresiasi yang begitu tinggi terhadap tradisi. Tradisi tidak dipandang sebagai unsur "rendah" yang tak ternilai, melainkan dalam spasi tertentu diperhitungkan sebagai sederajat dengan teks agama sendiri.

Dengan *platform* pemikiran ini, maka wajar jika sejumlah para pakar ushul fiqh menyatakan bahwa mengetahui setting sosial historis Arab dari terbentuknya sebuah ketentuan agama seperti yang terpantul dalam teks suci menjadi sangat urgen dan signifikan. Al-Syathibi dalam *al-Muwaffaqat fi Ushul al-Syari'ah*, menyatakan bahwa mengetahui kondisi sosial masyarakat Arab, sebagai lokus awal turunnya al-Qur'an dan situasi ketika sebuah ayat turun merupakan salah satu persyaratan yang mesti dimiliki oleh seorang mufassir.⁷¹ Dengan statemen ini sesungguhnya al-

⁷⁰ *Ibid*, h. 25

⁷¹ Al-Syathibi, *al-Muwaffaqat fi Ushul al-Syari'ah*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), juz II, h. 348

Syathibi ingin mengatakan bahwa aspek-aspek yang perlu dipertimbangkan dalam menguak maksud sebuah teks bukan hanya dari sudut gramatika, melainkan juga harus mencakup pengetahuan tentang keadaan sosio-kultural yang hidup dalam masyarakat tatkala berlangsungnya era pewahyuan al-Qur'an.

Para pakar hukum Islam melihat prinsip-prinsip hukum Islam sebagai salah satu hukum Islam yang bersifat sekunder, dalam arti ia diaplikasikan hanya ketika sumber-sumber primer tidak memberikan jawaban terhadap masalah-masalah yang muncul. Para juris muslim mempunyai pendapat yang berbeda-beda tentang masuknya adat ke dalam hukum Islam, tetapi mereka sampai kepada suatu kesimpulan yang sama, bahwa prinsip-prinsip adat merupakan alat yang efektif untuk membangun hukum. Dalam hal ini Abu Hanifah memasukkan adat sebagai suatu pondasi dari prinsip *Istihsan*. Sarakhsi dalam kitab *Mabsuth* mengatakan bahwa Abu Hanifah menginterpretasikan makna aktual dari suatu adat sesuai dengan makna yang secara umum dipakai dalam masyarakat, namun keberlakuan itu ditolak jika bertentangan dengan *nash*.⁷²

Sementara Imam Malik percaya bahwa aturan-aturan adat dari suatu negeri harus dipertimbangkan dalam memformulasikan suatu ketetapan, walaupun ia memandang adat penduduk Madinah sebagai suatu variabel yang paling otoritatif dalam teori hukumnya. Imam Malik memasukkan adat sebagai pondasi dari doktrin *Maslahah al-Mursalah*. Lebih jauh, ia memandang bahwa praktek adat masyarakat Madinah sebagai konsensus pendapat umum yang mencukupi untuk digunakan sebagai sumber hukum ketika tidak ada teks yang eksplisit. Tidak seperti fuqaha Hanafi dan Maliki yang memandang signifikansi sosial dan politik dari adat dalam proses penciptaan hukum, Imam Syafi'i dan Ahmad Ibn Hanbal tampaknya tidak begitu memperhatikan dalam keputusan mereka. Namun begitu, bukti adanya *Qaul Jadid* Syafi'i yang dikompilasikan setelah ia sampai di Mesir, dan dikontraskan dengan *Qaul Qodim*-nya yang dikompilasikan di Irak, merefleksikan adanya pengaruh dari tradisi adat pada kedua negeri yang berbeda. Sementara penerimaan Ahmad Bin Hambal terhadap hadits *dlo'if*, ketika ia mendapatkan hadits tersebut bersesuaian dengan adat setempat,⁷³ juga memberikan bukti bahwa prinsip adat pada kenyataannya tidak pernah dikesampingkan para para Muftahid (juris Muslim) dalam usahanya untuk membangun hukum Islam.

Adat kebiasaan suatu masyarakat biasanya dibangun berdasarkan nilai-nilai yang dianggap baik oleh masyarakat. Nilai-nilai tersebut diketahui, dipahami, disikapi dan dilaksanakan atas dasar kesadaran masyarakat. Ketika Islam datang membawa

72 Muhammad ibn Ahmad al-Sarakhsi, *Al-Mabsut*, [Kairo: Matba'ah al-Sl-Sa'adah, 1331 H], jilid 9, hal. 17

73 Ibn Qudamah, *Al-Mughni*, jilid 6, [Kairo : Dar al-Manar 1947], h. 485

ajaran yang mengandung nilai-nilai *uluhiyah* (Ketuhanan) dan nilai-nilai *insaniyah* (kemanusiaan) bertemu dengan nilai-nilai adat kebiasaan di masyarakat. Diantaranya ada yang sesuai dengan nilai-nilai Islam, meskipun pada aspek filosofisnya berbeda. Ada pula yang berbeda bahkan bertentangan dengan nilai-nilai yang ada dalam ajaran Islam. Dalam konteks inilah kemudian para fuqaha mengklasifikasikan adat kebiasaan yang ada di masyarakat menjadi dua bagian, yaitu *al-'adah al-shahihah* (adat yang shahih, benar dan baik) dan ada pula *'adah al-fasidah* (adat yang *mafsadah*, salah dan rusak).

Berdasarkan elaborasi tersebut, maka dialektika, asimilasi, akulturasi dan akomodasi Islam dengan budaya dalam konteks Indonesia akhirnya menghasilkan varian keislaman tipikal yang dikenal dengan Islam Nusantara yang pada batas-batas tertentu berbeda dengan varian Islam dalam *great tradition*. Fenomena ini merupakan apresiasi positif dengan menganggap bahwa setiap bentuk artikulasi Islam di suatu wilayah akan berbeda dengan artikulasi Islam di wilayah lain. Untuk itu gejala ini merupakan bentuk kreasi umat dalam memahami dan menerjemahkan Islam sesuai dengan budaya mereka sendiri sekaligus akan memberikan kontribusi untuk memperkaya khazanah mozaik budaya Islam. Proses penerjemahan ajaran Islam dalam budaya lokal memiliki ragam varian seperti *slametan*, *tahlilan*, ritual rowah wulan dan lebaran topat di Lombok, sekaten di Jogjakarta, dan tradisi mudik halal bi halal di berbagai daerah dengan pernak-pernik lokal yang sangat parokial dan tipikal.

H. Simpulan

Islam di pulau Lombok merupakan salah satu jaringan varian Islam Nusantara setelah terjadinya dialektika antara Islam dengan budaya Sasak Lombok. Proses dialektika tersebut pada gilirannya menghasilkan Islam yang unik, khas, dan esoterik, dengan beragam tradisi-tradisi Sasak yang sudah disisipi nilai-nilai Islam. Pada perkembangan selanjutnya, Islam dan tradisi Sasak menjadi satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan meski dapat dibedakan satu sama lain.

Penyebaran Islam awal ke Nusantara menunjukkan akomodasi yang kuat terhadap tradisi lokal masyarakat setempat. Sehingga Islam datang bukan sebagai ancaman, melainkan sahabat yang memainkan peran penting dalam transformasi agama dan kebudayaan secara holistik. Karakter Islam Nusantara inilah yang diteruskan Walisongo dalam dakwahnya di pulau Jawa dan Gumi Sasak Lombok.

Ahirnya, Islam Nusantara sebagai jawaban dari Islam otentik mengandaikan tiga hal. *Pertama*, Islam Nusantara memiliki sifat kontekstual, yakni Islam dipahami

sebagai ajaran yang terkait dengan konteks ruang dan waktu. *Kedua*, Islam Nusantara bersifat progresif, yakni kemajuan zaman bukan dipahami sebagai ancaman terhadap penyimpangan terhadap ajaran dasar agama. *Ketiga*, Islam Nusantara memiliki karakter membebaskan dan menjadi ajaran yang dapat menjawab problem kemanusiaan secara universal dengan misi *mashlahah*. Dengan demikian, Islam tampil di pentas peradaban dunia sebagai pembawa rahmat secara elegan, tidak kaku dan rigid dalam menghadapi realitas sosial masyarakat yang selalu bergerak dinamis. *Wallahu A'lam bi al-Shawab*□

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Taufik, “Pengantar: Islam, Sejarah dan Masyarakat”, dalam Taufik Abdullah [ed.], *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indoensia*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987)
- Abd. Syakur, Ahmad, *Islam dan Kebudayaan: Akulturasi Nilai-nilai Islam dalam Budaya Sasak* (Yogyakarta: Adab Press, 2006)
- Al-Azmeh, Aziz, [ed.], *Islamic Law: Social and Historical Contexts*, (tp., 1988)
- Al-Sarakhsi, Muhammad ibn Ahmad, *Al-Mabsut*, (Kairo: Matba’ah al-Sl-Sa’adah, 1331)
- Al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari’ah*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th)
- Ambary, Hasan Muarif, *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*, (Jakarta: Logos, 2001)
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII, Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1994)
- Budiwanti, Erni, *Peran Wali Dan Keramat Dalam Dinamika Perkembangan Islam Di Lombok*, AICIS-Annual International conference on Islamic Studies 2013.
- Baso, Ahmad, *Plesetan Lokalitas: Politik Pribumisasi Islam*, [Jakarta: Desantara, 2002]
- _____, “Tradisi Lokal dan Masa Depan agama” dalam Majalah Majemuk, No. 6 November-Desember 2003.
- Bizawie, Zainul Milal, “Dialektika Tradisi Kultural: Pijakan Historis dan Antropologis Pribumisasi Islam”, dalam *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 14 tahun 2003.
- Bruinessen, Martin van, “Global and Local in Indonesian Islam” dalam *Southeast Asian Studies* [Kyoto] vol. 37, No. 2, 1999.

- _____, *Kitab Kuning*, (Bandung: Mizan, 1989)
- De Graaf, H.J., "South-East Asian Islam to the eighteenth century," dalam P.M. Holt Ann K.S. Lamhrnn and Bernard Lewis (eds.). *The Cambridge History of Islam*, vol. 2. Cambridge: Cambridge at The University Press, 1970).
- Jamaludin, *Sejarah Sosial Islam di Lombok Tahun 1970-1935 (Studi Kasus Terhadap Tuan Guru)*, (Jakarta: Kementerian Agama RI Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan, 2011)
- Lubis, Arbiyah, *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh, Suatu studi Perbandingan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1993)
- Lukito, Ratno, *Pergumulan Antara Hukum Islam dan Hukum Adat*, (Jakarta: INIS, 1998)
- Mahmasani, Subhi, *Falsafat al-Tasyri' fi al-Islam*, (Beirut: Dar al-Kasysyaf lin-Nasyr wa Itiba'ah wa at-Tauzi', 1952)
- Maula, M. Jadul, "Syariat [Kebudayaan] Islam: Lokalitas dan Universalitas", *makalah Islam Transformatif dan Toleran*, (LkiS, 2002)
- Marison, Geoffrey, *Sasak and Javanese Literature*, (Leiden: KITLV Press, 1999)
- Mulkhan, Abdul Munir, (ed), *Moral Politik Santri: Agama dan Pembelaan kaum Tertindas*, (Jakarta: Erlangga, 2003)
- Mustofa, Saiful Meneguhkan Islam Nusantara Untuk Islam Berkemajuan Melacak Akar Epistemologis Dan Historis Islam (Di) Nusantara, *Epistemé*, Vol. 10, No. 2, Desember 2015.
- Raharjo, M. Dawam, *Ensiklopedi al-Qur'an Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 691.
- Ramli, Muhammad Guntur, *Islam Kita, Islam Nusantara Lima Nilai Dasar Islam Nusantara*, (Tangerang: Ciputat School, 2016)
- Poespowardojo, Soerjanto, "Pengertian Local Genius dan Relevansinya dalam Modernisasi" dalam *Kepribadian Budaya Bangsa [local genius]*, Ayotrohaedi [ed.], (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986)
- Tibbi, Bassam, *Islam and Cultural Accommodation of Social Change*, (San Francisco: Westview Pres, 1991)
- Q-Anees, Bambang, "Daya Tawar Tradisi terhadap Pengaruh Luar" dalam www.gerbang.jabar.go.id

Utama, Edy, “Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah”, dalam Ahmad Baso, *Plesetan Lokalitas: Politik Pribumisasi Islam*, (Jakarta: Desantara, 2002)

Woodward, Mark R., *Islam Jawa: Kesalesahan Normatif Versus Kebatinan*, (Yogyakarta: LkiS, 1999)

Zada, Khamami, “*Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia*”, dalam Tashwirul Afkar, jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan, Edisi No. 14 tahun 2003

Zuhdi, Muhammad Harfin, *Parokialitas Adat Terhadap Pola Keberagamaan Komunitas Islam Wetu Telu di Bayan Lombok*, (Jakarta: Lemlit UIN Jakarta, 2009)