

ISLAM, TRADISI DAN MODERNITAS
DALAM PERKAWINAN MASYARAKAT SASAK *WETU TELU*
(Studi Komunitas *Wetu Telu* di Bayan)



Oleh :
AKHMAD MASRURI YASIN
07231393

TESIS

Diajukan Kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga
Untuk memenuhi Salah Satu Syarat guna Memperoleh
Gelar Magister Studi Islam

YOGYAKARTA
2010

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Akhmad Masruri Yasin, S.HI
NIM : 07.231.393
Jenjang : Magister
Program Studi : Hukum Islam
Konsentrasi : Hukum Keluarga

Menyatakan bahwa Naskah Tesis ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya sendiri kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk atau dikutip dari sumbernya.

Yogyakarta, 20 Pebruari 2010

Saya yang menyatakan,

Akhmad Masruri Yasin, S.H.I
NIM. 07.231.393

Abstrak

Pertemuan Islam, tradisi dan modernitas dalam banyak hal seringkali mengundang perdebatan panjang dan menyisakan banyak persoalan. Hal ini dipengaruhi oleh sebab konstruksi dan karakteristik masing-masing dari ketiga entitas tersebut berbeda, sehingga sangat sulit untuk tidak mengatakan "tidak mungkin" mempertemukan ketiganya dalam satu pelaminan secara damai. Studi ini berusaha mengungkap bagaimana relasi ketiga entitas tersebut dalam praktik perkawinan masyarakat Sasak *wetu telu*. Masyarakat Sasak *wetu telu* merupakan komunitas yang sampai hari ini mengaku beragama Islam dan menerapkan tradisi leluhur secara ketat, juga pada batas-batas tertentu menerima modernitas sebagai bagian tak terpisahkan dalam kehidupan mereka.

Fokus utama studi ini adalah apakah interkasi Islam, tradisi dan modernitas mengalami ketegangan atau konflik satu sama lain dalam praktek perkawinan masyarakat Sasak *wetu telu* dan bagaimana mereka mempertemukan ketiga kekuatan tersebut.? Tujuan studi ini ialah mendeskripsikan dan memahami dialektika yang terjadi antara Islam, tradisi dan modernitas dalam praktek perkawinan masyarakat Sasak *wetu telu*.

Untuk mengkonstruksi jawaban dari pertanyaan di atas, teori yang dibangun adalah teori perubahan *sosio-kultural*, yang dirangkai dengan teori *interkasi* dan juga teori budaya *akulturasi* dan *inkulturasi*. Studi ini menggunakan pendekatan fenomenologi dengan teknik *epoche* dan *eidetik*, atau *etic* dan *emic*. Metode pengumpulan data dilakukan dengan teknik observasi langsung, wawancara mendalam, dan pembacaan dokumen.

Dengan metode dan pendekatan tersebut, penelitian ini menemukan bahwa *pertama*, dari sudut pandang literal-formal, interaksi dialektis antara Islam, tradisi dan modernitas dalam perkawinan masyarakat Sasak *wetu telu* mengalami ketegangan-ketegangan (*tension*) atau konflik satu dengan yang lain. Konflik ini terlihat jelas terutama ketika mempertemukan idiom-idiom adat dengan idiom-idiom agama (baca; Islam) serta idiom modernisme. Misalnya antara idiom *merariq* (melarikan diri) dengan *khitbah* (lamaran), *ajikrama* dengan *mahar*, *metikah buak lekuq* dengan *akad* pernikahan. Namun kalau dilihat dari sudut pandang substansi-filosofis, relasi antara ketiga entitas tersebut dalam praktik perkawinan masyarakat Sasak *wetu telu*, pada dasarnya tidak mengalami pertentangan atau konflik satu sama lain. Ketiga entitas tersebut dapat bertemu dan berdampingan secara damai dalam satu pelaminan yakni perkawinan Sasak *wetu telu*. Terjadi dialog yang bersifat *kritis-interaktif* dan *akomodatif-akulturatif* antara ketiga kekuatan tersebut, sehingga menghasilkan sebuah rumusan ideal atau *local genius* yang kemudian disebut dengan *adatluwirgama*. *Kedua*, untuk mempertemukan tiga kekuatan tersebut dalam praktek perkawinan (*merarik*), masyarakat Sasak *wetu telu* berusaha menempatkan ketiganya pada posisi yang tepat dan mengakomodasinya secara proporsional. Cara ini kemudian menciptakan sebuah *equilibrium* yang pada akhirnya berbuah harmoni dalam kehidupan masyarakat Sasak *wetu telu*.

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

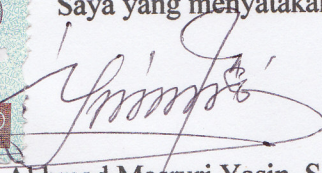
Nama : Akhmad Masruri Yasin, S.HI
NIM : 07.231.393
Jenjang : Magister
Program Studi : Hukum Islam
Konsentrasi : Hukum Keluarga

Menyatakan bahwa Naskah Tesis ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya sendiri kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk atau dikutip dari sumbernya.

Yogyakarta, 20 Pebruari 2010



Saya yang menyatakan,


Akhmad Masruri Yasin, S.H.I
NIM. 07.231.393



KEMENTERIAN AGAMA RI
UIN SUNAN KALIJAGA
PROGRAM PASCASARJANA
YOGYAKARTA

PENGESAHAN

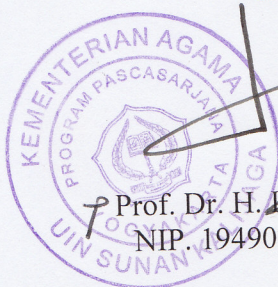
Tesis berjudul : ISLAM, TRADISI DAN MODERNITAS DALAM
PERKAWINAN MASYARAKAT SASAK *WETU TELU*
(Studi Komunitas *Wetu Telu* di Bayan)

Nama : Akhmad Masruri Yasin, S.H.I.
NIM : 07.231.393
Prodi : Hukum Islam
Konsentrasi : Hukum Keluarga
Tanggal Ujian : 30 Maret 2010

telah dapat diterima sebagai salah satu syarat memperoleh gelar Magister Studi Islam.

Yogyakarta, 8 April 2010

Direktur,



Prof. Dr. H. Iskandar Zulkarnain,
NIP. 19490914 197703 1 001

PERSETUJUAN TIM PENGUJI UJIAN TESIS

Tesis berjudul : ISLAM, TRADISI DAN MODERNITAS DALAM
PERKAWINAN MASYARAKAT SASAK *WETU TELU*
(Studi Komunitas *Wetu Telu* di Bayan)

Nama : Akhmad Masruri Yasin, S.H.I.
NIM : 07.231.393
Prodi : Hukum Islam
Konsentrasi : Hukum Keluarga


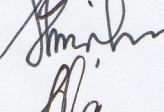


telah disetujui tim penguji ujian munaqosah

Ketua : Dr. Alim Roswantoro, M.Ag.

Sekretaris : Drs. Mochamad Sodik, S.Sos., M.Si.

Pembimbing/Penguji : Prof. Dr. H. Abd. Salam Arief, M.A.

Penguji : Prof. Dr. H. Iskandar Zulkarnain

()
()
()
()

diuji di Yogyakarta pada tanggal 30 Maret 2010

Waktu : 08.00 – 09.00 WIB

Hasil/Nilai : A- / 3,50

Predikat : ~~Memuaskan~~/Sangat Memuaskan/~~Cum laude~~*

NOTA DINAS PEMBIMBING

Kepada Yth,
Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Di Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap penulisan tesis yang berjudul:

**ISLAM, TRADISI DAN MODERNITAS
DALAM PERKAWINAN MASYARAKAT SASAK WETU TELU**
(Studi Komunitas *Wetu Telu* di Bayan)

yang ditulis oleh:

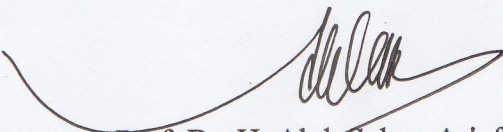
| | |
|---------------|------------------------------|
| Nama | : Akhmad Masruri Yasin, S.HI |
| NIM | : 07.231.393 |
| Jenjang | : Magister |
| Program Studi | : Hukum Islam |
| Konsentrasi | : Hukum Keluarga |

Saya berpendapat bahwa Tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam rangka memperoleh gelar Magister Studi Islam

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 15 Maret 2010

Pembimbing


Prof. Dr. H. Abd. Salam Arief, M.A.
NIP. 194909141977031001

Abstrak

Pertemuan Islam, tradisi dan modernitas dalam banyak hal seringkali mengundang perdebatan panjang dan menyisakan banyak persoalan. Hal ini dipengaruhi oleh sebab konstruksi dan karakteristik masing-masing dari ketiga entitas tersebut berbeda, sehingga sangat sulit untuk tidak mengatakan "tidak mungkin" mempertemukan ketiganya dalam satu pelaminan secara damai. Studi ini berusaha mengungkap bagaimana relasi ketiga entitas tersebut dalam praktik perkawinan masyarakat Sasak *wetu telu*. Masyarakat Sasak *wetu telu* merupakan komunitas yang sampai hari ini mengaku beragama Islam dan menerapkan tradisi leluhur secara ketat, juga pada batas-batas tertentu menerima modernitas sebagai bagian tak terpisahkan dalam kehidupan mereka.

Fokus utama studi ini adalah apakah interkasi Islam, tradisi dan modernitas mengalami ketegangan atau konflik satu sama lain dalam praktek perkawinan masyarakat Sasak *wetu telu* dan bagaimana mereka mempertemukan ketiga kekuatan tersebut.? Tujuan studi ini ialah mendeskripsikan dan memahami dialektika yang terjadi antara Islam, tradisi dan modernitas dalam praktek perkawinan masyarakat Sasak *wetu telu*.

Untuk mengkonstruksi jawaban dari pertanyaan di atas, teori yang dibangun adalah teori perubahan *sosio-kultural*, yang dirangkai dengan teori *interaksi* dan juga teori budaya *akulturasi* dan *inkulturasi*. Studi ini menggunakan pendekatan fenomenologi dengan teknik *epoche* dan *eidetik*, atau *etic* dan *emic*. Metode pengumpulan data dilakukan dengan teknik observasi langsung, wawancara mendalam, dan pembacaan dokumen.

Dengan metode dan pendekatan tersebut, penelitian ini menyimpulkan bahwa, dari sudut pandang *formal (normatif)*, interaksi yang terjadi antara Islam, tradisi dan modernitas pada praktek perkawinan masyarakat Sasak *wetu telu* mengalami mengalami pertentangan atau konflik satu dengan yang lain. Konflik ini terlihat jelas terutama ketika mempertemukan idiom-idiom adat dengan idiom-idiom agama (baca; Islam) serta idiom modernisme. Misalnya antara idiom *merariq* (melarikan diri) dengan *khitbah* (lamaran), *ajikrama* dengan *mahar*, *metikah buak lekuq* dengan *akad* pernikahan. Namun kalau dilihat dari sudut pandang *substansi-filosofis*, relasi antara ketiga entitas tersebut dalam praktik perkawinan masyarakat Sasak *wetu telu*, pada dasarnya tidak mengalami pertentangan atau konflik satu sama lain. Tiga entitas tersebut dapat bertemu dan berdampingan secara damai dalam satu pelaminan yakni perkawinan Sasak *wetu telu*. Terjadi dialog yang bersifat *kritis-interaktif* dan *akomodatif-akulturatif* antara ketiga kekuatan tersebut, sehingga menghasilkan sebuah rumusan ideal atau *local genius* yang kemudian disebut dengan *adatluwirgama*. Untuk mempertemukan tiga kekuatan tersebut dalam praktek perkawinan (*merarik*), masyarakat Sasak *wetu telu* berusaha menempatkan ketiganya pada posisi yang tepat dan mengakomodasinya secara proporsional. Cara ini kemudian menciptakan sebuah *equilibrium* yang pada akhirnya berbuah harmoni dalam kehidupan masyarakat Sasak *wetu telu*.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN

Penulisan transliterasi Arab-Latin dalam penelitian ini menggunakan pedoman transliterasi dari keputusan bersama **Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI no. 158 tahun 1987 dan no. 0543 b/U/1987.**

Secara garis besar uraiannya adalah sebagai berikut:

1. Konsonan Tunggal

| Huruf Arab | Nama | Huruf Latin | Keterangan |
|------------|--------|--------------------|----------------------------|
| ا | alif | Tidak dilambangkan | Tidak dilambangkan |
| ب | Ba>‘ | B | - |
| ت | Ta>’ | T | - |
| ث | s\ a> | s\ | s (dengan titik di atas) |
| ج | ji>m | J | - |
| ح | h{ a>‘ | h} | h (dengan titik di bawah) |
| خ | kha>>’ | Kh | - |
| د | da>l | D | - |
| ذ | z\ a>l | Z | z (dengan titik di atas) |
| ر | Ra>‘ | R | - |
| ز | zai | Z | - |
| س | si>n | S | - |
| ش | syi>n | Sy | - |
| ص | s} a>d | S} | s} (dengan titik di bawah) |




| | | | |
|----|--------|----|--|
| ض | d{a>d | D{ | d} (dengan titik di bawah) |
| ط | t}a>'> | t} | t} (dengan titik di bawah) |
| ظ | z}a>' | Z} | z} (dengan titik di bawah) |
| ع | ‘ain | ‘ | koma terbalik |
| غ | gain | G | - |
| ف | Fa>‘ | F | - |
| ق | Qa>f | Q | - |
| ك | Ka>f | K | - |
| ل | la>m | L | - |
| م | mi>m | M | - |
| ن | Nu>n | N | - |
| و | wa>wu | W | - |
| هـ | Ha>’ | H | - |
| ء | hamzah | , | apostrof (tetapi tidak dilambangkan apabila terletak di awal kata) |
| ي | ya>' | Y | - |

2. Vokal

Vokal bahasa Arab seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau monoftong dan rangkap atau diftong.

a. Vokal Tunggal

Vokal tunggal bahasa Arab lambangnya berupa tanda atau harkat, transliterasinya sebagai berikut:



| Tanda | Nama | Huruf Latin | Nama |
|---|---------|-------------|------|
|  | Fathah | a | a |
|  | Kasrah | i | i |
|  | D{ammah | u | u |

Contoh:

| | |
|--------------|-----------------|
| كتب - kataba | يذهب - yaz\habu |
| سئل -su'ila | ذكر - z\ukira |

b. Vokal Rangkap

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harkat dan huruf, transliterasinya sebagai berikut:

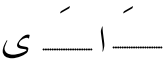
| Tanda | Nama | Huruf Latin | Nama |
|---|------------------|-------------|---------|
|  | Fath}ah dan ya | ai | a dan i |
|  | Fath}ah dan wawu | au | a dan u |

Contoh:

| | |
|-------------|-------------|
| كيف - kaifa | هول - haula |
|-------------|-------------|

3. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harkat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda:

| Tanda | Nama | Huruf Latin | Nama |
|---|------------------------------|-------------|------------------------|
|  | Fath}ah dan alif atau alif \ | a> | a dengan garis di atas |

Maksu>rah

ي —

Kasrah dan ya

i@

i dengan garis di

atas

و ُ

d}ammah dan wawu

u>

u dengan garis di atas

Contoh:

قال - qa>la

قيل - qi>la

رمى - rama>

يقول - yaqu>lu

4. Ta' Marbu>t}ah

Transliterasi untuk ta' marbut}ah ada dua:

a. Ta Marbu>t}ah hidup

Ta' marbu>t}ah yang hidup atau yang mendapat harkat fath}ah, kasrah dan d}ammah, transliterasinya adalah (t).

b. Ta' Marbu>t}ah mati

Ta' marbu>t}ah yang mati atau mendapat harkat sukun, transliterasinya adalah (h)

Contoh: طلحة - T{alh}ah

c. Kalau pada kata yang terakhir dengan ta' marbu>t}ah diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang “al” serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka ta'marbut}ah itu ditransliterasikan dengan ha /h/

Contoh: روضة الجنة - raud}ah al-Jannah

5. Syaddah (Tasydid)

Syaddah atau tasydid yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda syaddah, dalam transliterasi ini tanda syaddah tersebut dilambangkan dengan huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda syaddah itu.

Contoh: رَبَّنَا - rabbana>

نَعَمْ - nu'imma

6. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu “ال”. Namun, dalam transliterasi ini kata sandang itu dibedakan atas kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah dan kata sandang yang diikuti oleh qamariyyah.

a. Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya yaitu “al” diganti huruf yang sama dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu.

Cotoh : الرَّجُل – ar-rajulu

السَّيِّدَة – as-sayyidatu

b. Kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariyah.

Kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariyah ditransliterasikan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai pula dengan bunyinya. Bila diikuti oleh huruf syamsiyah maupun huruf qamariyah, kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikutinya dan dihubungkan dengan tanda sambung (-)

Contoh: القلم - al-qalamu

الجلال -al-jala>lu

البدیع - al-badi>'u

7. Hamzah

Sebagaimana dinyatakan di depan, hamzah ditransliterasikan dengan apostrof. Namun itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata. Bila terletak di awal kata, hamzah tidak dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa alif.

Contoh :

شيء - syai'un

امرت - umirtu

النوء - an-nau'u

تأخذون - ta'khuz\u>na

8. Penulisan Kata

Pada dasarnya setiap kata, baik fi'il (kata kerja), isim atau huruf, ditulis terpisah. Hanya kata-kata tertentu yang penulisannya dengan huruf Arab sudah lazim dirangkaikan dengan kata lain, karena ada huruf Arab atau harkat yang dihilangkan, maka dalam transliterasi ini penulisan kata tersebut dirangkaikan juga dengan kata lain yang mengikutinya.

Contoh:

وان الله هو خير الرازقين - Wa innalla>ha lahuwa khair ar-ra>ziqi>n

فأوفوا الكيل والميزان - Fa 'aufu al-kaila wa al mi>za>na

9. Meskipun dalam sistem tulisan Arab huruf kapital tidak dikenal, dalam transliterasi ini huruf tersebut digunakan juga. Penggunaan huruf kapital

seperti yang berlaku dalam EYD, diantaranya = huruf kapital digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri dan permulaan kalimat. Bila nama diri itu didahului oleh kata sandang, maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap harus awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya.

Contoh :

وما مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ - wa ma> Muh} ammadun illa> Rasu>l
إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ - inna awwala baitin wud}i'a linna>si

Penggunaan huruf kapital untuk Allah hanya berlaku bila dalam tulisan Arabnya memang lengkap demikian dan kalau penulisan itu disatukan dengan kata lain sehingga ada kata lain sehingga ada huruf atau harkat yang dihilangkan, maka huruf kapital tidak dipergunakan.

Contoh :

نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ - nas}run minalla>hi wa fathun qari>b
لِلَّهِ الْأُمُورُ جَمِيعًا - lilla>hi al-amru jami>'an

10. Bagi mereka yang menginginkan kefasihan dalam bacaan, pedoman transliterasi ini merupakan bagian yang tidak terpisahkan dengan ilmu tajwid.

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى أنعمنا بنعمة الإيمان والإسلام . أشهد أن لا إله إلا الله
و أشهد أن محمدا رسول الله . و الصلاة و السلام على أشرف الأنبياء و
المرسلين سيدنا محمد و على آله و صحبه اجمعين , أما بعد

Alhamdulillah, puji syukur ke hadirat Allah SWT yang senantiasa melimpahkan berkah, rahmat, hidayah dan inayah-Nya sehingga tesis yang berjudul "Islam, Tradisi dan Modernitas dalam Perkawinan Masyarakat Sasak *Wetu Telu* (Studi Komunitas Wetu Telu Bayan)" dalam rangka memperoleh derajat magister dalam bidang Hukum Islam Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, dapat diselesaikan sesuai dengan rencana.

Dalam penyusunan tesis ini, penulis banyak dibantu dan berhutang budi kepada berbagai pihak. Kehadiran Prof. Dr. H. Abd. Salam Arief, MA selaku pembimbing telah memberikan kontribusi yang luar biasa hingga tulisan ini terwujud. Untuk itu, dalam kesempatan ini saya menyampaikan terima kasih yang tidak terhingga disertai harapan semoga jasa Bapak mendapat *pahala* dari-Nya.

Ucapan terima kasih juga saya sampaikan atas segala bimbingan dan arahan serta kemudahan fasilitas yang diberikan, sehingga proses perencanaan, penelitian, dan penulisan ini berjalan lancar, kepada yang terhormat:

1. Prof Dr. H.M. Amin Abdullah, selaku Rektor UIN Sunan Kalijaga atas segala fasilitas dan kemudahan yang diberikan selama ini;
2. Prof Dr. H. Iskandar Zulkarnain, selaku Direktur Program Pascasarjana atas segala fasilitas dan bimbingannya;
3. Pengelola Program Studi Hukum Islam yang dimotori oleh; Prof. Dr. H. Abd. Salam Arief, MA, Drs. Mochammad Sodik, S. Sos., M.Si, dan mbak Marni;
4. Kapala Desa Bayan, tokoh-tokoh adat (para pemangku) dan anggota masyarakat Desa Bayan atas segala informasi dan keramahan selama penelitian ini berlangsung;

5. Kepala KUA Bayan beserta staf (Pak Ahmudin, Pak Ramdan, Pak Syukri, R. Nyakranom);
6. Pimpinan Pondok Pesantren Nurul Bayan, Pondok Pesantren Babul Mujahidin (TGH. Abdul Karim dan Ustadz Tanwir);
7. Dosen Pengajar di Program Studi Hukum Islam, utamanya Bapak Prof. Dr. M. Amin Abdullah, Prof. Dr. Syamsul Anwar, MA, Prof. Akh. Minhaji, Ph.D., Prof. Dr. Khoiruddin Nasution, MA., Prof. Dr. Machasin, MA., Prof. Dr. Ahmad Rofiq, MA, Prof. Dr. Nurkholis Setiawan, Dr. Ratno Lukito, Prof. Jawahir Thontowi, Ph.D, Prof. Dr. Noeng Muhadjir, Prof. Suyata, Ph.D, Prof. Dr Siti Partini Suardiman, dan beberapa dosen serta guru besar lainnya atas segala bimbingan dan pengetahuan yang diberikan;
8. Para informan yang tidak mungkin disebutkan satu persatu;
9. Teman-teman seperjuangan di kelas Hukum Keluarga: Mas paryadi, Mba Ida, Aini, Lis, Aman, Sadari, Anis, Irkham, Irfan dan Mahmud;
10. Kedua orang tua (Almarhum Bapak M. Yasin dan Ibu Maesarah) yang telah mengasuh dan membesarkan kami;
11. Teman-teman kontrakan 233 yang setia menyemangati usaha penyelesaian karya ini;
12. Pihak lain yang telah membantu penulisan ini, baik langsung maupun tidak langsung.

Saya berharap kajian ini dapat dijadikan persembahan sebagai bukti hormat dan terima kasih kami atas bantuan yang Bapak/Ibu dan rekan-rekan berikan selama ini. Saya berkeyakinan bahwa budi Bapak/Ibu dan rekan-rekan akan mendapat balasan dari Allah SWT.

Yogyakarta, 24 Pebruari 2010

Penyusun,

Akhmad Masruri Yasin, S.HI

07231393

DAFTAR ISI

| | |
|--|-------|
| HALAMAN JUDUL..... | i |
| PERNYATAAN KEASLIAN | ii |
| PENGESAHAN DIREKTUR | iii |
| PERSETUJUAN TIM PENGUJI..... | iv |
| NOTA DINAS PEMBIMBING | v |
| ABSTRAK | vi |
| PEDOMAN TRANSLITERASI | vii |
| KATA PENGANTAR | xiv |
| DAFTAR ISI | xvi |
| DAFTAR TABEL..... | xviii |
| DAFTAR LAMPIRAN | xix |
| | |
| BAB I PENDAHULUAN | 1 |
| A. Latar Belakang Masalah..... | 1 |
| B. Pokok Masalah | 7 |
| C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian | 7 |
| D. Kajian Pustaka..... | 8 |
| E. Kerangka Teori..... | 13 |
| F. Metode Penelitian..... | 23 |
| G. Sistematika Pembahasan | 27 |
| | |
| BAB II SETTING ETNOGRAFI DAN SISTEM PERKAWINAN | |
| MASYARAKAT SASAK WETU TELU BAYAN | 29 |
| A. Setting Etnografi Bayan | 29 |
| 1. Gambaran Fisik, Letak Geografis dan Administrasi | |
| Pemerintahan..... | 30 |
| 2. Stratifikasi Sosial, Agama dan Sistem Kekerabatan | 36 |
| B. Sejarah Islam di Lombok | 49 |

| | |
|---|-----|
| 1. Islam Nusantara: Latar Belakang Sufi dan Mistis Islam Indonesia | 50 |
| 2. Perkembangan dan Corak Islam di Bayan | 57 |
| C. Asal-usul dan Pemaknaan terhadap <i>Wetu Telu</i> | 79 |
| D. Praktek Perkawinan Masyarakat Sasak wetu telu Bayan | 97 |
| 1. Aturan-aturan dan Batasan-batasan dalam perkawinan; Fungsi serta Implikasinya | 98 |
| 2. Proses dan Tahapan-tahapan dalam Pelaksanaan Perkawinan | 130 |
| BAB III PRISMA ISLAM, TRADISI DAN MODERNITAS DALAM PERKAWINAN MASYARAKAT SASAK <i>WETU TELU</i> (SEBUAH CATATAN KRITIS) | |
| A. Perkawinan Sasak <i>wetu telu</i> dan Kelanggengan Tradisi..... | 149 |
| B. Konstruksi Islam dalam Perkawinan Sasak wetu telu..... | 175 |
| C. Kekuatan Modernitas dan Perkawinan Sasak <i>wetu telu</i> | 197 |
| D. Upaya Mendialogkan Islam, Tradisi dan Modernitas dalam Perkawinan oleh Masyarakat Sasak <i>wetu telu</i> | 217 |
| 1. Dialog Interaktif antara Islam, Tradisi dan Modernitas dalam Prosesi Perkawinan Masyarakat Sasak <i>Wetu Telu</i> | 217 |
| 2. Peran Islam, Tradisi dan Modernitas dalam Tahapan-tahapan Perkawinan Masyarakat Sasak <i>Wetu Telu</i> | 247 |
| BAB VI PENUTUP | 261 |
| A. Kesimpulan | 261 |
| B. Saran-saran | 262 |
| DAFTAR PUSTAKA | 264 |
| LAMPIRAN-LAMPIRAN | 273 |
| DAFTAR RIWAYAT HIDUP | |

Daftar Tabel

1. Tabel 2.1 Jumlah Penduduk di Desa-dsa dalam Kecamatan Bayan Berdasarkan Jenis Kelamin, 47.
2. Tabel 2.2 Jumlah Penduduk Desa Bayan Berdasarkan Jenis Kelamin, 48.
3. Tabel 2.3 Jumlah Penduduk Berdasarkan Agama, 48
4. Tabel 2.5 Jumlah *Ajikrama* yang dikeluarkan oleh R. Banda, 125
5. Tabel 2.6 Jumlah *Ajikrama* yang dikeluarkan oleh Bapak Agus, 125
6. Tabel 2.7 Jumlah *Ajikrama* yang dikeluarkan oleh Haerudin, 126.

DAFTAR LAMPIRAN

| | |
|------------|----------------------------------|
| Lampiran 1 | Daftar Informan, 273. |
| Lampiran 2 | Daftar Instrumen Wawancara, 276. |
| Lampiran 3 | Glosarium, 278 |
| Lampiran 4 | Surat Izin Penelitian, 282 |

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Memperbincangkan Islam, tradisi dan modernitas selalu menarik dan kerap kali mengundang banyak tanya. Tidak hanya menyangkut persoalan-persoalan teoritis, namun juga menyangkut ranah *aplikatif praksis* di lapangan. Tiga entitas ini yakni; Islam, tradisi dan modernitas oleh para teoritis sosial selalu didudukkan berhadap-hadapan, vis-a-vis satu sama lain. Ketiganya selalu diposisikan pada posisi *dikotomis*, yang mengakibatkan ketiganya jarang sekali bisa bersanding dalam satu pelaminan.

Banyak yang menilai bahwa tradisi dalam banyak hal selalu bertentangan dengan Islam maupun modernitas. Sepintas hal itu bisa saja dibenarkan jika dilihat secara *linear*. Elemen-elemen yang mengkonstruksi tiga entitas itu berbeda-beda. Tradisi selalu diasosiasikan dengan keterbelakangan, tidak modern, selalu melihat ke masa lalu, dan selalu memunculkan kesan kolot. Berbeda dengan dua entitas berikutnya yakni Islam dan modernitas yang diargumentasikan dipenuhi dengan anggapan-anggapan kemodernan dan selalu melihat masa depan, identik dengan maju, *inovatif* dan dinamis. Padahal antara Islam dan modernitas sendiri tidak selalu bisa dipertemukan dengan damai, karena pada titik-titik tertentu kedua entitas tersebut kerap kali mengalami polemik atau konflik satu sama lain. Misalnya sebagian masyarakat muslim menolak modernisasi – dengan ideologi “modernisme” karena menurut mereka tidak selalu *applicable* dalam masyarakat

muslim. Modernisasi hanya akan menghasilkan sekularisasi dan sekularisme.¹ Sedangkan filosofi dari sekularisme adalah menolak, menyangkal atau mengingkari transendensi atau agama.² Meskipun sebenarnya sebagian masyarakat muslim menolak sekularisasi dan sekularisme – sebagian dari mereka berusaha mengembangkan wacana dan praksis yang menekankan kompatibilitas Islam dengan modernitas. Gambaran di atas menunjukkan bagaimana tradisi, Islam dan modernitas kerap kali untuk tidak menyebutkan selalu dipertentangkan satu sama lain.

Dalam studi terhadap masyarakat kontemporer saat ini, akan sering dijumpai adanya semacam persaingan antara tiga kekuatan tersebut, yaitu tradisi, Islam dan modernitas. Modernitas cenderung menolak dan bersikap *alienatif* terhadap dua kekuatan terdahulu, walaupun sebenarnya ketiganya terlibat dalam sebuah dialektika sosial sesuai dengan lingkungan sosial, budaya dan sejarah masing-masing masyarakat. Akan sangat menarik ketika apa yang dikonsepsikan oleh para teoritis sosial tentang dialektika yang terjadi antara Islam, tradisi dan modernitas yang kerap kali mengundang ketegangan (*tension*) dilihat secara empiris pada masyarakat muslim.

¹ Ketegangan yang biasa terjadi antara Islam dan modernitas dapat ditemukan dalam sejumlah karya antara lain: karya Clinton Benneth, *Muslim and Modernity: An Introduction* (London: Continuum, 2005). ketegangan Islam dan modernitas juga dapat dilihat dalam tulisan Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, cet IX (Bandung: Mizan, 1998), lihat juga Seyyed Hossein Nasr, *Islam Tradisional di Tengah Kancah Dunia Modern*, terj. Luqman Hakim (Bandung: Pustaka, 1994).

² Mengenai ulasan tentang agama dan sekularisasi dapat dilihat pada karya Wilfred Cantwell Smith, *Modern Culture from a Comparative Perspective & Jhon Burbige* (New York: State University of New York Press, 1997), hlm. IX, 65-84. Mengenai ketakutan orang Islam terhadap sekularisasi dan sekularisme dapat dilihat pada Fukuyama, "Benturan Islam dan Modernisasi" dalam *Koran Tempo* (26/11/2001).

Untuk itu, maka penyelidikan ini akan difokuskan pada sebuah masyarakat muslim yang secara umum masih mengakui Islam sebagai agama mereka, namun di samping itu tradisi leluhur yang diwariskan secara turun temurun tetap dijaga, dilestarikan secara ketat dan menjadi bagian *inheren* dalam masyarakat tersebut.

Di Indonesia, salah satu komunitas masyarakat muslim yang dapat menggambarkan bagaimana pergumulan Islam, tradisi dan modernitas berlangsung adalah komunitas *wetu telu* Bayan. Masyarakat *wetu telu* merupakan bagian dari masyarakat Sasak Lombok yang sampai saat ini mengaku memeluk agama Islam dan sangat ketat dalam menerapkan tradisi atau adat yang telah diwarisi turun temurun. Terdapat pandangan yang menyebutkan bahwa *wetu telu* berarti "waktu tiga".³ Erni Budiwanti menyebutkan bahwa *wetu telu* merupakan agama tradisional, dibedakan dengan Islam waktu lima⁴ yang merupakan agama samawi.⁵ Kelompok *wetu telu* juga konon masih mempercayai adanya kekuasaan *roh nenek moyang* para leluhur mereka.⁶ Yang dijadikan sebagai penghubung antara mereka dan roh leluhur adalah para *mangku* atau *pemangku adat* (tokoh adat). Sedangkan yang dianggap sebagai penghubung dengan Tuhan adalah para kyai adat atau penghulu. Oleh karena itu mereka tidak melaksanakan ajaran agama secara utuh karena menurut mereka sudah diwakilkan kepada para kyai atau penghulu.

³ Masyarakat Lombok pada umumnya menyebut komunitas *wetu telu* sebagai "waktu telu" karena konon komunitas ini melaksanakan ritual shalat hanya tiga kali atau tiga waktu.

⁴ Golongan Islam waktu lima merupakan golongan Islam yang taat sesuai dengan ajaran dan ketentuan al Qur'an dan al Hadis. Mayoritas Masyarakat Sasak Lombok dipandang sebagai golongan Islam waktu lima.

⁵ Erni Budiwanti, *Islam Sasak Wetu Telu Versus Waktu Lima* (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. 29.

⁶ Fawaizul Umam, dkk, *Membangun Resistensi Merawat Tradisi Modal Sosial Komunitas Wetu Telu* (Mataram: LKIM IAIN Mataram, 2006), hlm. 86.

Terlepas dari penilaian orang luar terhadap komunitas ini, *pemangku adat wetu telu* di Bayan yakni R. Gedarip menegaskan bahwa term *wetu telu* lebih merupakan adat bukan agama. *Wetu telu* merupakan ajaran kebudayaan yang mengekspresikan spiritualitas. Menurutnya, agama mereka adalah tetap agama Islam, namun dalam kehidupan sehari-hari mereka masih melestarikan budaya leluhur yang telah diwarisi secara turun temurun.⁷

Komunitas *wetu telu* tersebar di beberapa wilayah di Pulau Lombok secara tidak merata. Di wilayah Lombok Barat tersebar di Kecamatan Narmada, Pagutan dan Ampenan. Wilayah utara terdapat di Kecamatan Tanjung, Pemenang dan Bayan. Di Lombok Tengah, tersebar di desa Rambitan, Pujut, dan Pengadang. Sedangkan di Lombok Timur, terdapat di daerah Sapit, Pengadangan, Sembalun dan Obel-obel.⁸ Penelitian ini difokuskan pada komunitas *wetu telu* yang ada di desa Bayan (Bayan Beleq), Kecamatan Bayan, Kabupaten Lombok Utara.

Komunitas *wetu telu* Bayan dipilih dan dijadikan sebagai fokus dalam penelitian ini didasarkan pada beberapa pertimbangan atau alasan. *Pertama*, keberadaan komunitas *wetu telu* hingga hari ini masih menuai kontroversi terutama di tingkat lokal Sasak (Lombok), terlebih dengan munculnya *labeling* "sesat" terhadap mereka dan dipandang melenceng dari ajaran Islam yang sebenarnya. *Kedua*, komunitas *wetu telu* merupakan kelompok marjinal karena posisi mereka yang minoritas di tengah mayoritas kelompok *waktu lima*. *Ketiga*, terdapat kesan kuat komunitas *wetu telu* ingin menegaskan bahwa mereka mampu

⁷ Penegasan pemangku adat *Wetu Telu* tersebut dikemukakan pada acara yang ditayangkan oleh salah satu stasiun tv swasta yaitu Trans7, pada tanggal 19 maret 2008.

⁸ M. Ahyar Fadly, *Islam Lokal: Akulturasi Islam di Bumi Sasak* (Mataram: STAIQH Press, 2008), hlm. 40.

melaksanakan ajaran kebudayaan warisan leluhur mereka secara ketat, sembari tetap menjalankan ajaran agama (Islam) dan tidak anti terhadap modernitas. *Keempat*, komunitas *wetu telu* Bayan merupakan kiblat dan sentral bagi komunitas *wetu telu* yang ada di wilayah lain di Lombok

Dengan pertimbangan dan alasan tersebut di atas, maka sangat menarik untuk melihat secara mendalam bagaimana pergumulan tiga entitas tersebut (baca; Islam, tradisi dan modernitas) dalam kehidupan masyarakat Sasak *Wetu Telu*. Satu aspek yang dapat dijadikan sebagai objek kajian untuk menyelidiki bagaimana relasi Islam, tradisi dan modernitas berlangsung dalam komunitas *wetu telu* adalah aspek perkawinan.

Kenapa perkawinan yang dijadikan objek kajian? Karena perkawinan dipandang sebagai ritual yang tepat untuk melihat dan menguji pertarungan peran antara tradisi, Islam dan modernitas. Di samping itu, perkawinan Sasak *wetu telu* memiliki kekhasan atau keunikan tersendiri. Keunikan ini disebabkan oleh karena mereka masih mempertahankan praktek-praktek kultural tradisional, yang tercermin dalam prosesi adat yang sangat kompleks. Praktek-praktek kultural tradisional perkawinan tersebut sudah jarang ditemukan di tempat lain di daerah Lombok, terutama di kalangan masyarakat Islam *ortodoks* karena dipandang tidak sejalan dengan prinsip-prinsip Islam.

Beberapa hal yang dapat menggambarkan bahwa perkawinan masyarakat sasak *wetu telu* sangat unik adalah mulai dari prosesi awal yakni ketika mempelai laki-laki dan mempelai perempuan melarikan diri dengan tujuan atau bermaksud untuk menikah (*merariq*). Pasangan tersebut kemudian bersembunyi di rumah

kerabat laki-laki yang lokasinya jauh dari tempat kediaman mereka. Proses pelarian diri ini dipandang sebagai saripati tindakan tradisional dalam rangkaian pernikahan tradisional Sasak yang *tipikal*. Tahapan berikutnya si mempelai pria diharuskan membayar denda kawin lari (*aji krama*) yang ditentukan oleh keluarga mempelai wanita. Biasanya jumlah *ajikrama* disesuaikan dengan status mempelai wanita. Jika si wanita bangsawan, maka *ajikrama* yang dipatok juga tinggi dan terkadang sangat memberatkan pihak laki-laki. *Aji karma* ini bukan bagian dari *mahar* (maskawin) yang dikenal dalam term *munakahat*. Selain itu ada ritual memandikan pasangan tersebut yang dilakukan kyai dengan memerciki kepala mereka dengan santan kelapa. Upacara ini merupakan pertobatan dosa-dosa masa lalu dan perbuatan tercela yang pernah dilakukan oleh pasangan yang bersangkutan. Masih banyak tahapan-tahapan tradisi yang harus dilalui sebelum menginjak pada prosesi akad pernikahan yang mengikuti tata cara Islam.

Serangkaian perkawinan masyarakat Sasak *wetu telu* tersebut akan lebih utuh bila membandingkan tiga elemen: pernikahan yang Islami, resepsi dengan unsur-unsur modern dan tradisional yang biasanya termasuk dalam satu prosesi serta seremoni-seremoni adat. Untuk itu hubungan yang unik antara Islam, tradisi dan modernitas yang terimplementasi dalam praktek perkawinan (*merarik*) pada masyarakat Sasak *wetu telu* sangat signifikan untuk dikaji secara serius. Kajian ini penting untuk menampilkan bagaimana dialektika Islam, tradisi dan modernitas dalam realitas kongkrit masyarakat muslim. Apakah benar hubungan atau pertemuan ketiga entitas tersebut mengalami ketegangan (*tension*) atau konflik dan tidak dapat duduk berdampingan secara damai satu sama lain?. Kajian ini juga

penting untuk menampilkan sisi-sisi yang berbeda termasuk pergeseran-pergeseran yang terjadi dari pergumulan Islam, tradisi dan modernitas dalam konteks perkawinan Sasak *wetu telu*, terutama dilihat dari spektrum perubahan budaya dan sosial. Selain itu, kajian ini penting karena masih minimnya usaha para ahli hukum Islam untuk membuat kategori-kategori analitis-sosiologis, psikologis dan antropologis yang bermanfaat untuk menjelaskan suatu fenomena di mana Islam (hukum Islam) bersinggungan dengan entitas lain seperti tradisi lokal dan modernitas.

B. Pokok Masalah

Masalah utama yang hendak dijawab oleh penelitian ini adalah “Bagaimana sesungguhnya pola relasi antara tradisi, Islam dan modernitas dalam perkawinan masyarakat Sasak *wetu telu*?” Untuk menemukan jawaban terhadap masalah ini, maka penelitian diarahkan untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan berikut:

1. Bagaimana interaksi Islam, tradisi dan modernitas dalam praktek perkawinan masyarakat Sasak *wetu telu* di Bayan?
2. Bagaimana masyarakat Sasak *wetu telu* di Bayan mempertemukan kekuatan-kekuatan tradisi, modernitas dan keyakinan-keyakinan agama (Islam) dalam praktek perkawinan (*merarik*)?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Tujuan penelitian ini adalah untuk mengetahui secara mendalam dan menjelaskan dialektika yang terjadi antara Islam, tradisi dan modernitas dalam praktek perkawinan masyarakat Sasak *wetu telu*. Hasil penelitian ini diharapkan

dapat memberikan gambaran yang dapat dijadikan rujukan menyangkut relasi Islam, tradisi dan modernitas dalam sistem perkawinan masyarakat muslim dan sekaligus menambah khazanah pemikiran budaya dan keislaman dalam kerangka pengembangan pemikiran hukum Islam, khususnya mengenai perkawinan.

D. Kajian Pustaka

Dari penelusuran penulis, ada beberapa studi yang pernah dilakukan berkenaan dengan masyarakat Sasak *wetu telu*. Studi ini tidak hanya didominasi oleh para peneliti dari dalam negeri, namun juga banyak para peneliti dari luar yang telah berusaha melakukan penelitian tentang masyarakat Sasak *wetu telu*. Karya-karya yang pernah ada lebih banyak menyoroti tentang sistem religi, sistem teologi dan cara keberagamaan masyarakat *wetu telu*. Karya-karya yang dapat disebut di sini di antaranya, adalah

Sven Cederroth, seorang antropolog berkebangsaan Swiss melakukan penelitian dalam rangka menyelesaikan tesisnya tentang bentuk tipe dan bentuk keagamaan masyarakat Sasak *wetu telu* yang kemudian disebut dengan agama *boda*.⁹ Cederroth mengulas secara rinci peraktek keberagamaan kelompok *wetu telu*. Di antara komentar Cederroth adalah; penganut *wetu telu* tidak melaksanakan beberapa kewajiban dalam ibadah shalat. Hanya para *kiyai* saja yang melaksanakan, itupun tidak dilakukan secara sempurna. Banyak kekeliruan atau kesalahan dalam pengucapan. Kemudian Cederroth juga menegaskan bahwa para penganut *wetu telu* tidak melaksanakan puasa selama satu bulan dalam bulan Ramadhan, melainkan mereka lebih sering melaksanakannya pada permulaan

⁹ *Boda* adalah agama orang Sasak asli yang berbentuk pemujaan dan penyembahan oleh orang Sasak terhadap roh leluhur dan berbagai dewa lokal. Menurut Budiwanti, kepercayaan ini cenderung pada animisme dan panteisme. Lihat Erni Budiwanti, *Islam Sasak...*, hlm. 8.

kemudian pertengahan (pada hari ke 15), selanjutnya pada hari terakhir bulan puasa. Jadi hanya dilaksanakan sebanyak tiga kali.

Ordinary people did not fast during the month of *Ramadhan* and even the *kiyai* did so only occasionally, in most cases only on the first, the fifteenth and the last day of the fasting month.¹⁰

Keberadaan komunitas *wetu telu* tidak hanya diidentikkan dengan agama *boda*, namun juga identik dengan Hindu Bali. Demikian sebagian gambaran Cederroth tentang kondisi religiusitas masyarakat Sasak pada sekitar tahun 1972-an di mana kelompok *wetu telu* sangat berbeda dengan agama-agama yang lainnya termasuk Islam, maupun Hindu-Budha.¹¹ Jadi Cederroth sama sekali tidak menyentuh bagaimana pergulatan Islam, tradisi dan modernitas dalam sistem perkawinan masyarakat Sasak *wetu telu*.

Erni Budiwanti dalam karyanya, *Islam Sasak Wetu Telu Versus Waktu Lima*, banyak memuat tentang gambaran kepercayaan dan praktek-praktek keagamaan *wetu telu* yang kemudian dibandingkan dengan praktek-praktek keagamaan yang dilakukan oleh Islam waktu lima. Menurut Erni, banyak praktek-praktek keagamaan yang dilakukan oleh komunitas *wetu telu* berbeda dengan praktek yang dilakukan oleh komunitas Islam waktu lima. Studi komparatif ini kemudian mengidentifikasi di mana letak *wetu telu* dan waktu lima. Menurutnya *wetu telu* dapat diposisikan atau diklasifikasikan sebagai agama tradisional

¹⁰ Lihat misalnya Sven Sederrot, *From Ancestor Worship to Monotheism Politics of Religion in Lombok* (Temenos 32 (1996), hlm. 23.

¹¹ Untuk selengkapnya lihat Sven Cederroth, *The Spell of the Ancestor and the Power of Makkah: Sasak Community in Lombok* (Goteborg: Acta Universities Gothoburgensis, 1981).

ketimbang agama samawi.¹² Sedangkan waktu lima lebih dikategorikan sebagai agama samawi. Dalam agama *wetu telu* tidak ada batasan-batasan nilai yang jelas yang memisahkan Islam sebagai sebuah konsepsi normatif ideal dari praktek-praktek kultural lokal yang beraneka ragam; agaknya Islam lebih diperlakukan sebagai sebuah unsur parsial yang dicangkokkan dalam mozaik tradisi kultural *wetu telu* yang lebih besar. Dalam waktu lima di sisi lain, Islam lebih termanifestasikan dalam pengertian fungsi normatifnya ketimbang dalam tradisi khas lokal. Erni juga mengupas tentang tipologi kepemimpinan, kepemilikan tanah, kemudian sistem pringkat (stratifikasi), perkawinan, kedudukan wanita dan gerakan dakwah yang dilakukan Islam waktu lima terhadap komunitas *wetu telu*.¹³ Khususnya mengenai perkawinan, ia hanya mengungkap perbedaan yang ada antara perkawinan *wetu telu* dan waktu lima dan sama sekali tidak melihat bagaimana sebenarnya dialektika antara Islam, modernitas dan tradisi dalam perkawinan masyarakat Sasak *wetu telu*. Erni tidak memotret bagaimana masyarakat *wetu telu* memaknai dan memandang tiga entitas tersebut dalam prosesi perkawinan.

Dalam karyanya, *Islam dan Kebudayaan: Studi Akulturasi Nilai-nilai Islam dalam Kebudayaan Sasak*,¹⁴ A. Abd. Syakur lebih banyak menjelaskan bagaimana proses akulturasi nilai-nilai Islam dengan budaya Sasak sebagai budaya lokal di Lombok. Siapa-siapa saja yang menjadi agen akulturasi. Di

¹² Kalau menggunakan bahasanya Geertz, mungkin *Wetu Telu* dapat dikategorikan sebagai abangan dan waktu lima dikategorikan sebagai Islam santri. Mengenai penggolongan Abangan, Santri dan Priyai ini dapat dilihat pada Clifford Geertz, *The Religion of Java* (London: Pree Press, 1960).

¹³ Erni Budiwanti, *Islam Sasak Wetu Telu Versus Waktu Lima* (Yogyakarta: LKiS, 2000).

¹⁴ A. Abd. Syakur dalam karyanya, *Islam dan Kebudayaan: Studi Akulturasi Nilai-nilai Islam dalam kebudayaan Sasak* (Yogyakarta: Adab Press, 2006)

dalamnya juga terdapat eksplorasi tentang nilai-nilai Islam yang ada dalam sistem pendidikan, sistem kekerabatan dan stratifikasi sosial. Pada bagian akhir dari karyanya, Abd. Syakur juga menyinggung persoalan nilai-nilai Islam yang terdapat dalam adat-istiadat suku Sasak, termasuk di dalamnya menyangkut perkawinan. Namun dalam karya ini, Syakur sama sekali tidak menyebutkan bagaimana pola atau sistem perkawinan yang dilakukan oleh masyarakat Sasak *wetu telu* secara spesifik. Syakur juga sama sekali tidak menyinggung bagaimana pertemuan tradisi, Islam dan modernitas dalam sistem perkawinan sasak *wetu telu*.

Selanjutnya karya Kamarudin Zaelani, *Teologi Wetu Telu: Studi tentang Konsep Keagamaan Masyarakat di Lombok*.¹⁵ Karya ini banyak berbicara tentang bangunan teologis atau konsep teologis yang dimiliki oleh penganut *wetu telu*, bagaimana proses terbentuknya, sejarah perkembangannya, interaksi sosial di antara mereka, hari-hari besar yang mereka miliki berikut ritual keagamaan yang dilaksanakannya, motivasi pelaksanaan ritual tersebut hingga pada akhirnya dapat diformulasikan konsep teologis mereka. Karya ini hanya memotret aspek teologis *wetu telu* dan tidak mengulas bagaimana sistem atau peraktek perkawinan *wetu telu*.

Studi terakhir yang menyinggung tentang adat *wetu telu* dilakukan oleh Leena Avonius dalam bukunya "*Reforming Wetu Telu: Islam, Adat, and the Promises of Regionalism in Post-New Order Lombok*".¹⁶ Studi ini menggambarkan bahwa fenomena reformasi, desentralisasi kekuasaan politik

¹⁵ Kamarudin Zaelani, *Teologi Wetu Telu: Studi tentang Konsep Keagamaan Masyarakat di Lombok* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2002).

¹⁶ Leena Avonius, *Reforming Wetu Telu: Islam, Adat, and the Promises of Regionalism in Post-New Order Lombok* (Helsinki: Yliopistopaino, 2004).

pascapemerintahan Orde Baru oleh kelompok *wetu telu* dalam wadah organisasi Majelis Adat Sasak (MAS) di Lombok Utara direspons dengan sangat antusias dan penuh harapan. Bagi orang Sasak di Lombok bagian Utara bahwa untuk dapat merespon derasnya arus globalisasi dan dampak negative yang ditimbulkannya, maka opsi kembali ke adat merupakan alternatif dalam pembangunan wilayah dan desa ke depan. Leena juga menjelaskan bahwa meski pada era-era sebelumnya yakni sekitar 60-an dan 70-an, pernah terjadi konflik antara penganut *wetu telu* dan kelompok Islam ortodoks dan pemerintah, kemudian pada era orde baru kelompok *wetu telu* mengalami represi yang sangat kuat, namun pada era otonomi ini para elit *wetu telu* dalam wadah MAS berusaha membangkitkan kembali eksistensi dan peran adat dalam pembangunan di Lombok Utara. Dengan cara begitu masyarakat tradisional *wetu telu* berkeyakinan bahwa mereka akan dapat memperjuangkan hak politik dan ekonomi mereka. Namun ternyata upaya regionalisasi dan adatisasi (membangkitkan kembali peran adat dan tradisi masyarakat Lombok Utara), mengalami problem karena akan berhadapan dengan gencarnya gerakan pemurnian Islam Ortodoks di pulau Lombok dari praktek-praktek dan keyakinan-keyakinan tradisional lokal. Menurut penulis proses regionalisasi dan adatisasi orang Sasak di Lombok Utara bukan suatu kondisi alami, melainkan sebagai satu proses politik sehingga gerakan ini tidak merepresentasikan keinginan keseluruhan masyarakat adat *wetu telu*.

Dari penelusuran karya-karya yang terkait dengan tema dalam penelitian ini, peneliti melihat bahwa karya-karya di atas mengenai *wetu telu* lebih banyak berkonsentrasi dan berfokus pada sistem religi. Penelitian tersebut didominasi oleh

eksplorasi mengenai ritual keagamaan atau cara keberagamaan masyarakat *wetu telu*, kemudian dilakukan komparasi dengan peraktek keberagamaan mayoritas masyarakat Sasak Lombok yang menganut Islam waktu lima. Karya terakhir sedikit berbeda karena memotret upaya regionalisasi dan adatisasi yang dilakukan masyarakat adat *wetu telu* yang terorganisir dalam MAS sebagai respon terhadap arus globalisasi dan kebijakam otonomi dalam kerangka membangun daerah.

Penelitian ini berbeda dari karya-karya sebelumnya. Titik pembedanya adalah; *pertama*, penelitian ini lebih fokus pada bagaimana masyarakat Sasak *wetu telu* yang mengaku beragama Islam dan sangat ketat dalam menjalankan tradisi, pada masa modern ini mempertemukan kekuatan-kekuatan tersebut yakni Islam, tradisi dan modernitas dalam peraktek perkawinan mereka. Upaya-upaya apa saja yang telah mereka lakukan dalam kerangka tersebut. *Kedua*, penelitian ini berupaya membongkar model dialog yang terjalin antara tiga entitas besar yakni Islam, tradisi dan modernitas dalam proses perkawinan masyarakat Sasak *wetu telu*. *Ketiga*, penelitian ini juga memotret pergeseran-pergeseran yang terjadi seputar dialog interaktif tersebut dan sekaligus menguji kesimpulan sementara para teoritisi sosial yang menyatakan bahwa tidak mungkin mendamaikan tiga entitas besar tersebut dan pertemuan ketiganya selalu berujung konflik.

E. Kerangka Teori

Sebelum mengeksplorasi kerangka teori yang digunakan dalam penelitian ini, terlebih dahulu dijelaskan mengenai kerangka konseptual dengan memaparkan beberapa istilah kunci yakni *Islam, tradisi dan modernitas*.

Tradisi dalam kamus bahasa Indonesia dimaknai sebagai adat kebiasaan turun temurun (dari nenek moyang) yang masih dijalankan dalam masyarakat. Dalam bahasa yang lain dipahami sebagai sikap dan cara berpikir serta bertindak yang selalu berpegang teguh pada norma dan adat kebiasaan yang ada secara turun temurun. Kata tradisi merupakan serapan dari kata *tradition* (bahasa Inggris). Dalam bahasa Arab dikenal istilah “turats” yang berasal dari unsur-unsur huruf *wa ra tsa* yang dalam kamus klasik disepadankan dengan kata-kata *irts*, *wirts*, dan *mirats* kesemuanya merupakan bentuk mashdar (verbal noun) yang menunjukkan arti segala yang diwarisi manusia dari orang tuanya (nenek moyangnya). Jadi tradisi (*paradosis*, *traditio*) dapat dimaknai sebagai akta keterjalinan cultural yang diberikan secara langsung dan diteruskan dari generasi ke generasi berikutnya.¹⁷ Secara sederhana tradisi kemudian dapat dimaknai dengan "sesuatu yang diwariskan dari masa lalu ke masa kini".¹⁸ Tradisi mencakup kelangsungan masa lalu di masa kini. Kelangsungan masa lalu di masa kini mempunyai dua bentuk: material dan gagasan, atau objektif dan subjektif. Maka definisi yang lengkap mengenai tradisi adalah keseluruhan benda material dan gagasan yang berasal dari masa lalu namun benar-benar masih ada pada masa kini, belum dihancurkan, dirusak, dibuang, atau dilupakan.¹⁹

Islam dapat dimaknai sebagai agama dan dapat juga dimaknai sebagai tradisi pemikiran. Islam berarti “menyerahkan” atau “memasrahkan” sesuatu yang

¹⁷ Sugeng Hardiyanto, “Tradisi dan Modernitas” dalam *Gema Duta Wacana*. No 49 (1995), hlm. 2.

¹⁸ Lihat Edward Shils, *Tradition* (Chicago: The University of Chicago, 1981), hlm. 2.

¹⁹ Piötr Aztopka, *Sosiologi...*, hlm. 70.

mulia. Islam mengajarkan sikap pasrah kepada Tuhan.²⁰ Untuk itu kemudian *muslim* dimaknai sebagai orang yang melakukan penyerahan diri dan komitmen wujudnya terhadap Tuhan dan Nabi-Nya dengan suka rela. Dalam konteks ini Islam berkaitan erat dengan iman atau kepercayaan. Sehingga Islam dipahami sebagai sebuah komitmen iman atau kepercayaan yang kemudian terimplementasi dalam bentuk kongkrit “amal” (perbuatan).

Modernitas adalah suatu konsep yang khususnya sulit dipahami oleh banyak orang. Beragam definisi bermunculan mengenai modernitas mulai dari definisi yang dilihat dari dimensi waktu bahwa modernitas berjalan sejak abad ke 16 hingga 1950an. Ada yang mengidentifikasi modernitas dengan dominannya struktur-struktur ekonomi kapitalis. Ada yang memaknai sebagai “rezim pengetahuan” dan pengaruhnya pada masyarakat manusia. Ada juga yang menandai dengan tingginya budaya konsumerisme. Kemudian modernitas seringkali dikaitkan meningkatnya individuasi dan atomisasi kehidupan sosial. Penggunaan istilah “modern” di sini terkait dengan bagaimana kondisi modernitas seperti yang dipahami oleh teoritis sosial semisal Anthony Giddens,²¹ Charles Taylor yang berpandangan (baik secara eksplisit maupun implisit) bahwa meningkatnya jangkauan otonomi individual adalah suatu *sin qua non* dari “modernitas”. Dalam konteks penelitian ini penulis tidak akan berusaha menawarkan sebuah teori komprehensif mengenai apakah konteks Sasak *wetu telu*

²⁰ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan* (Jakarta: Paramadina, 2000), hlm. 426.

²¹ Pandangan Giddens mengenai modernitas dapat dilihat selengkapnya dalam karyanya: Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age* (Cambridge, Polity Press, 1999), lihat juga dalam karyanya: *Konsekuensi-konsekuensi Modernitas*, terj. Nurhadi (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005)

itu modern atau tidak. Penulis lebih tertarik untuk mengevaluasi bagaimana modernitas dipahami dan dijalankan oleh orang-orang Sasak *wetu telu* sendiri.

Landasan teoritik yang relevan digunakan sebagai kerangka analisis atau perspektif dalam memahami relasi Islam, tradisi dan modernitas dan strategi yang dikembangkan oleh masyarakat Sasak *wetu telu* mempertemukan ketiganya dalam praktek perkawinan, ialah teori perubahan *sosial-kultur*. Teori ini dipandang relevan karena dalam setiap pertemuan atau dialog antar berbagai entitas budaya akan melahirkan perubahan-perubahan. Begitu pula halnya dengan pertemuan atau dialog yang terjadi antara Islam, tradisi dan modernitas dalam lokus masyarakat Sasak *wetu telu*, kontak antara ketiganya akan melahirkan perubahan-perubahan yang saling mempengaruhi. Perubahan di tingkat sosial juga dipengaruhi oleh perubahan kultur (kebudayaan).

Kalau kita sepakat dengan definisi kebudayaan ala Tylor seperti yang dikutip oleh Selo Soemardjan bahwa kebudayaan adalah "keseluruhan kompleks yang mencakup ilmu pengetahuan, kepercayaan, kesenian, moral, hukum, adat, dan tiap kemampuan serta kebiasaan yang didapatkan oleh manusia sebagai anggota masyarakat", maka setiap perubahan pada salah satu bagian dari keseluruhan kompleks itu bisa dipandang sebagai perubahan kultural.²²

Di satu sisi, perubahan-perubahan kultural yang bersekala kecil bisa saja tidak menyebabkan terjadinya perubahan sosial. Perubahan dalam mode pakaian, perubahan seni klasik ke seni modern, tidak menimbulkan perubahan atau pengaruh pada lembaga sosial atau sistem sosial. Namun di sisi lain, sulit

²² Selo Soemardjan, *Perubahan Sosial di Yogyakarta* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1986), hlm. 3.

membayangkan terjadinya perubahan sosial tanpa didahului oleh perubahan kebudayaan. Lembaga sosial seperti lembaga keluarga, perkawinan dan lain-lain tidak akan berubah jika tidak terjadi perubahan kebudayaan yang fundamental yang berkaitan dengan hal tersebut. Selo Soemardjan mengakui bahwa perbedaan antara perubahan sosial dengan perubahan kultural hanya mungkin pada tingkat analisa. dalam praktiknya sangat sulit membedakan yang satu dari yang lain.²³

Perubahan kebudayaan adalah suatu "proses simbolis, berkelanjutan, kumulatif dan progresif".²⁴ Kebudayaan adalah bukanlah sesuatu yang statis, nilai-nilainya terus berkembang sesuai dengan perkembangan zaman. Kebudayaan dari tiap masyarakat senantiasa berkembang dan berubah, karena perubahan adalah suatu realitas normal dan inheren dalam kebudayaan itu sendiri.²⁵ Munculnya perubahan kebudayaan dapat terjadi akibat pengaruh faktor internal yang muncul dari dinamika yang tumbuh dalam kehidupan masyarakat pendukung kebudayaan itu sendiri, atau akibat pengaruh yang datang dari luar masyarakat (eksternal).²⁶

Menurut Bronislaw Malinowski, perubahan kebudayaan adalah:

*The process by which the existing order of a society, that is, its social, spiritual, and material civilization, is transformed from one type into another. Culture change thus covers the more or less rapid processes of modification in the political constitution of a society, in its domestic constitution and its modes of territorial settlement, in its belief and systems of knowledge, in its education and law, and its social economic.*²⁷

²³ *Ibid.*, hlm. 4.

²⁴ Robert H. Lauer, *Perspektive of Social Change*, terj. Ahmadun (Jakarta: Rineke Cipta, 2003), hlm. 392.

²⁵ Lihat Agus Salim, *Perubahan Sosial: Sketsa Teori dan Refleksi Metodologis Kasus Indonesia* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), hlm. 10.

²⁶ Sjafri Sairin, *Perubahan Sosial Masyarakat Indonesia Perspektif Antropologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 7.

²⁷ Bronislaw Malinowski, *The Dynamic of Culture Change* (New Haven and London: Yale University Press, 1965), hlm. 1.

Faktor yang menyebabkan terjadinya perubahan sosial kebudayaan ada dua, yakni faktor internal dan faktor eksternal. Faktor internal berupa: a) *bertambah atau berkurangnya penduduk*; b) *penemuan-penemuan baru*; c) *pertentangan (conflict) masyarakat*; d) *terjadinya pemberontakan atau revolusi*. Sedang faktor eksternal berupa: a) *sebab-sebab yang berasal dari alam fisik yang berada di sekitar manusia*; b) *peperangan*; c) *pengaruh kebudayaan masyarakat lain*.²⁸

Secara umum faktor yang menyebabkan terjadinya perubahan kebudayaan adalah diantaranya faktor *invention*, *discovery*, *inovation*, dan kontak dengan kebudayaan lain. Ralph Linton dalam bukunya *The Study of Man* menyatakan bahwa faktor *invention* dan *discovery* adalah yang terpenting.²⁹ Dalam konteks masyarakat Sasak *wetu telu*, dua faktor terakhir yakni *inovation* (berupa teknologi modern) dan kontak dengan kebudayaan lain yang telah berlangsung sejak lama, memiliki pengaruh kuat dalam perubahan sosial budaya mereka.

Terkait dengan kontak yang terjadi antara budaya lokal *wetu telu* dengan budaya luar, maka alat bantu seperti teori *interaksi* yang dikenal dalam ranah sosiologi dan antropologi dapat dimanfaatkan. *Interaksi* secara etimologi berarti hubungan timbal balik yang saling mempengaruhi. Dalam sosiologi, interaksi diartikan sebagai suatu proses timbal balik yang saling mempengaruhi terhadap perilaku para pihak yang terlibat di dalamnya. Hal ini dapat terjadi melalui kontak

²⁸ Soerjono Soekanto, *Sosiologi: Suatu Pengantar*, edisi 4 (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1990), hlm. 352-360.

²⁹ Ralph Linton, *Antropologi Suatu Penyelidikan Tentang manusia* (Bandung: Jemmars, 1984), hlm. 204

langsung, atau maupun tidak langsung.³⁰ Interaksi dapat berupa kerjasama (*co-operation*), persaingan (*competition*), dan bahkan dapat juga berbentuk pertentangan (*conflict*).³¹ Dalam antropologi, interaksi diartikan sebagai proses sesuai menyesuaikan antara satu kebudayaan dengan kebudayaan lainnya atau antara dua sistem nilai yang merangkum semua aspek dinamik maupun statik antara kebudayaan yang berinteraksi.³²

Interaksi antara Islam, tradisi dan modernitas dalam hal ini dapat dilihat dalam tiga pola atau bentuk tersebut yakni kerjasama (*co-operation*), persaingan (*competition*), dan bahkan dapat juga berbentuk pertentangan (*conflict*).

Format yang dapat dirumuskan lebih jauh mengenai interaksi tiga entitas tersebut adalah dapat berupa: *konflik*, *adaptasi/akomodasi*, *integrasi/asimilasi*. Konflik dapat berupa penolakan terhadap budaya luar/asing atau mendiamkannya. *adaptasi/akomodasi* merupakan penyesuaian yang terjadi antara budaya lokal dan pendatang ketika interaksi berlangsung. *Integrasi* dan *asimilasi* adalah perpaduan antara yang lokal dan budaya asing (pendatang). Di antara konflik dan integrasi mengandaikan adanya kompromi yang bisa berupa *adaptasi*, *akomodasi*, dan *asimilasi*.

Proses adaptasi dan akomodasi yang terjadi di antara konflik dan integrasi dapat melahirkan sintesis, yaitu perpaduan dari beberapa pengertian yang terdapat dalam masing-masing nilai budaya untuk mencapai satu kesatuan yang sesuai.³³

³⁰ Lihat J.S Rouck dan Warren R.R., *Sociology: an Introduction* (London: Routledge dan Kegan Paul Ltd., 1963), hlm.34.

³¹ Lihat Soeryono Soekanto, *Sosiologi: Suatu Pengantar* (Jakarta: Yayasan Penerbit UI, 1970), hlm. 192.

³² Lihat Ralph Linton, *Antropologi....*, hlm. 266.

³³ J S. Badudu, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2001), hlm. 1332.

Artinya di antara dua kutub ekstrim, konflik dan integrasi memungkinkan terjadinya *sinthesis kultural*,³⁴ yang menghasilkan satu budaya khas yang berciri lokal. Perpaduan yang kemudian menghasilkan budaya khas yang berciri lokal ini sangat dimungkinkan terwujud, sebab dalam setiap pertemuan antara dua budaya manusia akan membentuk, memanfaatkan, mengubah hal-hal yang paling sesuai dengan kebutuhannya. Dengan titik tolak inilah dalam kerangka kebudayaan khususnya dalam proses akulturasi lahir apa yang disebut dengan istilah "local genius" yaitu kemampuan menyerap sambil seleksi dan pengolahan aktif terhadap kebudayaan yang datang, sehingga dapat tercapai ciptaan baru yang unik.³⁵

Sejalan dengan konsep di atas, Ki Hajar Diwantara seperti yang dikutip oleh Imam Barnadib menandakan bahwa proses perkembangan kebudayaan tidak dapat dilepaskan dari tiga hal yakni *concentrich*, *continuitit*, dan *convergenti*. Ketiga hal tersebut biasa disebut dengan *Tri-Con*, artinya bahwa meskipun yang menjadi pusat perhatian (*concentrich*) adalah kebudayaan itu sendiri, namun ia harus terus menerus berkembang (*continuitit*), dan dalam perkembangannya dapat menerima unsur-unsur baru dari luar sepanjang sesuai dan diperlukan oleh kebudayaan itu sendiri (*convergenti*).³⁶

Selanjutnya, dialog atau kontak antar budaya yang kemudian mengakibatkan perubahan budaya, dapat pula terjadi dalam bentuk; *akulturasi* dan *inkulturasi*. Akulturasi menurut antropolog klasik seperti Redfield, Linton, dan

³⁴ Lihat Roger M. Keesing, *Antropologi Budaya*, ter. Soekadijo (Jakarta: Erlangga, 1992), hlm 159.

³⁵ Lihat Serjanto Poespawardoyo, "Pengertian Lokal Genius dalam Modernisasi" dalam Ayorohaedi (ed), *Keperibadian Budaya Lokal (Local Genius)* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), hlm. 28.

³⁶ Imam Barnadib, *Pendidikan Perbandingan* (Yogyakarta: Andi Offset, 1988), hlm. 38.

Herscovits adalah “fenomena yang dihasilkan sejak dua kelompok yang berbeda kebudayaannya mulai melakukan kontak langsung, yang diikuti perubahan pola kebudayaan asli salah satu atau kedua kelompok tersebut.”³⁷ Akulturasi juga dimaknai sebagai proses pembudayaan lewat percampuran dua kebudayaan atau lebih yang saling bertemu dan saling mempengaruhi.³⁸

Terjadinya akulturasi atau penyatuan antara dua kebudayaan ini dihasilkan oleh kontak yang berkelanjutan. Kontak tersebut dapat terjadi melalui berbagai jalan seperti: kolonisasi, perang, infiltrasi militer, migrasi, misi penyiaran agama (dakwah), perdagangan, pariwisata, media massa terutama cetak dan elektronik seperti radio, televisi dan sebagainya. Akulturasi juga terjadi sebagai akibat pengaruh kebudayaan yang kuat dan bergengsi atas kebudayaan yang lemah dan terbelakang, dan antara kebudayaan yang relative setara.³⁹ Namun, pengaruh kebudayaan yang kuat atas kebudayaan yang lemah tidak cukup memadai untuk terjadinya akulturasi, melainkan tergantung pada jenis kontak kebudayaan, yakni seberapa besar kemampuan anggota masyarakat pendukung satu kebudayaan memaksakan pengintegrasian kebudayaannya kepada anggota masyarakat pendukung kebudayaan lain.

Bakker menyatakan bahwa akulturasi adalah suatu proses *midway* antara konfrontasi dan *fusi*. Dalam konfrontasi dua pihak berhadapan satu sama lain dalam persaingan yang mungkin menimbulkan konflik. Ketegangan di antara keduanya tidak diruncingkan, melainkan tanpa pinjam meminjam diciptakan suasana koeksistensi. Sedangkan dalam *fusi* kemandirian dua kebudayaan

³⁷ Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi* (Jakarta: UI Press, 1987), hlm. 31.

³⁸ Save M. Dagun, *Kamus Besar Ilmu Pengetahuan* (Jakarta: LPKN, 2006), hlm.27.

³⁹ Robert H. Lauer, *Perspektive..*, hlm. 404-405.

dihapus, diluluhkan bersama ke dalam keadaan baru. Sementara dalam akulturasi, kebudayaan *acceptor* (yang dikenai akulturasi) dapat menerima unsur-unsur dari pihak lain tanpa tenggelam di dalamnya. *Acceptor* memperkembangkan strukturnya sendiri dengan bahan asing tanpa melepaskan identitas aslinya.⁴⁰

Kontak antara dua dua atau lebih kebudayaan dapat menimbulkan reaksi yang berbeda. Tetapi sikap toleransi terhadap kebudayaan asing sangat membantu suksesnya proses akulturasi tersebut. Sebaliknya proses akulturasi akan tersendat bahkan akan terhalang karena kurangnya pengetahuan terhadap kebudayaan yang dihadapi, adanya sifat takut terhadap kekuatan kebudayaan asing tersebut dan adanya perasaan superioritas pada individu-individu dari suatu kebudayaan terhadap yang lain.

Selain *akulturasi*, pola lain yang terbentuk dari kotak antar budaya adalah *inkulturasi*. Istilah *inkulturasi* pertama kali diperkenalkan oleh J. Masson, SJ (dosen misiologi di Universitas Gregorian, Roma), tahun 1960.⁴¹ Masson ingin mengungkapkan fakta terintegrasinya khabar gembira atau gereja ke dalam kebudayaan kelompok masyarakat tertentu yang disebutnya "katolisisme inkulturatif". *Inkulturasi* dapat dipahami sebagai usaha masuk dalam suatu budaya, meresapi suatu kebudayaan, menjadi senyawa dan membudaya dengan menjelma dalam kebudayaan.⁴² Atau dalam bahasa yang berbeda yakni tumbuh dan berkembang di dalam, *positif-integratif*.⁴³

⁴⁰ Lihat J.W.M. Bakker Sj, *Filsafat Kebudayaan* (Yogyakarta: Kanisius 1990), hlm. 121.

⁴¹ Y.B. Mangunwaijaya. dkk, *Teologi Inkulturatif dan Dialog Agama-agama: 25 tahun Institut Filsafat Teologi Wedhabakti* (Yogyakarta: Panitia Diskusi Panel Senat Mahasiswa Fakultas, 1993), hlm. 3.

⁴² A. Soenarja, *Inkulturasi* (Indonesianisasi) (Yogyakarta: Kanisius 1977), hlm. 8.

⁴³ A.M. Hardjana, *Penghayatan Agama, Yang Otentik dan Tidak Otentik* (Yogyakarta: Kanisius, 1995), hlm. 105.

Dalam antropologi budaya *inkulturasi* dipahami sebagai proses penyatuan ke dalam suatu kultur spesifik dan mempelajari norma-norma serta pola-pola di dalamnya. Inkulturasi menuntut lahirnya produk budaya baru melalui transformasi atau pengolahan baru dari adanya dialektika, misalnya antara norma wahyu dengan budaya setempat.⁴⁴ *Inkulturasi* dibedakan dengan *enkulturasi*. *Enkulturasi* dimaknai sebagai "proses belajar" yakni seorang individu mempelajari dan menyesuaikan alam pikiran serta sikapnya dengan adat istiadat, sistem norma, dan peraturan-peraturan yang hidup dalam lingkungan budayanya. Jadi perbedaannya adalah bahwa enkulturasi *subjeknya* adalah individu, pribadi manusia, sedang dalam *inkulturasi*, *subjeknya* adalah kolektifitas.

Kedua pola ini (akulturasi dan inkulturasi) dapat digunakan untuk membedah model yang terbentuk dari dialektika Islam, tradisi dan modernitas dalam praktek perkawinan masyarakat Sasak *wetu telu* Bayan.

F. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini berusaha mengelaborasi ranah obyeknya dengan jenis penelitian lapangan (*field research*) dan didukung oleh studi kepustakaan. Untuk penelitian lapangan, dengan pendekatan kualitatif diupayakan memunculkan data-data lapangan dengan metode wawancara (*interview*), *observasi*, dan dokumentasi langsung dengan subyek penelitian.⁴⁵ Sedangkan studi kepustakaan dengan analisis isi (*content analysis*) digunakan untuk mendapatkan data-data kepustakaan menyangkut pendapat dan konsep para ahli yang telah lebih dahulu

⁴⁴ Hubertus Muda SVD, *Inkulturasi* (Flores, Arnodus Ende, 1992), hlm. 33.

⁴⁵ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1996), hlm. 144-148.

mengadakan penelitian atau penulisan tentang perkawinan. Hal yang sama juga dilakukan terhadap tulisan-tulisan maupun hasil-hasil penelitian tentang masyarakat Sasak pada umumnya dan *wetu telu* pada khususnya. Tulisan-tulisan ini di samping diperlukan sebagai bahan petunjuk untuk memahami objek penelitian secara lebih sempurna, juga berguna sebagai data skunder yang dijadikan bahan perbandingan dengan hasil-hasil yang dicapai dari penelitian lapangan.

2. Sumber Data

Data-data lapangan diperoleh dari subyek penelitian atau informan langsung, yaitu para pelaku yang melakukan perkawinan di masyarakat Sasak *wetu telu*, wali atau orang tua perempuan, kemudian informan lain termasuk tokoh-tokoh adat dan agama, instansi pemerintah seperti KUA. Keseluruhan sample yang menjadi sumber data diambil dengan menggunakan teknik *purposive sampling* atau ditentukan berdasarkan pertimbangan-pertimbangan tertentu peneliti.⁴⁶

Adapun sumber data pustaka diperoleh dari literatur-literatur baik yang berbentuk buku, majalah, surat kabar, dan jurnal yang mempunyai keterkaitan langsung dengan fokus kajian penelitian ini.

3. Pengumpulan data

Pengumpulan data-data lapangan dilakukan dengan melakukan wawancara secara mendalam (*depth interview*) yang dalam pelaksanaannya mengandalkan bentuk pertanyaan yang “*semi structured*”, yaitu mula-mula

⁴⁶ Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek* (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hlm. 70. Lihat juga Muhammad Idris, *Metode Penelitian Ilmu-ilmu Sosial (Pendekatan Kualitatif & Kuantitatif)* (Yogyakarta: UII Press, 2007), hlm. 124.

pewawancara menanyakan serentetan pertanyaan yang terstruktur, dilanjutkan dengan mendalami pertanyaan guna mengorek keterangan lebih lanjut.⁴⁷ Artinya pertanyaan-pertanyaan yang diajukan selain berpedoman kepada daftar-daftar pertanyaan yang sudah direncanakan, pertanyaan-pertanyaan juga bersifat spontan yang muncul pada saat melakukan wawancara. Kemudian data-data tertulis dari berbagai dokumen menjadi bagian tidak terpisahkan dari proses pengumpulan data. Maka data-data dokumentatif dikumpulkan dari manuskrip, babad – babad Sasak, dan sumber dokumentasi lainnya yang menunjang data-data lapangan.

Pengumpulan data lapangan juga dilakukan melalui *observasi live in, participant*.⁴⁸ hal tersebut dilakukan dengan tujuan untuk memahami dan mengerti kehidupan orang Sasak *wetu telu* di Bayan secara langsung terutama yang berkaitan dengan tema penelitian. Peneliti turut terlibat dalam kehidupan sehari-hari warga masyarakat dalam kurun waktu tertentu, mengamati berbagai peristiwa, menyimak apa yang dilakukan dan mengajukan pertanyaan tentang informasi apapun yang diperlukan untuk menjelaskan gejala yang sedang diteliti.

4. Analisis Data

Data yang telah dikumpulkan akan dianalisis dengan pendekatan pendekatan kualitatif model *interaktif* sebagaimana yang diajukan oleh Mils dan Huberman yaitu yang terdiri dari tiga prinsip utama, yaitu reduksi data, penyajian data dan penarikan kesimpulan/verifikasi, yang merupakan satu kesatuan yang

⁴⁷ Sugiono, *Memahami Penelitian Kualitatif* (Bandung: ALVABETA, 2008), hlm. 73.

⁴⁸ Dalam tradisi antropologi, teknik ini mungkin dikenal dengan metode *everyday life*, yaitu pengkajian terhadap kehidupan keseharian yang telah menjadi *pattern* (pola) atau ajeg dari budaya suatu masyarakat. Lihat Imam Suprayogo & Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial-Agama* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2001), hlm. 169.

berjalan kelindan pada saat sebelum, selama dan sesudah pengumpulan data dalam bentuk yang sejajar untuk membangun wawasan umum yang disebut analisis.⁴⁹

5. Pendekatan

Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan fenomenologi. Dalam dunia fenomenologi, dikenal sebuah semboyan “*Zuruck zu den sachen selbst* (kembali pada hal-hal itu sendiri).⁵⁰ Maksudnya, kalau kita ingin memahami sebuah fenomena, misalnya tentang bagaimana masyarakat Sasak *wetu telu*, memandang dan mendialogkan antara Islam, tradisi dan modernitas dalam peraktek perkawinan mereka, maka jangan hanya mempelajari pendapat orang tentang hal itu atau memahaminya berdasarkan teori-teori, tetapi kembalikan kepada subjek yang melakukan aktifitas tersebut secara langsung, dalam hal ini masyarakat Sasak *wetu telu*. Yang dikehendaki dalam fenomenologi adalah keaslian (dasariah) bukan kesemuan atau kepalsuan. Sehingga paradigma yang dikembangkan nantinya dalam penelitian bukan mempelajari tentang masyarakat (*to learn about the people*), melainkan belajar kepada masyarakat (*to learn from the people*). Jadi yang ditekankan adalah aspek-aspek subjektif dari perilaku manusia (masyarakat). Karena penelitian fenomenologis bersifat subjektif, maka pertanyaan yang harus dijawab adalah bagaimana mengatasi masalah subjektifitas oleh subyek yang diteliti maupun peneliti itu sendiri. Fenomenologi menawarkan dua hal yakni apa yang disebut dengan *epoche dan eiditik*, atau *etic dan emic*.⁵¹

⁴⁹ Mengenai teori Mils dan Huberman ini dapat dilihat pada Mils & Huberman, *Analisis Data Kualitatif*, terj. Tjetjep Rohidi (Jakarta: UI Press, 1992). Lihat juga Imam Suprayogo & Tobroni, *Metodologi*, hlm. 192-197.

⁵⁰ Imam Suprayogo & Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial-Agama* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2001), hlm. 102.

⁵¹ Ibid, hlm. 104.

Epoche berarti penilain yang dikonsepsikan sebelumnya harus ditunda sampai fenomena itu sendiri berbicara untuk dirinya sendiri. Sedangkan *editik* adalah pemahaman makna yang diperoleh hanya melalui pemahaman ungkapan-ungkapan. Ungkapan itu meliputi kata-kata, tanda-tanda, apapun jenisnya dan tingkah laku yang ekspresif. Sedangkan *etic* dan *emic* merupakan dua sudut pandang yang berbeda satu sama lain. Secara sederhana, deskripsi *etic* adalah deskripsi dengan menggunakan sudut pandang masyarakat atau kategori warga budaya setempat, sedang deskripsi *emic* adalah deskripsi dengan menggunakan sudut pandang peneliti.⁵² Dalam bahasa yang lain kebenaran etik berada di atas realitas cita ideal kehidupan ini, sebagai cita ideal (*weltanschauung*). Kriteria ini bersifat ekstrinsik dan universal berlaku bagi siapapun dan di manapun. Sedangkan kebenaran emik berada pada pribadi masing-masing (*personal value*), bersifat intrinsic dan personal (*personal experience*).⁵³

G. Sistematika Pembahasan

Pembahasan ini dimulai dengan pendahuluan pada bab pertama, yang meliputi: (a) latar belakang masalah, (b) rumusan masalah, (c) tujuan dan kegunaan penelitian, (d) telaah pustaka, (e) kerangka teoritik, (f) metode penelitian serta sistematika pembahasan. Unsur-unsur ini dikemukakan lebih dahulu untuk mengetahui secara persis signifikansi penelitian, sejauh mana penelitian terhadap subyek yang sama telah dilakukan, pendekatan dan teori apa yang digunakan, dan apa yang menjadi pokok masalahnya.

⁵² Heddy Shri Ahimsa Putra, "Antropologi Sosial-Budaya di Indonesia: Tingkat Perkembangan dengan Perspektif Epistemologi" dalam Taufik Abdullah (ed.), *Ilmu Sosial dan Tantangan Zaman* (Jakarta: PT Raja Grafindo, 2006), hlm. 171.

⁵³ Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu Kualitatif dan Kuantitatif Untuk Pengembangan Ilmu dan Penelitian*, edisi III (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2006), hlm. 163-164.

Selanjutnya dipaparkan tentang setting etnografi dan sistem perkawinan masyarakat sasak *wetu telu* pada bab berikutnya. Pembahasan ini untuk mengetahui bagaimana setting Bayan di mana komunitas *wetu telu* berada, kemudian bagaimana sejarah Islam dikenal dan berkembang di Bayan, lalu diikuti dengan gambaran asal-usul *wetu telu* dan pemaknaanya, kemudian diakhiri dengan eksplorasi tentang sistem atau praktek perkawinan masyarakat *wetu telu* mulai dari aturan-aturan, batasan-batasan serta proses dan tahapan-tahapan yang dilalui. Pengetahuan ini dipandang penting untuk membongkar sistem atau praktek perkawinan Masyarakat Sasak *wetu telu* dan tahapan-tahapannya yang dipandang unik.

Setelah mengetahui bagaimana sistem perkawinan masyarakat Sasak *wetu telu*, maka pada bab tiga ditampilkan sebuah catatan kritis bagaimana pertarungan Islam, tradisi dan modernitas dalam praktek perkawinan tersebut. Pembahasan ini dirangkai dengan analisa tentang konstruksi Islam dalam perkawinan *wetu telu*, kemudian perkawinan *wetu telu* dan kelanggengan tradisi serta bagaimana kekuatan modernitas menjelma dalam praktek perkawinan *wetu telu*. Kemudian yang tidak kalah pentingnya adalah bagaimana masyarakat *wetu telu* mendialogkan ketiga kekuatan yakni Islam, tradisi dan modernitas dalam praktek perkawinan mereka. Kemudian pembahasan diakhiri dengan kesimpulan dan saran-saran pada bab penutup.

BAB II

SETTING ETNOGRAFI DAN SISTEM PERKAWINAN

MASYARAKAT SASAK WETU TELU BAYAN

A. Setting Etnografi Bayan

Penelitian tesis ini dilakukan pada sebuah komunitas Islam Sasak *Wetu Telu* di Bayan yang mendiami daerah pegunungan tepatnya di barat laut Lombok. Selanjutnya pada bagian ini akan dipaparkan tentang sketsa Bayan, mulai dari aspek geografis, demografis, akar sejarah dan kedudukan administratifnya. Pengetahuan tentang seluk beluk Bayan dipandang penting untuk memberikan pemahaman tentang bagaimana sebenarnya kehidupan masyarakat Bayan, baik penduduk asli maupun pendatang yang mendiami Bayan, terutama setelah kebijakan pemerintah tentang transmigrasi lokal di Lombok. Paparan mengenai kondisi alam dan administrasi pemerintahan ini tentunya dimaksudkan untuk memberikan gambaran umum kondisi wilayah penelitian yakni Bayan, yang nantinya diharapkan dapat memberi konteks secara fisik kepada identitas masyarakat Bayan yang kemudian dikenal dengan komunitas Sasak Islam *Wetu Telu*. Selain itu, deskripsi aspek sosial budaya meliputi: stratifikasi sosial, keyakinan agama, sistem kekerabatan, kemudian keadaan penduduk, pendidikan, dan mata pencaharian, juga dipandang penting sebagai latar belakang untuk memahami berbagai persoalan terkait terutama tentang bagaimana komunitas *Wetu Telu Bayan* memandang tiga entitas yakni Islam, tradisi dan modernitas dalam pola atau sistem perkawinan mereka.

1. Gambaran Fisik, Letak Geografis dan Administrasi Pemerintahan

Bayan adalah sebuah daerah yang terletak di Pulau Lombok. Pulau Lombok adalah salah satu pulau yang merupakan bagian dari Propinsi Nusa Tenggara Barat. Tepatnya terletak di sebelah timur Pulau Bali dan sebelah barat Pulau Sumbawa. Pada bagian barat terbentang Selat Lombok yang memisahkannya dengan Pulau Bali. Sedangkan pada bagian timur terdapat Selat Alas yang membatasinya dengan Sumbawa. Di sebelah utara Lombok terhampar Laut Jawa, dan di sebelah selatannya terdapat samudra Hindia.

Dahulu pada zaman Kerajaan Selaparang, Pulau Lombok disebut pula dengan sebutan Gumi Selaparang. Sebuah pulau yang relative kecil dengan garis tengah sekitar 64 km. (jalan lurus yang membentang dari barat ke timur, dari pantai Ampenan sampai pantai Labuhan Haji). Sebagai bagian dari wilayah Propinsi Nusa Tenggara Barat, Pulau Lombok sebelum tahun 2009 terdiri dari empat Kabupaten dan Kota. Masing-masing adalah Kabupaten Lombok Barat dengan ibu kota Gerung, Lombok Tengah dengan ibu kota Praya, Lombok Timur dengan ibu kota Selong, dan Kota Madya dengan ibu kota Mataram. Mataram di samping sebagai Kota Madya, juga merupakan ibu kota Propinsi Nusa Tenggara Barat. Namun sejak tahun 2009 telah terjadi pemekaran Kabupaten di Lombok, yakni Kabupaten Lombok Barat dimekarkan menjadi dua, masing-masing Kabupaten Lombok Barat dan Kabupaten Lombok Utara. Kalau sebelumnya terdiri dari empat Kabupaten dan kota, sekarang dengan munculnya Kabupaten Lombok Utara sebagai Kabupaten baru menambah jumlah Kabupaten yang ada di Lombok menjadi lima Kabupaten dan satu kota.

Berdasarkan penelusuran sejarah, sebelum menjadi wilayah propinsi tersendiri, sejak agustus 1945, Pulau Lombok masuk ke dalam wilayah Propinsi Sunda Kecil, yang di dalamnya meliputi Bali, Lombok, Sumbawa, Flores, Rote, Sumba, dan Sawu dengan pusat ibu kota Singaraja di Pulau Bali. Pada tanggal 14 agustus 1958 Propinsi Sunda Kecil dipisah menjadi tiga propinsi, yakni Bali, Nusa Tenggara Barat, (NTB), dan Nusa Tenggara Timur (NTT). Sejak saat itu, Pulau Bali menjadi propinsi sendiri dengan ibu kota Denpasar, kemudian Lombok dan Sumbawa disatukan menjadi Propinsi NTB dengan ibu kota Mataram,¹ sisanya yakni pulau-pulau yang berada di sebelah timur Sumbawa masuk dalam Propinsi NTT dengan ibu kota Kupang. Konon yang menjadi pertimbangan pemerintah membagi Nusa Tenggara menjadi tiga adalah berdasarkan agama: Propinsi Bali beragama Hindu, Propinsi NTB (Lombok dan Sumbawa) beragama Islam, Propinsi NTT beragama Kristen.²

Sampai tahun 2008, Propinsi Nusa Tenggara Barat terbagi ke dalam sembilan kabupaten dan dua kota yaitu empat Kabupaten kota di Pulau Lombok, kemudian lima kabupaten dan kota di Pulau Sumbawa. Lima kabupaten dan kota tersebut terdiri dari: Kabupaten Sumbawa, Dompu, Bima, Sumbawa Barat, Kota Bima.³ Namun setelah terjadi pemekaran Kabupaten Lombok Barat pada tahun 2009, yakni berdirinya Kabupaten Lombok Utara sebagai kabupaten baru, maka

¹ Fath Zakaria, *Mozaik Budaya Orang Mataram* (Mataram: Yayasan "Sumur Mas Al Hamidy", 1998), hlm. 200.

² Lihat Lalu Lukman, *Pulau Lombok dalam Sejarah: Ditinjau dari Aspek Budaya* (Mataram: ttp, 2005), hlm. 135.

³ Lihat Nusa Tenggara Barat dalam Angka (Mataram: Badan Pusat Statistik Propinsi NTB, 2008), hlm. 11.

jumlah keseluruhan kabupaten dan kota di Propinsi Nusa Tenggara Barat menjadi 10 Kabupaten dan kota.

Lombok didiami oleh mayoritas suku Sasak dan merupakan penduduk asli dari pulau ini. Lebih dari 90 % populasi Lombok adalah Suku Sasak. Sisanya adalah kelompok etnik lain yang merupakan pendatang dan sudah lama menetap sampai memiliki komunitas sendiri. Penyebaran mereka tentu tidak bisa dilepaskan dari sejarah Lombok yang dahulunya pernah melakukan kontak dan sempat dikuasai oleh beberapa kerajaan seperti Kerajaan Hindu Majapahit, Hindu Bali, Kerajaan Islam Goa Makassar. Kelompok etnik selain Sasak yang merupakan pendatang adalah: Bali, Sumbawa, Jawa, Arab, Bugis dan Cina. Di antara kelompok etnik tersebut, Bali merupakan etnik terbesar meliputi 3 % dari keseluruhan penduduk Lombok.⁴ Sebagian besar penduduk beretnis Bali yang tinggal di Lombok adalah keturunan dari Kerajaan Karangasem yang dahulunya pernah menguasai Lombok dalam waktu yang lama.

Kelompok etnik ini biasanya menempati tempat tertentu yang hanya dihuni oleh komunitas mereka sendiri dan penyebarannya tidak merata, hanya di beberapa tempat tertentu saja. Misalnya orang-orang Bali banyak berdomisili di Lombok Barat dan Tengah, karena kedua tempat ini dahulunya merupakan basis kekuasaan Kerajaan Karangasem pada saat menganeksasi Lombok abad ke 17.⁵ Orang-orang Arab bermukim di wilayah Ampenan, sehingga kampung mereka kemudian dikenal dengan 'kampung Arab Ampenan'. Orang-orang Cina seperti di

⁴ Erni Budiwanti, *Islam Sasak Wetu Telu Versus Waktu Lima* (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. 6.

⁵ Solichin Salam, *Lombok Pulau Perawan: Sejarah dan Masa Depan* (Jakarta: Kuning Mas, 1992), hlm. 6.

tempat-tempat lain, berprofesi sebagai pedagang dan tinggal di pusat pasar seperti di Cakranegara dan Ampenan. Orang-orang Bugis yang terkenal sebagai pelaut, menempati daerah-daerah pesisir atau tinggal di kawasan pantai seperti Pantai Tanjung Luar di Lombok Timur. Orang-orang Sumbawa banyak bermukim di Lombok Timur karena dahulunya Kerajaan Selaparang yang berpusat di Lombok Timur memiliki kedekatan dengan Kerajaan Sumbawa. Sedangkan migran dari Jawa banyak bermukim di Lombok Tengah yakni di Praya, sehingga tempat tinggal mereka dikenal dengan 'Kampung Jawa'.

Masyarakat Lombok sangat beragam dari segi etnik, maka hal tersebut juga berimbas pada beragamnya bahasa, kebudayaan dan agama yang dianut. Dari segi bahasa, tentu mereka berbicara dengan 'bahasa ibu' yang mereka miliki masing-masing, meskipun pada dasarnya bahasa Sasak juga dipandang sebagai bahasa umum yang sering mereka pakai ketika berkomunikasi dengan masyarakat sekitar. Etnis Sasak, Samawa (Sumbawa), Arab dan Bugis mayoritas beragama Islam. Orang-orang Cina pada umumnya beragama Kristen, sedang orang Bali hampir semuanya beragama Hindu.⁶

Sedangkan untuk di Bayan, mayoritas masyarakatnya adalah suku asli Sasak dan menganut agama Islam. Sebelum tahun 2009, Bayan termasuk dalam wilayah administratif Kabupaten Lombok Barat. Namun setelah Kabupaten Lombok Barat mengalami pemekaran menjadi dua Kabupaten, yakni Lombok Barat dan Lombok Utara sebagai Kabupaten baru, Bayan termasuk dalam wilayah administratif Kabupaten Lombok Utara. Di sebelah timur, Bayan berbatasan

⁶ Erni Budiwanti, *Islam Sasak...*, hlm. 7.

dengan Kecamatan Sambalie, Kabupaten Lombok Timur. Sebelah barat berbatasan dengan Kecamatan Gangga, Kabupaten Lombok Utara. Sedang di sebelah utara dan selatan, Bayan berbatasan dengan Laut Jawa dan Kecamatan Batu Keliang Lombok Tengah.

Nama Bayan menunjuk pada nama desa sekaligus nama kecamatan yakni Desa Bayan dan Kecamatan Bayan. Konon nama Bayan diberikan oleh wali yang menyebarkan agama Islam pertama kali di wilayah tersebut. Tujuan pemberian nama tersebut adalah agar nantinya Bayan bisa menjadi penyinar atau penerang bagi daerah lain di Lombok.⁷ Sedangkan wilayah lain disebut sebagai *tabi'in* (pengikut). Namun karena masyarakat Bayan tidak fasih menyebut kata *tabi'in*, akhirnya yang biasa terdengar adalah kata *teben* untuk menyebut wilayah di luar Bayan.

Kecamatan Bayan memiliki luas wilayah sekitar 356,75 km persegi dengan jumlah penduduk 45.707 jiwa (laki-laki: 22.750. perempuan: 22.954). kecamatan Bayan terdiri dari sembilan desa yakni: Sambik Elen, Loloan, Bayan, Senaru, Anyar, Sukadana, Akar-akar, Mumbul Sari, dan Karang Bajo.⁸ Kota administratif kecamatan Bayan berpusat di desa Anyar.

Di desa Bayan sendiri, terdapat sembilan dusun yakni: Bayan Timur, Bayan Barat, Padamangko, mandala, Sembulan, Mt. Baru, Teres Genit, Ds. Tutul, Nangka Rempek.⁹

⁷ Kata *Bayan* berasal dari kata bahasa Arab yang dapat diartikan sebagai penerang atau penjelas. Wawancara dengan R. Gedarip (pemangku adat) di Bayan, tanggal 4 Pebruari 2009.

⁸ Data Monograf Kecamatan Bayan Kabupaten Lombok Barat 2006.

⁹ Data Wilayah Desa Bayan (2008)

Sebelum maupun sesudah pemekaran, baik itu pemekaran dusun menjadi desa dan munculnya dusun-dusun baru, sampai saat ini di antara dusun-dusun tersebut, yang dianggap sebagai pusat Bayan dan oleh semua orang biasa disebut dengan “Bayan Beleq” adalah: Dusun Bayan Timur (*Timuq Orong*), Bayan Barat (*Bat Orong*), Karang Salah dan Karang Bajo. Keempat dusun ini dipandang sebagai pusat Bayan karena semua aktifitas politik, sosial keagamaan dan sosial budaya diselenggarakan di empat dusun tersebut. Di samping itu sebagian besar lembaga-lembaga penting (lembaga adat, lembaga agama, pemerintahan dan pendidikan) seperti masjid kuno *Wetu Telu*, masjid baru (Masjid al Bayani dan Masjid Babul Mujahidin), Makam leluhur, Kantor Desa, Puskesmas, Sekolah Dasar dan Madrasah, kesemuanya berada di Bayan Beleq.

Dilihat dari akar historisnya, maka menurut tokoh adat Karang Salah R. Mamiq Gedarif, sangat wajar jika Bayan Beleq dipandang sebagai pusat Bayan, karena dahulu semasa pemerintahan Kedatuan (datu Bayan) sampai Kedistrikan Bayan, pusat pemerintahan selalu di Bayan Beleq. Sehingga dahulu Bayan Beleq sering dipandang sebagai kiblat (induk) dan wilayah lain adalah pengikut.¹⁰

Keempat dusun yang ada di Bayan Beleq dipisah oleh jalan aspal yang membentang dari utara dan selatan. Di bagian timur terletak pemukiman bayan Timur (*Timuq Orong*) dan Karang bajo, sedangkan Bayan Barat (*Bat Orong*) dan Karang Salah terletak di sebelah barat jalan. Masjid Kuno dan Makam Leluher terletak di pinggir jalan sebelah timur, tepatnya terletak di antara dua dusun yakni Bayan Timur dan Karang Bajo. Sedang Kantor Desa, Puskesmas, Masjid (al

¹⁰ wawancara dengan R. Gedarif di Kediannya (kampu Karangsalah), tanggal 25 Pebruari 2009.

Bayani dan Babul Mujahidin), dan Madrasah "Babul Mujahidin" terletak di dua dusun sebelah barat, yakni Bayan Barat dan Karang Salah. Untuk itu, karena yang menjadi pusat Bayan adalah Bayan Beleq, maka daerah yang menjadi fokus dalam penelitian ini adalah Bayan Beleq.

2. Stratifikasi Sosial, Agama dan Sistem Kekerabatan

Stratifikasi sosial yang ada pada suku bangsa Sasak di dasarkan pada keturunan darah yang berasal dari garis laki-laki. Sehingga bentuk adat perkawinan ayah dan ibu seseorang juga akan menentukan letak lapisan anak-anak yang lahir dari perkawinan tersebut. Misalnya adalah perkawinan yang terjadi antara seorang wanita bangsawan dengan laki-laki dari tingkat yang lebih rendah, maka anak-anak yang lahir dari perkawinan tersebut tidak berhak menggunakan gelar kebangsawanan seperti halnya yang disandang oleh ibunya. Sebaliknya apabila seorang pria bangsawan kawin dengan wanita dari kelas yang lebih rendah, anak-anaknya tetap menggunakan gelar kebangsawanan ayahnya.¹¹

Secara umum sistem pelapisan sosial pada masyarakat suku Sasak Lombok terbagi dalam tiga lapisan sosial yakni:

a) Tingkat pertama yang paling tinggi, ialah tingkat *Perwangsa*.

Tingkatan ini menggunakan gelar panggilan yang ditempatkan di depan nama baik bagi pria maupun wanita. Bagi pria dari kelas ini menggunakan gelar *Raden*, sedangkan bagi wanita menggunakan gelar *Denda*.

¹¹ Hal ini menunjukkan bahwa garis keturunan yang menjadi penentu dalam setiap perkawinan adalah garis laki-laki. Masyarakat Bayan adalah masyarakat yang menganut atau didominasi oleh sistem "patriarchal". Dalam dunia antropologi biasa disebut dengan *patrilineal descent*. Lihat Koentjaraningrat, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial* (Jakarta: Dian Rakyat, 1972), hlm 129.

- b) Tingkatan kedua sering dinamakan dengan *Triwangsa*, yakni menggunakan gelar *Lalu* bagi pria dan *Baiq* bagi wanita.
- c) Tingkat ketiga adalah tingkatan *Jajarkarang*. Panggilannya adalah *loq* bagi pria dan *la* untuk wanitanya.

Bagitu pula halnya dengan masyarakat Sasak Bayan, pelapisan sosial masyarakat ditentukan berdasarkan keturunan atau biasa disebut dengan *ascribed status*. Namun yang sedikit berbeda adalah pada struktur stratifikasi sosial, kalau di atas terbagi menjadi tiga lapisan yakni *Perwangsa*, *Triwangsa*, dan *Jajarkarang*, maka di Bayan pelapisan sosial terbagi menjadi dua lapisan yakni; golongan *Perwangse* dan *Jajar karang*.¹² Golongan *perwangse* adalah golongan *aristocrat* (ningrat/bangsawan). Sedang *jajar karang* adalah golongan orang biasa.

Kalau dirunut ke belakang, kalangan bangsawan adalah keturunan dari raja-raja atau keluarga kerajaan dari Kedatuan Bayan. Sedangkan *jajarkarang* merupakan rakyat biasa atau *jelata* yang diperintah oleh seorang raja. *Jajarkarang* adalah keturunan dari abdi-abdi kerajaan (*punggawa*) yang dahulunya bertugas melayani raja dan anggota keluarga kerajaan. Meski saat ini sistem kerajaan sudah tidak ditemukan lagi dan sudah diganti dengan pemerintahan administratif modern, namun pembagian kelas sosial menjadi *Perwangse* dan *Jajarkarang* masih berlaku hingga hari ini.

Selain itu, posisi-posisi penting baik dalam birokrasi maupun dalam adat, masih dipegang atau dikendalikan oleh kaum elit bangsawan. Mulai dari tingkat dusun sampai dengan kecamatan. Kemudian dalam posisi tradisional, seperti

¹² Pada umumnya tingkatan kebangsawanan yang ada di Lombok disebut dengan *wangsa*.

Pemangku juga diemban oleh elit bangsawan dan posisi ini memang diwarisi turun temurun secara patrilineal. *Pemangku* adalah orang yang memiliki otoritas tertinggi dalam struktur adat di Bayan.

Status sosial sebagai kaum nigrat *Perwangse* dan kaum *Jajarkarang* dapat diketahui dengan mudah yakni dengan mengidentifikasi apakah di depan nama mereka terdapat gelar atau tidak. Di Bayan, gelar bangsawan yang disandang adalah *Raden* bagi kaum laki-laki, biasa disingkat dengan hurup 'R' di depan nama. Sedangkan wanita bangsawan menyandang gelar 'Denda' yang biasa dicantumkan di depan namanya. Bagi bangsawan yang sudah memiliki anak dipanggil dengan sebutan mamik (ayah). Di tempat lain di daerah Lombok, panggilan 'mamik' diberikan pada orang yang sudah menunaikan ibadah haji dan sudah punya anak. Sebaliknya bagi kaum *Jajarkarang*, tidak ditemukan gelar bangsawan di depan namanya. Bagi laki-laki *Jajarkarang* yang sudah memiliki anak biasa dipanggil *Amaq* dan yang wanita biasa dipanggil *Inak*.

Kalau di tempat lain seperti yang telah disebutkan di atas, gelar bangsawan tidak hanya Raden dan Denda, namun juga dikenal gelar Lalu (Ll.) bagi laki-laki dan gelar Baiq (Bq.) bagi perempuan. Gelar Lalu dan Baiq lebih rendah satu grit di bawah Raden dan Denda. Kelompok ini yang kemudian disebut dengan *Triwangsa*. Biasanya gelar *Lalu* dan *Baiq* tersebut diperuntukkan bagi orang yang dilahirkan dari perkawinan hipergami, yakni perkawinan antara laki-laki bangsawan dengan wanita biasa. Namun kondisi ini tidak ditemukan di Bayan, karena baik itu perkawinan yang dilakukan secara endogamy (antar bangsawan) maupun perkawinan hipergami, anak keturunan mereka tetap berhak menyandang

gelar Raden dan Denda. Berbeda halnya dengan perkawinan hipogami, maka anak keturunan mereka tetap menjadi orang biasa mengikuti ayah mereka.

Seperti halnya di tempat lain di daerah Lombok, masyarakat Bayan juga mengenal dan memiliki sistem teknonim yang menempatkan nama anak pertama (tertua) baik laki-laki maupun perempuan di depan nama orang tua atau menggantikan panggilan nama asli orang tua. Misalnya Raden Nyakranom, setelah anak pertamanya yang bernama Raden Ikhsan lahir, maka ia kemudian dipanggil dengan sebutan Mamik Ikhsan dan ibunya dipanggil Inaq Ikhsan. Di kalangan orang biasa, sistem teknonim tersebut juga digunakan. Misalnya, Amaq Arya dan Inaq Arya menjadi Amaq Sapar dan Inaq Sapar setelah anak laki-laki mereka lahir dan diberikan nama Sapar.

Baik bangsawan maupun orang biasa mengorganisir diri dan hidup dalam lingkungan yang terpisah. Tiap-tiap kelompok lingkungan hidup dalam sebuah komunitas khusus yang terikat kepada dan memiliki satu silsilah leluhur. Sehubungan dengan silsilah itu, lingkungan pemukiman Bayan Timur, Bayan Barat, Karang salah dan Karang Bajo adalah yang paling tua. Kemudian basis terbesar tempat tinggal kaum *Perwangse* (aristocrat) adalah pada tiga dusun yakni Bayan Timur, Bayan Barat dan Karang Salah. Sedang basis terbesar kaum *Jajar karang* (orang biasa) bertempat tinggal di Karang Bajo.

Kaum bangsawan yang ada di ketiga dusun tersebut, maka bangsawan yang ada di Bayan Timur (*Timuq Orong*) menduduki status sosial tertinggi dibandingkan yang lain. Sedang kalangan bangsawan yang ada di Bayan Barat dan Karang Salah kurang lebih menduduki posisi yang sama namun dipandang

lebih rendah. Hal ini terjadi karena kalangan bangsawan yang ada di Bayan Timur merupakan keturunan langsung Kasusunan Bayan (Kedatuan Bayan). Jadi pemukiman yang ada di Bayan Timur merupakan bekas kerajaan Kedatuan Bayan dahulu. Untuk itu yang selalu menempati posisi *Pemangku* agung Bayan selalu berasal dari bangsawan bayan Timur. Tinggi rendah stratifikasi sosial ini akan sangat berpengaruh dalam lini kehidupan masyarakat Bayan. Hal tersebut akan terlihat terutama dalam prosesi pernikahan yang terjadi antara masing-masing kelompok.

Pada ketiga dusun tersebut yakni Bayan Timur, Bayan Barat, dan Karang Salah, masing-masing terdapat *Pemangku* (pimpinan tradisional adat) yang hidup bersama keluarganya dalam *Kampu*. Masing-masing *Pemangku* adalah keturunan tertua yang masih hidup dari silsilah leluhur setempat. *Kampu* dahulunya adalah tempat tinggal kediaman mereka yang merupakan keturunan Raja.¹³

Keanggotan kebangsawanan dibentuk dari perkawinan antara laki-laki bangsawan kelas tinggi dengan perempuan bangsawan kelas tinggi, maka anak-anak yang lahir dari perkawinan tersebut akan meneruskan kebangsawanan orang tuanya secara patrilineal. Gelar-gelar kebangsawanan sangat penting artinya dalam pergaulan dan sopan santun. Sistem lapisan tersebut sangat jelas dalam perkawinan. Seorang gadis dari kaum bangsawan tidak diperbolehkan kawin dengan seorang laki-laki dari kalangan biasa (*jajar karang*), bila hal tersebut

¹³ Pada saat penelitian ini dilakukan, yang menjadi pemangku agung adalah Raden Sunda Deria (adik dari pemangku agung sebelumnya: Raden Singaderia), keduanya merupakan bangsawan dari Bayan Timur dan bertempat tinggal di *Kampu* Bayan Timur (*timuq oraong*). Sedangkan di Bayan Barat (*bat orong*), yang menjadi pemangku adalah Raden Srimade, tinggal di *kampu* Bayan Barat. Sedangkan di Karang Salah saat itu dijabat oleh Raden Gedarip, beliau tinggal di *kampu* Karangsalah.

sampai terjadi, biasanya pihak laki-laki akan dikenakan denda adat dan tidak boleh menggunakan gelar kebangsawanan dari garis keturunan ayahnya. Penjelasan mengenai hal tersebut dapat dilihat dalam pembahasan selanjutnya.

Mengenai hak-hak dalam masyarakat, hak para bangsawan di masa yang lampau melebihi hak-hak masyarakat dari kelas yang lebih rendah. Misalnya kaum bangsawan dahulu diberikan hak istimewa misalnya tidak diharuskan ikut dalam kegiatan gotong royong. Hak-hak tersebut diteruskan oleh kolonial dengan maksud untuk lebih mudah memeras masyarakat.

Menurut keterangan yang diperoleh di desa Bayan (desa yang terbanyak jumlah Raden), pada zaman kolonial perbedaan tingkat kebangsawanan berimbas pada perbedaan hak dan kewajiban. Pada zaman dahulu, jabatan Kepala Desa, Distrik dan jabatan-jabatan penting lainnya dikuasai oleh *Permenak* atau *Perwangsa*.¹⁴ Di Bayan sampai jabatan yang paling rendah dalam kepemimpinan formal semisal *jerowarah* diemban oleh *Raden*.

Di desa atau kampung yang jumlah lapisan kaum bangsawannya lebih banyak dibanding dengan anggota lapisan lainnya, seperti di Bayan Timur dan Bayan Barat, maka peranan kaum bangsawan dalam menentukan keputusan-keputusan desa atau adat istiadat sangat terlihat.

Mengenai kewajiban dalam masyarakat, seperti halnya perbedaan kelas dalam masyarakat tidak membawa dampak pada kewajiban-kewajiban secara khusus karena statusnya. Memang dahulunya kebanyakan kelas bangsawan adalah pemegang kekuasaan sebagai Kepala Desa, Kepala Distrik atau Kepala Kampung

¹⁴ Wawancara dengan Raden Asjanom, salah satu tokoh adat yang bertempat tinggal di Bayan Timur, tanggal 13 pebruari 2009.

yang berkewajiban meneruskan perintah dari pemerintah atasan seperti kewajiban gotong royong, menyerahkan sumbangan-sumbangan untuk upacara-upacara hari-hari besar yang diadakan di kota distriknya. Kewajiban tersebut adalah karena kedudukannya dalam masyarakat sebagai pemimpin dan bukan karena ia menduduki lapisan bangsawan. Kedudukannya sebagai pemimpin itulah yang menyebabkan lapisan ini menikmati popularitas dan penghormatan dari masyarakat.

Sedangkan mengenai peranan dalam masyarakat, di Bayan berdasarkan pengamatan peneliti, maka peranan setiap lapisan sosial tidak menunjukkan gejala yang satu lebih besar dari yang lain. Anggota lapisan bangsawan sama dengan anggota lapisan lainnya (*jajarkarang*). Mereka harus menjunjung tinggi adat dan agama demi kepentingannya dan kepentingan masyarakat lainnya. Sekalipun sama, kedudukannya sebagai bangsawan menyebabkan ia tetap menikmati penghormatan dari lapisan lainnya dalam isyarat-isyarat lahiriah, selama ia tetap menunjukkan tingkah laku sosial yang baik

Dalam hubungan pekerjaan, para *Permenak* atau kaum bangsawan memang asalnya adalah pemilik dan penguasa atas tanah pertanian yang luas. Karena itu mereka biasanya membutuhkan banyak pekerja dari lapisan rendah yang bekerja menggarap lahan tersebut. hal tersebut berlanjut sampai sekitar tahun 1950 di mana kelas bangsawan tetap berposisi sebagai tuan tanah, sedang kelompok *jajarkarang* berposisi sebagai kelompok pekerja atau buruh.

Fenomena Bayan hari ini menunjukkan bahwa kedudukan kaum bangsawan dan *jajarkarang* dalam hal penguasaan tanah maupun dalam lapangan

ekonomi yang lain adalah sama. Para bangsawan dan jajarkarang sama-sama pemilik tanah pertanian, sama-sama bekerja di tanah sendiri, karena itu kedudukan ekonomi mereka sama kuat. Jadi dalam hal ini (baca; lapangan pekerjaan), perbedaan antara kaum bangsawan dan *jajarkarang* sama sekali tidak ditemukan. Untuk itu sistem gotong royong dan tolong menolong di antara sesama mereka tanpa membedakan lapisan di antara mereka mencerminkan suatu hubungan kerja yang lengkap di antara lapisan yang ada di Bayan.¹⁵

Mengenai agama, seperti yang telah disebutkan sebelumnya, 99,4 % masyarakat Bayan menganut agama Islam. Dari total jumlah penduduk Desa Bayan yang berjumlah 3.891 orang, hanya enam orang yang non muslim yakni pemeluk agama Hindu, selebihnya adalah penganut agama Islam. Kebanyakan pengamat atau peneliti kemudian membuat sebuah asosiasi dan identifikasi yang menyatakan bahwa Islam yang diperaktekkan oleh masyarakat muslim Bayan adalah Islam yang kemudian dikenal dengan Islam *Wetu Telu*, yang dibedakan dengan Islam *Waktu Lima*. Menurut mereka *Waktu Lima* ditandai oleh ketaatan yang tinggi terhadap ajaran-ajaran Islam. Komitmen mereka terhadap syari'ah lebih besar dibandingkan *Wetu Telu*. Sehari-harinya ibadah mereka terwujud dalam ketaatan mereka terhadap lima rukun Islam. Rukun Islam ini adalah syahadat, shalat lima waktu, puasa Ramadhan, zakat, dan hajji bila mampu. Ketaatan terhadap syari'ah ini kemudian membuat komitmen mereka terhadap aturan lokal adat semakin menipis. Yang bertentangan dengan syari'ah disingkirkan dan hanya bagian-bagian tertentu saja yang masih dipertahankan.

¹⁵ hal tersebut juga diutarakan oleh Tito Adonis, *Suku Terasing Sasak di Bayan, Daerah Provinsi Nusa Tenggara Barat* (Jakarta: DepDikBud RI, 1989), hlm. 45.

Sedangkan *Wetu Telu* adalah orang Sasak yang meskipun mengaku sebagai orang Islam, namun tetap memuja roh para leluhur dan berbagai dewa roh dan lain-lainnya di dalam lokalitas mereka. Dalam kehidupan sehari-hari mereka cenderung mengabaikan praktek Islam yang rutin yang dianggap wajib oleh kalangan *Waktu Lima*. Adat memainkan peran dominan di kalangan komunitas *wetu telu*, dan dalam beberapa hal praktek adat bertentangan dengan Islam. *Wetu Telu* tidak membuat batas yang jelas antara adat dan agama. Karenanya adat sangat bercampur aduk dengan agama lokal.¹⁶

Namun demikian, peneliti memandang bahwa konsepsi yang dimunculkan oleh sebagian besar pengamat dan peneliti sebelumnya mengenai varian Islam Sasak yang terbagi menjadi dua, yakni Islam *Waktu Lima* yang juga disebut sebagai agama samawi dan *Wetu Telu* yang disebut sebagai agama tradisional, tidak sepenuhnya tepat. Konsepsi tersebut tidak bisa diterima karena selain menyesatkan, konsep ini juga berimbas pada marginalisasi kelompok tertentu. Jadi konsep di atas belum menggambarkan fenomena keseluruhan yang ada di lapangan, terlebih setelah dilakukan konfirmasi pada masyarakat Bayan yang menyatakan bahwa: "kami ini adalah muslim tulen, sedang *wetu telu* yang selama ini dipandang sebagai sebuah agama, pada dasarnya adalah term atau istilah kebudayaan yang dilestarikan oleh masyarakat Bayan hingga saat ini"¹⁷.

Mengenai sistem kekerabatan, desa-desa yang ada di pulau Lombok termasuk desa Bayan didasarkan pada prinsip patrilineal atau dalam dunia

¹⁶ Lihat Erni Budiwanti, *Islam Sasak....*, hlm. 7-8.

¹⁷ Pernyataan itu dilontarkan oleh R. Jambe Anom (tokoh muda *Wetu Telu* Bayan) dan juga diungkapkan oleh para tokoh adat. Wawancara dengan R. Jambe Anom di Kantor Desa Bayan tanggal 18 pebruari 2009.

sosiologi dikenal dengan *patrilineal descent*, yaitu prinsip keturunan yang ditelusuri secara eksklusif melalui garis laki-laki untuk menentukan keanggotaannya. Konsekuensi dari prinsip patrilineal ini adalah bahwa dalam masyarakat Bayan, semua kerabat ayah termasuk dalam batas kekerabatannya, sedangkan semua kerabat ibu berada di luar batas tersebut.¹⁸ Dalam keluarga Sasak, pengaruh orang tua laki-laki sangat dominan, baik dalam keluarga batih atau *kuren* maupun keluarga luas atau *kadang waris*. Eksistensi laki-laki dinilai penting, sehingga kedudukan anak laki-laki dipandang lebih penting dari anak perempuan, sebab merekalah yang nantinya bertanggung Jawab atas kelestarian kelompoknya. Dalam konteks Bayan, hal ini terlihat misalnya pada pelestarian gelar bangsawan, yang dijadikan patokan adalah garis laki-laki. Kalau ayahnya adalah seorang bangsawan (Raden), maka anak keturunannya berhak menyandang gelar Raden atau Denda meski ibunya berasal dari kalangan orang biasa. Namun sebaliknya jika ayahnya bukan bangsawan, maka anak keturunannya juga tidak berhak menyandang gelar bangsawan meski ibunya berasal dari keturunan ningrat bangsawan (Denda). Dalam pembagian warisan pun menunjukkan bahwa laki-laki lebih dominan dibandingkan perempuan.

Kalau melihat kehidupan sosial masyarakat Bayan dari dekat, peneliti memandang bahwa kelompok-kelompok kekerabatan yang ada di sana bersifat *patrilokal*.¹⁹ Hal tersebut misalnya terlihat pada posisi tempat tinggal, yakni pasangan yang baru menikah diharuskan atau dianjurkan untuk menetap sekitar

¹⁸ Lihat koentjaraningrat, *Beberapa Pokok...*, hlm.129.

¹⁹ pengertian *patrilokal* adalah berarti bahwa keluarga baru akan menetap di sekitar keluarga luas suami, atau keluarga luas ayah suami. Pola menetap di lingkungan keluarga suami ini disebut juga dengan *virilokal*. Lihat Budhi santoso, *Sistem Kekerabatan dan Pola Pewarisan* (Jakarta: PT Pustaka Grafika Kita, 1988), hlm. 7.

pusat kediaman kaum kerabat suami. Kelompok-kelompok kekerabatan tersebut terdiri dari keluarga batih atau *kuren* (keluarga inti), kemudian keluarga besar (*extended family*) dan *household* (rumah tangga). Keluarga batih umumnya terdiri dari seorang suami dengan seorang istri dan anak-anak mereka yang belum menikah.

Keluarga besar (*extended family*) juga biasa disebut dengan *kadang waris* merupakan kumpulan atau kesatuan keluarga pihak laki-laki yang tinggal bersama dalam satu rumah orang tua mereka.²⁰ sebaliknya *household* (rumah tangga) terdiri dari satu keluarga batih dan terkadang ditambah dengan anak angkat (*anak akon*) yang sama-sama tinggal dalam satu rumah atau makan dalam satu dapur.

Kalau dilihat secara umum, maka dapat dipahami bahwa perluasan kekerabatan dapat terjadi melalui mekanisme perkawinan. Karena perkawinan tidak hanya terjadi antara sesama klan atau kelompok masyarakat tertentu semisal bangsawan dengan sesama bangsawan (*endogamy*), namun hubungan kekerabatan ini juga bisa terjalin antara kaum bangsawan dengan kaum lapisan lain semisal jajarkarang atau *triwangsa*. Menurut anggapan mereka, wanita-wanita dari lapisan yang lebih rendah ketika menikah dengan pria dari lapisan bangsawan, maka derajat wanita tersebut akan naik, karena kelak anak keturunannya akan mengikuti ayahnya, yakni berhak menyandang gelar atau titel bangsawan.

Sementara itu, jumlah penduduk Kecamatan Bayan menurut data laporan tahun 2006 berjumlah 45.707 jiwa yang terdiri atas 22.750 laki-laki dan 22.957 perempuan. Sedangkan jumlah penduduk untuk Desa Bayan sendiri, menurut data

²⁰ Mengenai definisi *extended family* ini dapat juga dilihat pada Stephen K. Sanderson, *Makro Sosiologi: Sebuah Pendekatan terhadap Realitas Sosial*, terj. Hotman M. Siahaan (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000), hlm. 428.

laporan 2008, adalah 3.898 jiwa yang terdiri atas 1.902 laki-laki dan 1.996 perempuan. Sedangkan berdasarkan agama, jumlah penduduk Desa Bayan adalah 3.892 jiwa beragama Islam dan 6 jiwa beragama Hindu.

Gambaran lebih rinci mengenai kondisi jumlah penduduk di Kecamatan Bayan, kemudian Desa Bayan berdasar jenis kelamin dan agama dapat dilihat pada tabel 2.1, 2.2, dan 2.3 berikut:

Tabel 2.1 Jumlah Penduduk di Desa-Desa dalam Wilayah Kecamatan Bayan Berdasarkan Jenis Kelamin

| Desa | Pria | Wanita | Total |
|-------------|-------------|---------------|--------------|
| Sambik Elen | 1,666 | 1,463 | 3,129 |
| Loloan | 2,063 | 2,018 | 4,081 |
| Bayan | 2,135 | 2,219 | 4,354 |
| Senaru | 3,252 | 3,397 | 6,649 |
| Anyar | 3,535 | 3,658 | 7,193 |
| Sukadana | 3,460 | 3,441 | 6,901 |
| Akar-akar | 3,246 | 3,259 | 6,505 |
| Mumbul Sari | 1,804 | 1,886 | 3,690 |
| Karang Bajo | 1,589 | 1,616 | 3,205 |
| Jumlah | 22,750 | 22,957 | 45,707 |

Sumber: *Monografi Kecamatan Bayan, 2006.*

Untuk Desa Bayan terbagi menjadi sembilan dusun: Bayan Timur, Bayan Barat, Padamangko, Mandala, Sembulan, Mt. Baru, Teres Genit, Ds, Tutul, Nangka Rempek. Sedangkan untuk jumlah penduduk berdasarkan jenis kelamin dan agama dapat dilihat pada tabel di bawah ini:

Tabel 2.2 Jumlah Penduduk Desa Bayan berdasarkan Jenis Kelamin

| Desa | Pria | Wanita | Total |
|---------------|-------------|---------------|--------------|
| Bayan Timur | 297 | 313 | 610 |
| Bayan Barat | 155 | 176 | 331 |
| Padamangko | 117 | 122 | 239 |
| Mandala | 298 | 319 | 617 |
| Sembulan | 195 | 238 | 433 |
| Mt. Baru | 130 | 142 | 272 |
| Teres Genit | 286 | 266 | 552 |
| Ds. Tutul | 154 | 158 | 312 |
| Nangka Rempek | 270 | 262 | 532 |
| Jumlah | 1902 | 1996 | 3898 |

Sumber: *Monografi Desa Bayan, 2008*

Tabel 2.3 Jumlah Penduduk berdasarkan Agama

| Desa | Islam | Hindu |
|-------------|--------------|--------------|
| Bayan Timur | 604 | 6 |
| Bayan Barat | 331 | - |
| Padamangko | 239 | - |
| Mandala | 617 | - |
| Sembulan | 433 | - |
| Mt. Baru | 271 | - |

| | | |
|---------------|-------|---|
| Teres Genit | 552 | - |
| Ds. Tutul | 312 | - |
| Nangka Rempek | 532 | - |
| Jumlah | 3.892 | 6 |

Sumber: *Monografi Desa Bayan, 2008.*

Secara umum masyarakat Bayan tergolong ke dalam masyarakat tradisional yang bercirikan agraris di mana pekerjaan utamanya adalah bertani. Daerah Bayan mempunyai areal dataran rendah dan tinggi seluas 365 ha, dengan variasi penyebaran penduduknya yang seimbang dan merata, maka sebagian besar penduduk mempunyai kalkulasi keseimbangan luas dalam pemilikan tanah.

Untuk perdagangan sepenuhnya dikuasai oleh para pendatang yang berasal dari Lombok Timur maupun Lombok Tengah. Para migran ini sudah lama menetap di Bayan, tepatnya sejak adanya kebijakan pemerintah mengenai transmigrasi lokal ke Bayan.

B. Sejarah Islam di Lombok

Islam merupakan dan menjadi identitas utama masyarakat Lombok. Hampir 95 persen dari penduduk kepulauan ini adalah orang sasak dan hampir semuanya adalah muslim. Sehingga wajar kalau kemudian muncul pernyataan yang mengatakan bahwa “menjadi sasak berarti menjadi muslim”. Sentimen-sentimen ini dipegang oleh mayoritas penduduk Lombok karena identitas Sasak begitu erat terkait dengan identitas mereka sebagai muslim.

Bila Lombok dicap sebagai “sebuah pulau 1000 masjid”, maka pesannya sudah jelas. Lombok sangat terkenal di Indonesia sebagai tempat di mana Islam

diterima secara serius dan tipe Islam yang diperaktekkan di sana umumnya rigid dan bentuknya ortodoks bila dibandingkan dengan Islam kebanyakan di daerah lain.

Namun tidak semua daerah di Lombok yang menerapkan model Islam yang rigid dan bentuknya ortodoks. Bayan misalnya, di tempat ini model Islam yang ditemukan adalah Islam *mistik* dan *sinkretik*. Tentu saja banyak faktor yang mempengaruhi kenapa corak Islam yang berkembang di Bayan berbeda dengan tempat-tempat lain di Lombok. Untuk memahami hal tersebut, maka penelusuran sejarah tentang kedatangan Islam di Lombok dan khususnya di Bayan menjadi diskusi penting.

Paling tidak ada tiga masalah pokok yang harus didiskusikan untuk memperoleh pemahaman yang jelas tentang awal mula kedatangan Islam di Lombok dan khususnya di Bayan, yaitu: tempat asal kedatangan Islam, kemudian para pembawanya, dan waktu kedatangannya.

Untuk itu sebelum melakukan penelusuran lebih jauh bagaimana Islam muncul dan berkembang di Lombok khususnya di Bayan, maka elaborasi tentang awal mula Islam masuk di Nusantara dipandang penting sebagai teropong dalam memahami model atau varian Islam yang berkembang di daerah tersebut.

1. Islam Nusantara: Latar Belakang Sufi dan Mistis Islam Indonesia

Spekulasi tentang bagaimana atau kapan sebenarnya Islam pertama kali diperkenalkan di Nusantara memang masih menjadi perdebatan. Perdebatan ini muncul disebabkan karena para sarjana yang menekuni sejarah awal Islam di Nusantara pada umumnya mengeluh tentang kelangkaan bahan-bahan (referensi)

yang bisa dipercaya.²¹ Mereka menjadikan kenyataan ini sebagai sebuah hambatan besar dalam upaya merekonstruksi sejarah penyebaran dan perkembangan awal Islam secara akurat. Harus diakui pula bahwa kelangkaan bahan ini pada gilirannya mendorong terjadinya perdebatan yang panjang, misalnya, tentang kapan dan bagaimana terjadinya penyebaran Islam di Nusantara. Sehingga ada beberapa kalangan yang menganggap bahwa Islamisasi ini merupakan proses yang sangat penting dalam sejarah Islam Indonesia, namun juga paling tidak jelas.²²

Sampai saat ini, ada beberapa arus teori yang menjelaskan bagaimana awal mula Islam berkembang di Indonesia. Arus pertama menyatakan bahwa Islam masuk pertama kali sejak pertengahan abad ke 7, segera setelah wafatnya Nabi Muhammad. Ada indikasi-indikasi yang menunjukkan bahwa utusan-utusan muslim yang waktu itu dari Canton memasuki perairan Indonesia melalui jalur Timur Tengah. Selain itu ada yang menyatakan bahwa Islam telah menjalin hubungan dagang dengan Indonesia sejak abad ke 7 M.²³ Jadi kesimpulan dari pandangan ini adalah bahwasanya Islam telah sampai di Indonesia sejak abad ke 7 melalui jalur perdagangan.

Para ahli yang mendukung pandangan bahwa Islam yang berkembang di Nusantara berasal dari kawasa Timur Tengah adalah di antaranya Crawford, Keizer, Naimann, de Hollander, termasuk beberapa sejarawan Indonesia-Melayu

²¹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 24.

²² M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, terj. Dharmono Hardjowidjono (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1990), hlm. 3.

²³ A. Hasjimi, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia* (Bandung: Al Ma'arif, 1993), hlm. 38.

seperti Hasjimi, al Attas, Hamka, dan Azra. Pandangan atau teori masuknya Islam versi ini biasa dikenal dengan teori Arab, karena Islam yang pertama kali masuk dan berkembang di Indonesia adalah disinyalir dari Arab.

Arus kedua menyatakan dan kebanyakan sarjana setuju bahwa Islam mulai mendapatkan pijakan yang kuat di sebagian kepulauan Indonesia sekitar abad ke 15 dan 16 ketika telah berdiri negara – negara Islam di Sumatra Utara. Alasan-alasan atas menyebarnya Islam di Nusantara masih kabur sebagai akibat dari berbagai hipotesis. Hipotesis yang paling umum diterima adalah bahwa Islam telah diperkenalkan oleh para pedagang muslim dari Gujarat, India. Para pedagang ini mendiami kota-kota pelabuhan sepanjang pesisir barat kepulauan Indonesia. Pertama-tama Islam menurut hipotesis ini khususnya menarik para pedagang pribumi dan orang-orang lain yang melakukan bisnis dengan muslim-muslim ini. Pada akhirnya karena meningkatnya perdagangan internasional, maka beberapa pemimpin kerajaan Hindu-Budha Majapahit (yang berpusat di Jawa Timur) paling tidak menjadi pengikut Islam abangan – mungkin secara spekulatif menjilat agar dapat berhubungan dagang dengan para pedagang muslim. Para pemimpin ini kemudian memaksakan *konversi* (perpindahan agama) terhadap para pengikutnya.

Para ahli yang menyokong teori yang menyebutkan bahwa Islam Nusantara berasal dari Gujarat, India dan dibawa oleh para pedagang adalah di antaranya, Pijnnapel, Hurgronje, Moquette, Morrison, Kern, Winsted, Fatimi, Vlekke, Mukti Ali, dan Schrieke. Kalau teori pertama disebut dan dikenal dengan teori Arab, maka teori yang kedua ini dikenal dengan teori India, karena pada

dasarnya Islam yang masuk di Nusantara adalah Islam yang dari India termasuk dalam hal ini Gujarat.

Masing-masing ahli dari dua arus ini kerap kali terlibat dalam perdebatan panas dan seringkali mengarah pada apologetik. Di kalangan mereka ada kesepakatan bahwa Islam di bawa dan disebarkan oleh para pedagang, kaum sufi, dan pengamal tarekat sejak abad ke 12 M, meskipun ada beberapa sejarawan Indonesia-Malaysia termasuk kumpulan hasil seminar masuknya Islam ke Indonesia di Medan, yang tercatat bahwa Islam telah datang untuk pertama kali di Indonesia pada abad ke 1 H/VII-VIII M, yakni sejak permulaan perkembangan Islam.²⁴

Selain itu ada dua teori lain yang terkait dengan Islamisasi dan perkembangan Islam di Indonesia, yakni: teori Persia dan teori China. Jadi secara umum ada empat teori tentang islamisasi di Nusantara yakni, teori Arab, teori India, teori Persia, teori China.²⁵

Mengenai dua teori terakhir yakni teori Persia dan China, terdapat beberapa data dan fakta yang dijadikan alasan untuk memperkuat dua teori tersebut. Teori Persia didasarkan pada beberapa unsur kebudayaan Persia, khususnya Syi'ah yang ada dalam kebudayaan Islam Nusantara. Di antara pendukung teori ini adalah P.A. Hoesein Djajadiningrat. Dia mendasarkan analisisnya pada pengaruh sufisme Persia terhadap beberapa ajaran mistik Islam (sufisme) Indonesia. Ajaran *manunggaling kawula gusti* Syaikh Siti Jenar

²⁴ *Ibid.*, hlm. 38.

²⁵ Nor Huda, *Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007), hlm. 32.

merupakan pengaruh dari ajaran *wahdatul wujud* al Hallaj dari Persia.²⁶ Selanjutnya kalau membaca tulisan Azyumardi Azra tentang perkembangan Islam Nusantara, ia menyatakan bahwa paling tidak ada empat tema pokok yang berkaitan dengan permulaan penyebaran Islam di Nusantara yaitu, pertama, Islam dibawa langsung dari Arab. Kedua, Islam diperkenalkan oleh para guru dan penyiur profesional (maksudnya mereka yang khusus bermaksud menyebarkan Islam semacam “*zondig*”). Ketiga, pihak yang pertama-tama masuk Islam adalah para penguasa. Keempat, mayoritas para penyebar Islam profesional ini datang ke Nusantara pada abad ke 12 dan 13. selanjutnya Azra menegaskan bahwa meskipun mungkin Islam sudah diperkenalkan ke Nusantara sejak abad pertama hijriyah, namun hanya setelah abad ke 12 M pengaruh Islam tampak lebih nyata, dan proses islamisasi baru mengalami akselerasi dan bersifat *massif* antara abad ke 12 dan 16 M.²⁷

Pertanyaan selanjutnya adalah bagaimana cara Islam masuk dan berkembang di Nusantara? apakah penyebaran Islam di Nusantara berlangsung secara damai ataukah melalui pendudukan wilayah oleh bala tentara muslim seperti yang terjadi di beberapa kasus di Timur Tengah?

Penyebaran Islam di Nusantara pada umumnya berlangsung secara damai (*penetration pacificue*). Islam di Nusantara disebarkan oleh guru-guru agama dan dari pengembara yang bisa dipastikan kebanyakan mereka adalah para sufi, atau pada batas tertentu adalah pedagang. Para ahli tidak menemukan penetrasi atau

²⁶ P.A. Hoesein Djajadiningrat, "Islam Indonesia" dalam Kenneth W. Morgan, *Islam Jalan Lurus*, terj. Abu Salamah dan Chaidir Anwar (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), hlm. 426-427.

²⁷ Lihat Azyumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal* (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 30-31.

intervensi kekuatan militer Muslim dari luar, katakan misalnya dari Arab atau daerah lain yang mencoba melakukan upaya pendudukan dengan motif penyebaran agama. Karena berlangsung secara damai tanpa ada agresi militer inilah yang membuat Islam hadir dan diterima di tengah-tengah masyarakat Nusantara dan mampu beradaptasi secara cepat, sehingga tidak memunculkan benturan budaya dengan adat dan tradisi lokal yang sudah ada sebelumnya.

Selanjutnya berbicara tentang prosesi masuknya Islam di Bayan dan corak Islam seperti apa yang dikembangkan oleh para penyiwar Islam di sana tidak bisa dilepaskan dari perkembangan Islam di Jawa. Warna Islam yang berkembang di Jawa relatif memiliki kemiripan, karena Islam yang berkembang di Bayan pada mulanya disebarkan oleh para wali dari Jawa yakni Sunan Prapen (putra sunan Giri). Untuk itu, pengetahuan tentang awal mula Islam dan perkembangannya di Jawa menjadi bagian yang sangat penting untuk dijelaskan, sehingga ditemukan sebuah benang merah yang menghubungkan antara Islam Jawa dengan Islam Bayan.

Agama Islam mulai masuk di pulau Jawa, diduga jauh sebelum abad ke XIII Masehi. Pusat-pusat tertua penyebaran agama Islam adalah di daerah Gresik dan Surabaya. Kesimpulan ini didasarkan pada kenyataan yang menuturkan bahwa di Gresik terdapat banyak sekali makam Islam yang tua sekali. Di antaranya, adalah sebuah makam tua dari seorang yang bernama Fatimah binti Maimun, yang meninggal pada tanggal 7 Rajab 475 H. (1082 M), dan makam

Malik Ibrahim, yang meninggal pada tanggal 12 Rabiul Awwal 822 H (1419M).²⁸ Lebih lanjut disebutkan bahwa corak batu-batu nisan tersebut sama dengan yang ada di Campa, Gujarat. Hal ini menegaskan bahwa Islam yang berkembang di Jawa adalah Islam yang berasal dari Gujarat dan dibawa oleh para pedagang. Selain itu kuat dugaan bahwa Islam yang berkembang di Jawa adalah Islam yang berasal dari Persia. Hal ini terlihat pada corak Islam yang lebih kental nuansa atau corak *mistis*. Penulis lebih condong untuk mengatakan bahwa Islam India dan Persia, adalah *causa prima* ajaran Islam Nusantara yang bercorak *mistis*.²⁹ Karena jika Islam yang di Jawa datang dari Arab langsung, maka Islam yang berkembang tidak memiliki nuansa mistis, hal ini mengingat Arab sebagai sumber *genuine* ortodoksi Islam di dunia, tentu akan lebih menekankan aspek *formal-normatif*.

Karakteristik bentuk Islam awal yang menyebar di seluruh kekuasaan Hindu-Budha Majapahit juga kabur, meskipun adalah mungkin versi islam sufi-lah yang mempunyai pengaruh awal yang signifikan. Hal ini dipertegas dengan paparan Damardjati Supdjar yang menyatakan bahwa Islam yang berkembang di pulau Jawa itu pertama-tama atas jasa para penyebar Islam dari kalangan Syi'ah yang kebatinan, bukan yang bergerak dalam bidang politik. Meskipun Damardjati tidak menyebutkan dan tidak mengetahui secara pasti apa yang menjadi motivasi mereka, namun yang pasti bekas dakwah mereka masih terlihat sampai saat ini yakni Jawa yang kebatin-batinan.³⁰

²⁸ Abdul Karim, *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam* (Yogyakarta: Pustaka Book Publisher, 2007), hlm. 326.

²⁹ Sampai saat ini juga masih terdapat naskah-naskah klasik yang mengekspos mistisme Jawa dan ajaran Islam, seperti; *Serat Cebilek*, *Serat Centhini*, *Suluk Wijil*, *Serat Yusup*.

³⁰ Damardjati Supajar, "kata pengantar" dalam buku Mark R. Woodward, *Islam Jawa; Kesalehan Normatif versus kebatinan* (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. Xviii.

Penjelasan di atas meyakinkan kita bahwa varian Islam yang berkembang di Jawa pada awalnya adalah varian yang umumnya dikenal dengan sufisme.³¹ Varian ini lebih banyak mengatur bentuk-bentuk mental daripada tingkah laku. Tujuannya adalah transformasi jiwa; membebaskan diri dari segala keinginan dan hawa nafsu duniawi yang menghalangi manusia dari perwujudan sebagai citra dan pada akhirnya menyatu dengan Allah.³²

Islam sufistik yang dibawa ke Nusantara cenderung akomodatif, jika bukan "sinkretik" dengan kepercayaan dan tradisi spiritualitas lokal pra Islam. Islam tidak tampil dengan wajah eksklusif yang menolak kompromi dengan kepercayaan dan tradisi spiritualitas lokal. Jika Islam ditampilkan dengan wajah eksklusif tanpa kompromi, maka resistensi terhadap Islam akan menguat dan konflik akan sulit dihindari. Untuk itu seperti yang dikemukakan oleh Taufik Abdullah bahwa Islam mengalami proses "*domistifikasi*" (penjinakan) sehingga menjadi lebih mudah diterima di Nusantara.³³

2. Perkembangan dan Corak Islam di Bayan

Sejak tahun berapa sesungguhnya Islam telah masuk dan berkembang di Lombok hingga kini belum dapat ditentukan secara pasti karena sumber yang autentik berkaitan dengan peristiwa tersebut belum banyak ditemukan. Selama ini sumber utama yang dijadikan acuan, seperti *Babad Lombok* ditengarai masih banyak kelemahan karena di samping terdapat banyak versi, juga karena ditulis

³¹ Istilah "sufi" berasal dari kata *suf*, yang salah satu artinya adalah bulu domba (wool). Kata ini seringkali diasosiasikan dengan jubah bulu domba kasar yang biasa digunakan oleh para mistikus Islam awal.

³² Mark R. Woodward, *Islam Jawa; Kesalehan Normatif versus Kebatinan* (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. 6.

³³ Taufik Abdullah (et al.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 20002), hlm.2.

pada masa belakangan sehingga dibutuhkan kehati-hatian dan kecermatan mempergunakan sumber tersebut dalam rangka melakukan rekonstruksi historis. Untuk itu di bawah ini dipaparkan mengenai rentetan sejarah bagaimana situasi dan kondisi Lombok mulai dari pra Islam sampai kedatangan Islam, agar dapat ditemukan benang merah mengenai keberadaan Islam di Lombok secara umum dan Bayan pada khususnya.

Sebagai mana dimaklumi, jauh sebelum berbagai entitas asing datang mempengaruhi Lombok, penduduk aslinya yakni Sasak menganut suatu sistem kepercayaan tradisional yang kemudian disebut dengan *Boda* dan karena itu para penganutnya lazim disebut dengan Sasak Boda. *Boda* bukan merupakan varian atau turunan dari agama Budha seperti yang disangkakan oleh sebagian orang karena terkesan mirip dalam penyebutan nama. Anggapan tersebut tidak bisa diterima karena jauh sebelum kedatangan agama Budha, *Boda* merupakan keyakinan orang Sasak. Di samping itu, kepercayaan ini tidak mengenal dan mengakui baik Sidharta Gauthama atau sang Budha sebagai figur pemujaannya, maupun ajaran pemecahannya.

Pada dasarnya *Boda* merupakan keyakinan yang bertumpu pada anasir animisme, panteisme dan antropomorfisme. Ketiga anasir ini yang menguasai alam kepercayaan masyarakat Sasak. Keyakinan ini termanifestasi dalam bentuk pemujaan dan penyembahan roh-roh nenek moyang atau leluhur dan berbagai dewa lokal lainnya. Hal inilah yang menjadi fokus utama dari praktek keagamaan

Sasak *Boda*.³⁴ Jadi dapat dipahami bahwa seperti halnya di tempat lain di Nusantara, fenomena umum yang terlihat sebelum kedatangan agama-agama besar adalah peraktek animisme dan dinamisme yang bercokol kuat sampai kemudian *konversi* terjadi setelah penetrasi dari beberapa agama tersebut.

Di Pulau Lombok secara umum, termasuk dalam hal ini masyarakat Bayan, konversi ke agama lain terjadi saat berlangsungnya penetrasi kerajaan Hindu – Majapahit dari Jawa Timur yang mulai masuk ke pulau Lombok pada abad ke VII dan memperkenalkan agama Hindu-Budhisme ke tengah orang Sasak.³⁵ Pandangan ini mungkin keliru karena Kerajaan Majapahit mulai melakukan ekspansi ke luar yakni pada masa jayanya sekitar abad ke 14.³⁶ Menurut Goris, meskipun hal ini tidak dapat dipastikan pernah ada kontrol politik secara langsung dari Majapahit, paling tidak ada dua indikasi yang menunjukkan kemungkinan tersebut. Bukti pertama adalah yakni, di dalam kitab *Negarakertagama* disebutkan bahwa Lombok pernah dipengaruhi oleh Kekuasaan Majapahit. Bukti kedua, penduduk Sembalun yang mendiami daerah pegunungan di Lombok Timur menyatakan bahwa mereka berasal dari keturunan Majapahit. Selain itu di tempat ini juga ditemukan makam yang disebut bukit makam Majapahit yang diduga tempat itu sebagai makam seorang Raja Majapahit.³⁷

Selain Goris, peneliti lain yang juga memastikan keberadaan Hindu Majapahit di Lombok adalah De Graaf. Ia menyebutkan bahwa keterangan yang

³⁴ Lihat Fawaizul Umam dkk, *Membangun Resistensi Merawat Tradisi Modal Sosial Komunitas Wetu Telu* (Mataram: LKIM IAIN Mataram, 2006), hlm. 54.

³⁵ Lihat Erni Budiwanti, *Islam Sasak.....*, hlm. 8-9.

³⁶ Denis Lombard, *Nusa Jawa Silang Budaya*, terj. W. Partaningrat Arifin dkk, jilid I (Jakarta: Gramedia, 2008), hlm. 23-24

³⁷ Lihat Lalu Wacana dkk, *Sejarah Nusa Tenggara Barat* (Mataram Depdiknas, 1977), hlm. 43.

ada menunjukkan bahwa Lombok merupakan atau disebut dalam daftar daerah-daerah yang mengakui kekuasaan tertinggi Majapahit.³⁸ Di kemudian hari, penguatan pengaruh dari kedatangan mereka ini melahirkan kerajaan Selaparang Hindu,³⁹ tentu saja setelah lebih dahulu menepikan kerajaan – kerajaan asli Sasak.

Konon menurut *Babad Lombok*, kerajaan tertua atau pertama kali berdiri di Lombok adalah Desa Laek. Pemimpinnya tidak disebut sebagai raja, melainkan apa yang dikenal dengan *toaq lokaq* (tokoh-tokoh tua). Agama *Boda* adalah agama yang dianut oleh masyarakatnya. Beberapa tahun kemudian mereka pindah dan membangun negeri baru yang disebut Pamatan, disinyalir berlokasi di daerah Sembalun sekarang. Belakangan musnah saat gunung Rinjani meletus hebat. Kemudian bermunculanlah kerajaan-kerajaan kecil baru, seperti Bayan, Sokong, Langko, Pejanggik, dan lain-lain. Menurut sumber lain, yakni *Babad Suwung*, kerajaan awal di Lombok adalah kerajaan Suwung. Berpusat kira-kira di antara Sambalia dan Sugian sekarang. Sebagian sejarawan menduga, kerajaan Suwung tak lain adalah Pamatan.⁴⁰

Masa kejayaannya berakhir ketika Gajah Mada menaklukkannya melalui sebuah ekspedisi pada tahun 1344 setelah setahun sebelumnya (1343) berhasil menekuk Bali. Ekspedisi itu tidak hanya mencaplok Selaparang, tapi juga kerajaan Perigi, Dompu dan Bima. Kehancuran kerajaan Selaparang itu segera memotivasi bermunculannya kerajaan-kerajaan kecil di Lombok, seperti kerajaan

³⁸ Mengenai pandangan De Graaf ini dapat dilihat pada Utrecht, *Sedjarah Hukum Internasional di Bali dan Lombok* (Bandung: Penerbitan Sumur Bandung, tt), hlm.92.

³⁹ Lihat Anonim, *Monografi Provinsi Nusa Tenggara Barat* (1997), hlm. 11.

⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 10.

Mumbul, kerajaan Sasak, kerajaan Kedaro, Kerajaan Langko.⁴¹ Pada masa kejayaan pemerintahan kerajaan Hindu-Majapahit inilah orang Sasak dipengaruhi oleh ajaran dan praktek Hindu Budha

Selanjutnya, pada abad ke XIII agama Islam mulai memasuki Lombok menyusul hancurnya dinasti Majapahit dan mulai memudarnya kekuasaan mereka di Jawa. Pertama kali di bawa oleh para muballigh dari Jawa yang masuk dari arah barat laut Lombok, yakni melalui pelabuhan Carik yang terletak di sebelah utara Bayan. Versi lain menyebutkan bahwa Islam masuk untuk pertama kali abad ke XIV. Pembawanya disebut-sebut seorang syekh dari Arab Saudi bernama Nurul Rasyid dengan gelar sufinya, Gaos Abdul Razak. Mendarat di pesisir utara Bayan yang kemudian ia namai dengan Bayan. Sang syekh kemudian berdakwah dan memilih menetap di sana. Mengawini Denda Bulan yang melahirkan Zulkarnaen, sosok yang di kemudian hari menjadi cikal bakal raja-raja Selaparang. Lalu menikah dengan Denda Islamiyah yang melahirkan Denda Qamariyah yang kemudian populer dengan sebutan Dewi Anjani.⁴²

Secara umum, kalau mengikuti pandangan Denys Lombard tentang Unsur-unsur penggerak Islam di Nusantara yakni tidak bisa dilepaskan dari tiga jaringan yakni jaringan orang laut, jaringan "borjuis" pengusaha, dan jaringan Islam yang agraris,⁴³ maka pada dasarnya Islam masuk di pulau Lombok termasuk dalam hal

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 11-14.

⁴² Salah satu tokoh lokal yang meyakini kebenaran cerita ini adalah TGH Zainuddin Abdul Madjid, pendiri Nahdlatul Wathan (organisasi Islam terbesar di Lombok), beliau yang kemudian menyuruh para santrinya dan kaum waktu lima untuk menziarahi makam sang syekh terutama setelah hari raya idul fitri, meski sebenarnya sangat tidak disukai oleh *pemangku* karena dinilai seringkali merusak kesucian area makam yang mereka sakralkan. Lihat Erni Budiwanti, *Islam Sasak*, hlm. 142-143.

⁴³ Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya*, cet III (Jakarta: Gramedia, 2005), 85-124.

ini Bayan melalui pintu laut yakni daerah pesisir. Islam yang tersebar di Bayan berasal dari daerah pesisir utara Jawa.

Ada juga yang menyebutkan bahwa setelah dinasti Majapahit jatuh sekitar tahun 1515, orang Sasak mulai mendapat pengaruh agama Islam yang menyatu dengan sufisme Jawa yang penuh mistikisme. Versi ini dipertegas oleh Cool yang memperkirakan agama Islam masuk ke *Gumi Selaparang* sebutan untuk pulau Lombok tidak lama setelah kerajaan Majapahit runtuh, yakni sekitar abad ke-15, karena pada waktu itu sudah ada pedagang-pedagang muslim yang bermukim dan berniaga di Lombok sambil menyebarkan agama Islam. Diperkirakan juga kemungkinan bahwa kontak dagang antara penduduk setempat dengan para pelaut muslim sudah berlangsung sebelumnya mengingat sejak abad ke -14 pedagang-pedagang muslim sudah ikut ambil bagian dalam perdagangan lewat laut di sepanjang pantai utara Jawa, selat Madura, Sunda kecil sampai ke Maluku. Selain itu, ketika perdagangan rempah-rempah berkembang di Maluku, di Bali dan Lombok sudah berkembang perdagangan sarung yang diangkut oleh kapal-kapal dari Gersik. Jika asumsi Cool ini dapat diterima, maka pada abad ke-15 kemungkinan sudah ada pedagang-pedagang muslim yang bermukim di Lombok sehingga sejak itu pula Islam sudah hadir di sana meskipun mungkin belum ada penduduk yang memeluk agama Islam.⁴⁴ Kalau dilihat dari rentetan waktu sejarah, maka pandangan trakhir ini yang paling mendekati kebenaran karena *match* dengan keterangan dan sumber-sumber yang lain.

⁴⁴ Mengenai pandangan Cool ini dapat dilihat pada A.A. Ngr. Anom Kumbara, *Konstruksi Identitas Orang Sasak di Lombok Timur, Nusa Tenggara Barat* (Yogyakarta: UGM, 2008), hlm. 133.

Sementara versi lain mengungkap bahwa pembawa Islam kali pertama ke Lombok adalah Sunan Prapen, putra Sunan Giri Gresik Jawa Timur. Mendarat di Bayan, sehingga ia juga dikenal dengan Sunan bayan. Disebutkan saat itu terjadi perundingan antara sang sunan dan para pemuka adat Bayan. Dari perundingan tersebut dihasilkan sebuah kesepakatan bahwa masyarakat akan memeluk agama Islam dengan syarat bahwa mereka tetap mempertahankan adat budaya nenek moyang berikut segala institusinya. Maka tampilan Islam yang kemudian berkembang di Bayan adalah suatu racikan ajaran yang belakangan disebut dengan *Wetu Telu*. Corak keislaman ala *Wetu Telu* ini dimungkinkan mengingat Islam khas Jawa yang dibawa Sunan Prapen adalah ajaran Islam yang beraroma sufistik-mistis yang tentu saja cukup permisif dan toleran terhadap model keberislaman apapun sepanjang secara substantif mampu mengantarkan setiap orang berhubungan dengan Tuhan. Jadi yang menjadi titik tekan dalam penyebaran Islam yang dibawa oleh sang Sunan adalah aspek tawhid (pengakuan akan keesaan Tuhan).

Di samping itu, Islam diterima dengan cepat karena ajaran ketuhanan dalam Islam relatif mirip dengan apa yang selama ini mereka yakini, yakni misalnya percaya pada Yang Gaib (Allah dan MalikatNya), sehingga hal ini kemudian membawa angin segar bagi pendakwah Islam untuk bisa meyakinkan mereka akan kebenaran Islam. Di sisi lain model dakwah yang bersifat *cultural-toleran* yang jauh dari kesan formalitas, menyebabkan Islam yang muncul lebih berwajah kompromistis dan sama sekali tidak kaku atau *rigid*. Hal ini jauh

berbeda dengan wajah Islam yang berkembang di belahan timur Lombok, yang sepertinya lebih bersifat ortodok.

Sehingga semakin jelas bahwa warna keberislaman yang berkembang saat itu adalah tidak jauh berbeda dengan apa yang berkembang di Jawa, yakni munculnya Islam sinkretik yang di dalamnya budaya lokal atau bentuk lokalitas masih dipertahankan meskipun sudah diwarnai dengan nilai-nilai keislaman.⁴⁵ Karena seperti yang diketahui bahwa tahap pertama pengislaman orang Jawa yakni pada abad ke 14 hanya berhasil menjadikan orang Jawa sebagai orang Islam sekedarnya.⁴⁶ Disebut Islam sekedarnya karena saat itu masyarakat menerima Islam dengan tetap mempertahankan tradisi yang diwariskan dari masa lalu berupa nilai lama pra Islam, kebiasaan dan kepercayaan-kepercayaan.

Versi mengenai sosok Sunan Prapen sebagai agen penyebaran Islam di Lombok diperkuat oleh hampir semua sumber yang berbicara tentang sejarah Islam di Lombok.⁴⁷ Dalam *Babad Lombok*, disebutkan bahwa Raden Paku atau Sunan Ratu Giri dari Gersik Surabaya, memerintahkan raja-raja Jawa Timur dan Palembang menyebarkan Islam ke berbagai wilayah di Nusantara. Lamboe Mangkurat dikirim ke Banjarmasin, Datu Badan ke Tidore, Sunan Prapen ke Bali, Lombok dan Sumbawa. Pangeran Prapen berlayar ke Lombok dan mendarat di

⁴⁵ Kemunculan Islam singkretik ini dipengaruhi oleh keberadaan agama Hindu dan budha yang jauh sebelumnya sudah cukup berpengaruh, sehingga pada tahap awal kedatangan Islam dan mengalami persentuhan dengan dua agama tersebut, maka Islam yang berkembang menjadi Islam yang campur baur dengan ajaran Hindu, Budha, kepercayaan animisme dan Dinamisme. Lihat Aqib Suminto, "Islam Indonesia Sepanjang Sejarah" dalam Abdurrahman, Burhanudin Daya, Djam'anuri (ed.), *70 tahun H.A. Mukti Ali: Agama dan Masyarakat* (Yogyakarta: IAIN SU-KA Press, 1993), 313-314.

⁴⁶ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Psantren, Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3S, 1994), hlm. 12.

⁴⁷ Lihat Geoffrey E. Marrison, *Sasak and Javanese Literature of Lombok* (Leiden: KITLV Press, 1999), hlm. 4.

labuhan Lombok yang saat itu menjadi pelabuhan dagang. Setelah kapal bersandar di Labuhan Haji, pangeran Prapen beserta pasukannya turun dari kapal untuk menyebarkan Islam kepada raja Lombok. Setelah melalui proses negosiasi, akhirnya raja Lombok bersedia memeluk agama Islam, namun rakyatnya menolak sehingga terjadi pertempuran dengan kemenangan di pihak muslim.⁴⁸ Setelah kerajaan Lombok berhasil diislamkan oleh pangeran Prapen, atas nasehat patih Banda Yuda pusat kerajaan dipindahkan dari Labuhan Lombok ke Selaparang sebagai wilayah agraris yang lokasinya agak jauh dari pantai.⁴⁹

Menurut Van der Kraan menyebutkan dalam Babad Lombok:

“Sesungguhnya Ratu Giri memerintahkan keyakinan baru itu disebarkan ke seluruh pelosok. Lembu Mangkurat bersama bala tentara ke banjarmasin, Datu Badan dikirim ke Makasar, Tidore, dan Seram. Putra Susuhunan, Pangeran Prapen ke Bali, Lombok dan Sumbawa, dengan kekuatan senjata ia memaksa orang Sasak untuk memeluk agama Islam. Setelah menyelesaikan tugasnya, Prapen berlayar ke Sumbawa dan Bima. Namun selama ketiadaannya, kaum perempuan kembali kepada paham Pagan, masyarakat Lombok kembali kepada paham Pagan. Setelah kemenangannya di Sumbawa dan Bima, Prapen kembali, dan dengan dibantu Raden Sumulya dan Raden Salut, ia mengatur gerakan dakwah baru yang kali ini mencapai kesuksesan. Sebagian masyarakat lari ke gunung-gunung, sebagian lainnya ditaklukkan lalu masuk Islam, dan sebagian lainnya hanya ditaklukkan. Prapen meninggalkan Raden

⁴⁸ Fath Zakaria, *Mozaik Budaya...*, hlm. 45.

⁴⁹ *Ibid.*,

Samulya dan Raden Salut untuk memlihara agama Islam, sedang ia bergerak ke Bali, untuk negosiasi dengan raja Dewa Agung Batu Renggong di Gelgel, tetapi tanpa hasil”.⁵⁰

Apa yang dipaparkan dalam *Babad Lombok* juga diperkuat oleh ditemukannya bukti-bukti arkeologis yang terdapat dalam situs makam Selaparang. Pada makam tersebut terdapat sejumlah batu nisan yang secara tipologis diperkirakan berangka tahun 1600 M. Asumsi ini didasarkan atas keberadaan batu nisan tipe kepala kerbau bersayap dengan tipe silendrik. Selain itu, dari segi bentuk dan hiasannya, batu nisan di makam selaparang memiliki kesamaan dengan beberapa nisan yang terdapat di Aceh, Banten dan Madura yang berasal dari kurun waktu yang sama. Dengan demikian, jika informasi Babad Lombok dapat diterima, maka kedatangan pangeran Prapen itu dianggap sebagai awal mula kedatangan Islam di Lombok.⁵¹

Setelah berhasil mengislamkan Raja Lombok, Pangeran Prapen dengan pasukannya kemudian mengislamkan kedatuan-kedatuan lainnya seperti Pejanggik, Langko, Parwa, Sarwadadi, Bayan, Sokong, dan Sasak di Lombok Utara. Sebagian masuk Islam dengan sukarela dan sebagian lagi dengan cara kekerasan karena pasukan Islam di beberapa tempat mendapat perlawanan keras seperti di Prigi dan Sarwadadi. Menurut Kraan, penduduk yang melarikan diri ke gunung dan masuk hutan dikenal sebagai orang *Boda*, penduduk yang takluk dan

⁵⁰ Van der Alfons Kraan, *Lombok: Conguest, Coloniation and Underdevelopment, 1870-1940* (Singapore: Asian Studies Association of Australia, 1980), hlm. 3. Periksa juga Gde Suparman, *Babad Lombok* (Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1994), hlm. 210-211.

⁵¹ Lalu Likman, *Sejarah, Masyarakat dan Budaya Lombok* (Mataram: ttp, 2004), hlm 5. lihat juga Lukman, *Pulau Lombok dalam Sejarah ditinjau Dari Aspek Budaya* (Jakarta: ttp, 2005), hlm. 6.

memeluk Islam kemudian dikenal dengan penganut *Waktu Lima*, sedangkan penduduk yang takluk saja dikenal dengan Islam *Waktu Telu*.

Terdapat versi yang lain lagi yang menyebutkan bahwa Islam berasal dari Jawa dengan orang yang berbeda, misalnya oleh Pangeran Sangupati. Pangeran Sangupati membawa bentuk Islam dari Jawa. Di Jawa beliau bernama Aji Duta Semu, di Bali dikenal dengan nama Pedaa Sakti Wau Rauh, dan di Sumbawa terkenal dengan tuan Semeru atau Pangeran Sangupati. Bentuk mistik Islam yang dibawanya merupakan kombinasi antara Hindu (*Adwatta*), Islam sufisme, serta ajaran panteisme.⁵² Mistik Islam ini diterima oleh masyarakat Lombok yang masih memegang kepercayaan leluhur (*boda*) yang dalam perkembangannya dikenal dengan sebutan penganut *Waktu Telu* atau *Wetu Telu*. Itulah sebabnya Pedande Sakti Wau Rauh dikenal juga sebagai pembawa ajaran *Waktu Telu*.

a. Analisa Masuknya Islam di Bayan

Kalau dianalisa dan ditelaah lebih dalam dengan mempertimbangkan sumber dan fakta pendukung mengenai awal mula masuknya Islam di Bayan, maka ada satu pandangan atau versi yang menurut peneliti lebih akurat, valid dan dapat dipercaya kebenarannya yakni bahwa Islam yang berkembang di Bayan berasal dari Pulau Jawa. Yang menyebarkan atau memperkenalkan Islam pada awalnya adalah Sunan Prapen, anak dari Sunan Giri Gersik pada abad ke 15. Hal ini diperkuat oleh penelitian H.J. de Graaf,⁵³ yang menyebutkan masuknya Islam diperkirakan sekitar abad ke 15 dengan mengacu pada proses ekspedisi militer

⁵² lihat Mohammad Noor, Muslihan Habib dan H.M. Zuhdi (ed.), *Visi Kebangsaan Religius Refleksi Pemikiran dan Perjuangan Tuan Guru Haji Zainuddin Abdul Madjid 1904-1997* (Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, 2004), hlm. 83.

⁵³ H. J. de Graff, *Kerajaan-kerajaan Islam Pertama di Jawa, Kajian Sejarah Politik Abad ke 15 dan ke 16* (Jakarta: Grafitipers, 1984).

Sultan Trenggana dari Demak yang memerintah dari tahun 1521-1550. Selain itu, pandangan ini diperkuat oleh bukti-bukti arkeologis yang terdapat dalam situs makam Selaparang. Pada makam tersebut terdapat sejumlah batu nisan yang secara tipologis diperkirakan berangka tahun 1600.⁵⁴ bahwa dengan fakta bahwa Islam yang berkembang di Bayan memiliki ciri atau bertifikal sama dengan Islam yang berkembang di Jawa yakni Islam sufistik dan berbau "sinkretik". Hal ini juga diperkuat oleh data-data sejarah yang dijelaskan dalam beragam karya terutama yang spesifik berbicara tentang awal mula masuknya Islam di Lombok secara umum maupun di Bayan secara khusus. Sumber-sumber tersebut, seperti *Babad Lombok*, kemudian penelitian-penelitian yang dilakukan oleh beragam peneliti, di antaranya; Sven Cederrot, Van der Kraan, Leena Avonius, kemudian informasi yang disampaikan oleh tokoh-tokoh Lombok yang memang *concern* terhadap persoalan tersebut, maupun tokoh-tokoh lokal Bayan seperti pemangku agung, tokoh-tokoh adat dan *toaq lokaq*. Kesemua sumber tersebut memiliki pandangan yang sama bahwa Islam yang masuk di Bayan pertama kali disebarkan oleh Sunan Prapen dari Jawa pada sekitar abad ke 15.

Selain dari Jawa, Islamisasi di Pulau Lombok juga dilakukan oleh orang-orang Makassar dari Kerajaan Goa, terutama setelah kekuasaan Gelgel di Bali mulai surut di bawah pemerintahan raja Dalem Dimade yang memerintah dari tahun 1605-1651. setelah Raja Gowa mengetahui kalau pemerintahan Gelgel di Bali mulai surut, maka pada tahun 1640 kerajaan Goa berhasil merebut Lombok dari tangan Gelgel. Dengan ditaklukkannya Lombok oleh kerajaan Goa, maka

⁵⁴ A.A. Ngr Anom Kumbara, *Konstruksi Identitas Orang Sasak di Lombok Timur, Nusa Tenggara Barat* (Yogyakarta: Disertasi UGM, 2008), hlm. 136.

Islamisasi di Lombok semakin intens dan massif. Seiring dengan adanya islamisasi tersebut, banyak orang Makassar yang kemudian bermigrasi ke Lombok bermukim di daerah pantai dan menyebarkan Islam sunni di kalangan Islam *Wetu Telu*.⁵⁵

Sebagian besar sejarawan menyebutkan bahwa pada abad ke XVI, orang-orang muslim Makassar mulai merapat ke Lombok Timur dan berhasil menguasai Selaparang yang merupakan Kerajaan Sasak (Hindu) dan kemudian menjadikannya menjadi kerajaan Islam Slaparang. Seiring dengan penaklukan kerajaan Selaparang Hindu, orang-orang muslim Makassar berusaha menyebarkan ajaran Islam yang lebih kaku dan rigid (ortodoks). Kalau dibandingkan dengan apa yang berkembang di belahan utara dan barat yang dibawa oleh pendakwah dari Jawa, maka pada dasarnya orang-orang Makassar lebih berhasil dalam menyiarkan Islam sunni ortodoks dan juga berhasil mengkonversi hampir seluruh orang Sasak ke dalam Islam.⁵⁶ Hal ini yang kemudian membuat wajah Islam yang berkembang di Timur dan Tengah Lombok berbeda dengan Islam yang berkembang di kawasan utara dan barat. Islam di utara dan barat lebih beraroma mistik sufisme sedangkan di kawasan timur dan tengah, yang berkembang adalah Islam formal (Islam fikih).

⁵⁵ Fath Zakaria, *Mozaik Budaya Orang Mataram* (Mataram: Yayasan Sumur Mas al Hamidy, 1998), hlm. 16.

⁵⁶ Beberapa studi mensinyalir bahwa kehadiran jenis Islam ortodoks dari Makassar ini merupakan awal dimulainya ketegangan antara ortodoksi dan sinjretisme. Lihat misalnya Sven Cederroth, *The Spell of the Ancestor and the Power of Makkah: Sasak Community in Lombok* (Goteborg: Acta Universities Gothoburgensis, 1981), hlm. 68-91.

Kondisi ini semakin mengkristal dengan datangnya Sunan Pengging yang membawa ajaran sufistik dari Sunan Kalijaga (sekitar tahun 1640).⁵⁷ Ajaran Sunan Pengging ini kemudian direaksi oleh kerajaan Goa yang pada saat itu sedang berpengaruh di Lombok. Karena mendapat resistensi dan konfrontasi yang begitu kuat, maka Sunan Pengging melarikan diri ke daerah utara yakni (Bayan). Di Bayan, ajaran Sunan Pengging diterima oleh masyarakat setempat, karena masih terdapat kemiripan dengan ajaran sebelumnya yang dibawa oleh Sunan Prapen yang beraroma mistik sufisme.

Jadi, proses islamisasi di Lombok sudah terjadi pada abad ke-15 sampai pada abad ke-17. Pola islamisasi pada abad ke 15 adalah pola Jawa, karena peninggalan Jawa dalam bentuk hurup dan bahasa masih ada sampai sekarang dan masih banyak digunakan, baik dalam bahasa lisan maupun tulisan yang tertera dalam lontar dan babad Sasak.⁵⁸ Kemudian gelombang islamisasi berikutnya yakni abad ke 17 adalah dipengaruhi oleh Islam Makassar.⁵⁹

Sampai di sini dapat dipahami bahwasanya seperti yang dikemukakan di atas, karena singkatnya waktu yang digunakan oleh Sunan Prapen dalam proses penyebaran Islam di Lombok khususnya bagian utara, kemudian ditambah dengan watak Islam yang dikembangkan adalah Islam esoteris (sufistik) dengan mentolerir beberapa aspek kutural sebagai media dakwah Islam, maka hal ini menyebabkan Islam saat itu masih menunjukkan pola sinkretisme. Sedangkan

⁵⁷ H.L. Agus Fathurrahman, "Islam Sasak dan Sasak Islam" (makalah disampaikan pada acara seminar di Pondok Pesantren Nurul Bayan di Bayan pada tgl 05 maret 2009), hlm 3.

⁵⁸ Lihat Joko Surjo, Nasikun, Cornelis Lay, dkk., *Agama dan Perubahan Sosial* (Yogyakarta: LKPSM, 2001), hlm. 185-218.

⁵⁹ Lihat H.L. Wacana, et al., *Sejarah Daerah Nusa Tenggara Barat* (Mataram: Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah NTB, 1998), hlm. 43-44.

pada waktu yang sama, kedatangan Islam Makassar yang ortodoks lebih banyak diserap di belahan timur dan tengah Lombok dan sedikit sekali menyentuh bagian utara termasuk dalam hal ini Bayan. Sehingga Islam yang berkembang di Bayan secara umum berbeda dengan Islam yang ada di Lombok Timur dan Tengah. Islam Bayan adalah Islam mistik sufisme dan berbau sinkritisme yang dikemudian hari menjadi embrio Islam tradisional yang sebagian orang menyebutnya *Wetu Telu*? Di bagian lain akan dijelaskan mengenai asal-usul *Wetu Telu*.

Kemudian perkembangan selanjutnya adalah, pada abad ke XVII Kerajaan Hindu Karangasem Bali menduduki daerah bagian barat dan utara Lombok dan segera melakukan pelebaran wilayah hingga merambah wilayah timur dan tengah. Setelah menaklukkan Kerajaan orang-orang Makassar Islam di Selaparang Lombok Timur pada tahun 1740, maka penguasaan Hindu Bali semakin kukuh dan menguasai seluruh Lombok hingga beberapa abad kemudian sampai kedatangan kolonialisme Belanda yakni pada tahun 1894-1942.⁶⁰

Sebelum terjadinya agresi oleh kerajaan Karangasem Bali terhadap kerajaan-kerajaan di Lombok yang berimbas pada penguasaan penuh terhadap seluruh wilayah Lombok, agama Hindu (Bali) sudah mulai tersebar tepatnya sejak para imigran Bali (terutama dari Karangasem) mulai berdatangan pada awal abad ke XVII. Mereka berdatangan secara bergelombang ke wilayah barat Lombok yang memang secara geografis jauh dari dua pusat kerajaan Sasak Islam, yaitu Kerajaan Selaparang yang berpusat di Lombok Timur dan Kerajaan Pejanggik

⁶⁰ Fakta sejarah ini dapat dilihat misalnya pada Anonim, *Monograf...*, hlm. 14-30. lihat juga Djalaluddin Arzaki, "Kearifan Budaya sasak dalam Menciptakan Kehidupan yang Harmonis," dalam Djalaluddin Arzaki, et. Al., *Nilai-nilai Agama dan Kearifan Budaya Lokal Suku Bangsa sasak dalam Pluralisme Kehidupan Bermasyarakat (Sebuah Kajian Antropologis-Sosiologis-Agama)*, (Mataram: Pokja Redam NTB, 2001), hlm. 6-7.

yang berpusat di pedalaman Lombok Tengah. Pada awalnya tujuan kedatangan mereka bertujuan untuk membuka lahan baru bagi pertanian dan pemukiman,⁶¹ namun ternyata di kemudian hari beralih untuk menguasai, terlebih sejak tahun 1720 para imiran Bali mulai memantapkan posisi mereka dengan mendirikan kerajaan-kerajaan kecil di wilayah Barat, seperti Sengkongo, Pagutan, Pagesangan, Singasari, Kediri dan Mataram. Posisi mereka semakin kuat setelah kerajaan Hindu Karangasem berhasil menumbangkan kerajaan-kerajaan Islam di Lombok, terutama dua kerajaan Besar yakni Selaparang dan Pejanggik.

Jadi dapat dipahami bahwa pengaruh kuat kerajaan Hindu Karangasem lebih banyak terasa di bagian barat dan utara, termasuk dalam hal ini daerah Bayan, karena di kedua daerah ini tidak terdapat kerajaan Islam yang besar seperti di bagian timur Lombok (Selaparang) dan di bagian pedalaman tengah (Pejanggik). Sehingga pengaruh terbesar dari orang-orang Bali pada keberagaman dan kultural orang Sasak terjadi di Lombok Barat. Hal ini juga lantaran kawasan barat saat itu merupakan wilayah di mana orang-orang Bali melalui kepemimpinan Karangasem memiliki kontrol dan kekuasaan yang paling kuat dibanding di kawasan lain Lombok.⁶²

Kekuasaan Hindu Bali saat itu pada dasarnya mengalami resistensi dari para bangsawan Sasak dan para tuan guru (kyai), namun selalu mampu dipatahkan. Sampai kemudian kakalahan itu memicu mereka untuk meminta bantuan kepada militer Belanda guna mengusir Kerajaan Bali. Ketika akhirnya Kerajaan Bali berhasil diusir dari bumi Lombok, alih-alih mengembalikan

⁶¹ Fath Zakaria, *Mozaik Budaya.....*, hlm. 17.

⁶² Jhon Ryan Bartholomew, *Alif Lam Mim: Kearifan Masyarakat Sasak*, terj. Imron Rosyidi (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001), hlm. 96.

kekuasaan bangsawan Sasak, orang-orang Belanda justru menjadi penjajah baru bagi Lombok. Masa-masa ini juga sekaligus menandai dimulainya kolonialisasi Belanda yang berlangsung cukup lama hingga kemudian datang Jepang yang juga menindas dan menjarah Lombok dalam rentang waktu 1942-1945.

b. Varian Islam Lokal Bayan (Wetu Telu) di tengah Ortodoksi Islam Lombok

Kalau menyimak dan mengikuti secara seksama dinamika perkembangan pulau Lombok pada abad-abad yang telah lewat, maka terlihat bahwa sesungguhnya banyak anasir yang memiliki pengaruh sama-sama kuat dalam perilaku masyarakat Lombok baik itu dalam perilaku sosial maupun dalam perilaku keagamaan. Kondisi ini dapat dipahami sebagai konsekuensi logis dari pertemuan banyaknya budaya atau tradisi-tradisi besar yang sempat lama bercokol dan secara bergantian memberikan warna tersendiri pada masyarakat setempat. Seperti yang terlihat dalam dinamika keberagamaan masyarakat Lombok, banyak kekuatan yang memiliki andil dan kontribusi dalam akselerasi perkembangan keagamaan masyarakat Lombok.

Mulai dari datangnya Hindu (Majapahit) yang kemudian berinteraksi dengan tradisi atau kepercayaan lokal yakni “boda” atau Sasak Boda. Bercokolnya Hindu dalam rentang waktu yang cukup lama berimplikasi pada terbentuknya struktur kesadaran keagamaan yang determinan. Kondisi ini menyebabkan agama yang datang berikutnya yakni Islam Jawa tidak cukup mudah untuk mengikis habis dan bersih kekuatan Hindu Majapahit sebelumnya. Namun karena Islam Jawa yang lebih banyak menampilkan aspek mistis-sufisme dan sangat toleran

dengan budaya yang hidup pada masyarakat setempat, memberikan ruang pada berkembangnya model keberagamaan yang kreatif dan saling menguntungkan bagi dua tradisi baik lokal maupun pendatang. Kemudian menyusul kedatangan Islam sunni ortodoks menambah warna warni corak keberagamaan masyarakat Lombok, terlebih pada fase berikutnya muncul kekuatan Hindu Bali yang banyak menguasai daerah barat dan utara Lombok.

Khusus untuk kawasan utara Lombok yang saat ini sudah menjelma menjadi kabupaten baru yakni kabupaten Lombok Utara, dan Bayan merupakan salah satu kecamatan di dalamnya, maka fakta di atas juga ikut mempengaruhi sekaligus berdampak krusial dalam perkembangan Islam. Islam relatif kesulitan melepas diri dari unsur-unsur Hindu dan kepercayaan lokal sebelumnya yang telah mendarah daging atau berurat berakar dan mengendap dalam alam kesadaran masyarakat Bayan.

Secara historis dan sosiologis bila diamati secara seksama, pergulatan Islam dengan budaya lokal yang sebelumnya sudah mapan di Nusantara, termasuk dalam hal ini interaksi dengan kesadaran Hindu yang telah lama mapan di Bayan, maka pola interaksi yang biasa dimainkan adalah model akulturasi dan inkulturasi dengan tradisi lokal yang sudah mapan sebelumnya.⁶³

Pola interaksi yang dilakukan Islam ini sebelumnya pernah berlangsung di Jawa, untuk itu karena Islam yang berkembang di utara Lombok khususnya di Bayan berasal dari Islam Jawa dan disebarkan oleh pendakwah dari Jawa, maka

⁶³ Proses interaksi antar agama secara umum mengambil (1) pola sinkretisme, penggabungan ajaran dan praktek keagamaan, (2) adaptasi, menyesuaikan, (3) akulturasi, tumbuh dan berkembang bersama, (4) inkulturasi. tumbuh dan berkembang di dalam, positif integratif. Lihat A.M. Hardjana, *Penghayatan Agama, Yang Otentik dan Tidak Otentik* (Yogyakarta: Kanisius, 1995), hlm. 103-105.

pola interaksi tersebut pada gilirannya melahirkan corak Islam yang khas lokal sehingga, praktik-praktik kultur keberagamaan masyarakat muslim di wilayah utara khususnya Bayan, pada tingkat tertentu banyak diwarnai oleh tradisi dan ajaran Hindu. Contoh-contoh yang biasa diajukan dalam hal ini adalah antara lain tradisi *merariq* (kawin lari), *perang topat*, langgam pembacaan hikayat Isra' Mi'raj, pengusungan *praja* mulud. Sedang dalam bentuk kongkrit dan dalam wilayah yang lebih luas, manifestasi dari proses interaksi yang sedemikian rupa melahirkan sebuah varian Islam atau komunitas keagamaan yang kemudian dikenal dengan Islam *wetu telu*.

Jadi dapat dipahami bahwa kedatangan berbagai agama secara berturut-turut mulai dari Hindu Majapahit, kemudian Islam Jawa, diteruskan dengan Islam Makassar, lalu Hindu Bali, ditambah dengan kolonialisme Belanda dan Jepang, sangatlah menentukan corak dan pola keberagamaan masyarakat Sasak. Kondisi ini berujung pada fakta bahwa model keberislaman muslim Sasak ternyata tidak monolitik, namun berbeda-beda penuh warna. Sehingga pada akhirnya model penghayatan keislaman masyarakat Sasak dapat dibagi menjadi beberapa kategori.

Secara umum, dari berbagai riset dan penelitian yang pernah dilakukan sebelumnya terdapat dua varian atau kategori model penghayatan keislaman masyarakat Sasak yakni *wetu telu* dan *waktu lima*. Beberapa peneliti yang sering menggunakan dua kategori ini adalah antara lain Sven Cederrot,⁶⁴ Erni Budiwanti,⁶⁵ kemudian peneliti-peneliti lain yang menilai bahwa dua ketegori

⁶⁴ Sven Cederroth, *The Spell.....*, hlm. 2.

⁶⁵ Erni Budiwanti, *Islam Sasak...*, hlm. 29.

tersebut cukup kontekstual meski simplikatif untuk menggambarkan corak keberagaman masyarakat Sasak.⁶⁶

Wetu Telu seringkali diperlawankan atau diperhadap-hadapkan dengan *Waktu Lima*. *Wetu Telu* didefinisikan sebagai orang Sasak yang meskipun mengaku sebagai muslim, namun masih percaya terhadap ketuhanan animistic leluhur (*ancestral animistic deities*) maupun benda-benda antomorfis (*anthropomorphized objects*). Sedang *Waktu Lima* adalah muslim Sasak yang mengikuti ajaran syari'ah secara lebih keras sebagaimana diajarkan oleh al Qur'an dan hadis.⁶⁷

Dua kategori yang dimunculkan oleh para peneliti untuk menggambarkan model keberislaman atau cara penghayatan keislaman masyarakat muslim Sasak seperti di atas kurang tepat. Ada beberapa alasan mengapa dua kategori tersebut dipandang kurang tepat, di antaranya adalah:

- 1) *Ekses* (danpak) yang dimunculkan oleh kategorisasi tersebut sangat besar dan tidak menguntungkan bagi satu komunitas tertentu dan sangat menyudutkan, terlebih memunculkan kesan penghakiman. Komunitas *Wetu Telu* merasa kategorisasi tersebut memposisikan mereka pada posisi marginal dan “sesat” karena tidak sama dengan corak keislaman mainstrim yang ada di Lombok maupun Nusantara. Seiring dengan itu banyak anggapan yang menganggap bahwa komunitas *wetu telu* bukan orang Islam. Pandangan tersebut ditolak mentah-mentah oleh para tokoh adat komunitas

⁶⁶ Lihat Fawaizul Umam dkk, *Membangun Resistensi*, hlm. 62.

⁶⁷ Lihat Erni Budiwanti, *Islam Sasak*, hlm. 1.

wetu telu Bayan, sembari menegaskan bahwa mereka adalah orang Islam “tulen”, seperti yang diungkapkan oleh tokoh muda *wetu telu*:

“Kami ini adalah orang islam “tulen” (yang sebenarnya) percaya pada rukun iman yang enam dan melaksanakan rukun Islam yang lima (syahadat, shalat, puasa, zakat dan haji), namun di samping itu kami juga menjalankan adat yang sudah dilestarikan turun temurun oleh nenek moyang kami sebagai wujud penghormatan kami terhadap para leluhur”⁶⁸

- 2) Kalau dilihat dari sisi historis, maka labeling Islam *wetu telu* pada dasarnya adalah politis. Kepentingan politik yang diperankan oleh Danghyang niratha, Sunan Pengging atau Mangkubumi, penetrasi Karangasem, Belanda bahkan sampai kemerdekaan telah menetapkan Islam tradisional sebagai status quo yang dilembagakan dengan sebutan “waktu telu” dan sekaligus mempertentangkan dengan Islam dengan istilah “Waktu Lima”. Kalau dilihat dari sisi peran, maka agen yang paling banyak berperan membuat dikotomi tersebut adalah kolonialisme Belanda. Pada akhir abad ke 18 penjajah Belanda memecah belah masyarakat Sasak dengan mempertajam perselisihan antara kelompok Islam tradisional dengan Islam yang dikenalkan dengan mazhab ahlussunnah wal jama’ah. Inilah yang menjadi titik awal perbedaan antara kelompok Islam *Wetu Telu* dan kelompok waktu lima. Kelompok Waktu Telu adalah mereka yang masih berpegang pada ajaran kebudayaan dan kelompok waktu lima adalah yang telah melaksanakan syari’at. Padahal kalau dilihat dengan jeli, dalam perspektif

⁶⁸ Wawancara dengan R. Jambe (tokoh muda) PERNADA Bayan (Persatuan Teruna Dedare Bayan), tanggal 10 Pebruari 2009. Hal ini juga dipertegas oleh Raden Segeti (Kepala Desa Bayan) sekaligus bangsawan Bayan Timur.

Islam, Islam tradisional Sasak (Wetu Telu/waktu telu) bukanlah merupakan satu aliran dalam Islam tetapi merupakan satu terminal dalam proses mengislam. Proses ini berjalan lambat karena pola dakwah awal menggunakan pendekatan esoteris melalui naskah-naskah kuno seperti *Tapel Adam*, *Jati Swara*, *Labangkare*, dan lain-lain.

- 3) Permasalahan yang hendaknya dipahami adalah proses ber-islam pada masyarakat Sasak adalah belum tuntasnya “dialog” rancang bangun kebudayaan secara substansial antara wetu telu sebagai ajaran kebudayaan dan Islam sebagai agama. Rancang bangun kebudayaan inilah yang akan melahirkan sistem yang saling mengapresiasi antara kebudayaan dengan agama, antara sistem kepercayaan dan aqidah, antara sistem ritual dengan sistem syari’at. Sehingga menurut hemat peneliti, munculnya dikotomi Islam Wetu Telu dengan Islam Waktu Lima memperuncing masalah dan membuat keruh dialog yang terjadi antara kebudayaan (wetu telu) dengan agama (Islam) di sisi yang lain.
- 4) Wetu telu sebagai ajaran kebudayaan memiliki sistem dan struktur yang bersumber dari kesadaran spiritualitas. Di Lombok Utara dikenal konsep spiritualitas bakti kepada orang tua, hormat kepada leluhur (*si epeang ita*), dan pasrah kepada Yang Maha Kuasa (*sepengkula*), serta konsep sosial wetu tau telu.⁶⁹ Di Lombok Selatan dikenal konsep spiritualitas diri sejati, leluhur dan Yang Maha Kuasa (*Nenek Kaji*) dengan konsep sosial tau telu yaitu: *kyai*, *mangku* dan *keliang*. Keduanya memiliki pola ritus berdasarkan lokus

⁶⁹ Hasil wawancara dengan Bapak Rianom, tokoh adat *Wetu Telu* di Karang Bajo Bayan, tanggal 15 maret 2009.

masing-masing dan diadatasikan dengan ajaran Islam yang diperolehnya. Dalam hal ini masih tampak adanya konsep media atau perantara yang masih merupakan sisa-sisa perilaku singkretis yang dikenal sebelumnya. Keberadaan wetu telu yang dilatari spiritualitas sufime dapat kita telaah lebih mendalam dalam kitab-kitab seperti *tapel adam*, *Nurcahye*, *Nursane*, *Nursade*.⁷⁰ Kitab-kitab ini masih dipakai sebagai bahan perbandingan dalam pengajian-pengajian yang dilakukan oleh beberapa kelompok tarekat. Maka dengan kerangka pemikiran seperti yang telah diuraikan di atas, dapat dikatakan bahwa konsep wetu maupun waktu telu tidak dikenal dalam Islam tradisional Sasak. Wetu telu merupakan ajaran kebudayaan yang mengapresiasi spiritualitas sedangkan waktu telu merupakan terminologi yang secara religius maupun *cultural* adalah a-historis. Waktu telu merupakan istilah yang digunakan oleh kelompok tertentu untuk kepentingan tertentu.

C. Asal-usul dan Pemaknaan terhadap Wetu Telu

Wetu Telu selama ini dipahami secara beragam oleh banyak kalangan, mulai dari peneliti sampai orang awam. Pengertian yang umum berkembang di masyarakat Lombok, khususnya masyarakat di luar komunitas *Wetu Telu* memahami bahwa *wetu telu* adalah dipahami menurut makna bahasa (*etimologi*) atau dipahami secara harfiah yakni *Wetu* (diartikan ‘waktu’) sedangkan *Telu* (diartikan ‘tiga’). Pemahaman ini kemudian dipersempit ruangnya dengan identifikasi bahwa ‘waktu tiga’ dikaitkan dengan pelaksanaan salah satu ritual

⁷⁰ Lalu Agus Fathurrahman, *Islam Sasak dan Sasak Islam* (Makalah seminar di PonPes Nurul Bayan tanggal 5 maret 2009), hlm 5.

keagamaan dalam Islam yakni ritual shalat. Masyarakat di luar komunitas *Wetu Telu* memahami bahwa komunitas tersebut hanya melaksanakan shalat tiga kali atau lebih tepatnya 'tiga waktu' yang berbeda dengan pelaksanaan shalat masyarakat muslim Lombok yang melaksanakan shalat lima waktu atau lima kali dalam sehari semalam. Karena *wetu telu* dimaknai sebagai "waktu tiga", maka ia kerap kali diperhadapkan dengan kelompok "waktu lima". Sehingga berkembanglah istilah populer *wetu telu* versus waktu lima, seperti yang tertuang dalam salah satu judul buku Erni Budiwanti.⁷¹

Sampai saat ini, stigma di atas adalah yang paling banyak berkembang dan mengemuka di kalangan masyarakat Sasak Lombok secara umum. Ceritera-ceritera yang berkembang selalu menempatkan komunitas *wetu telu* sebagai komunitas terpinggirkan untuk tidak menyebut terbelakang. *Wetu telu* kerap kali diidentikkan dengan sesuatu yang kuno, masih berbau sinkretik dan belum tercerahkan.⁷² Paling tidak anggapan-anggapan tersebut yang melekat kuat pada alam bawah sadar masyarakat Lombok di luar komunitas *wetu telu*. Entah sedari kapan pandangan itu mulai merasuki alam pikiran masyarakat umum, namun kalau ditelaah lebih jauh bisa saja dipahami bahwa kemunculan pandangan tersebut disebabkan oleh kekhasan dan perbedaan masyarakat *wetu telu* dengan atau dibanding masyarakat Lombok pada umumnya. Perbedaan tersebut terletak pada spirit untuk melestarikan dan menjaga dengan baik tradisi atau adat yang sudah lama berkembang dan sepertinya sudah mulai memudar di kalangan masyarakat. Masyarakat *wetu telu* dapat dipandang sebagai laskar garda depan

⁷¹ Lihat Erni Budiwanti, *Islam Sasak....*, hlm. 32-33.

⁷² Ahmad Abd. Syakur, *Islam dan Kebudayaan: Akulturasi Nilai-nilai Islam dalam Budaya Sasak* (Yogyakarta: Adab Press, 2006), hlm. 284.

penjaga warisan budaya leluhur serta aturan-aturan lama yang hingga kini masih dipandang baik. Di samping sebagai bagian dari penghormatan terhadap leluhur, pelestarian tradisi ini dipandang penting untuk menjaga harmoni dan sebagai perekat antar masing-masing individu dalam masyarakat. Karena itu kemudian muncul atribut "terbelakang" bagi masyarakat *wetu telu*, karena tradisi selalu berproyeksi ke belakang dan terkesan kuno.

Di kalangan peneliti, sejauh yang penulis ketahui juga masih menempatkan komunitas *wetu telu* sebagai komunitas yang terpinggirkan. Kalangan peneliti mengkonstruksi pemahaman yang relatif sama dengan apa yang berkembang pada masyarakat secara umum, yakni *wetu telu* selalu terkait dengan persoalan konstruksi teologis yang selalu identik dengan tiga rangkaian atau tiga kali. Misalnya bahwa mereka melaksanakan ritual ibadah shalat hanya tiga kali atau tiga waktu dalam sehari semalam. Dalam ibadah puasa, komunitas ini hanya melaksanakan puasa hanya pada tiga waktu. Masa ibadah puasa seperti yang dipahami oleh ummat Islam dilaksanakan selama satu bulan yang dikenal dengan bulan ramadhan, namun bagi komunitas ini, mereka hanya melaksanakan ibadah tersebut pada hari pertama, pertengahan dan pada hari terakhir dari bulan Ramadhan.⁷³ Selain itu ada juga yang menyimpulkan bahwa komunitas *wetu telu* hanya melaksanakan tiga dari lima rukun Islam yang diimani oleh ummat Islam secara keseluruhan. Rukun Islam yang dimaksud adalah; 1) mengucapkan Syhadatain, 2) mendirikan shalat, 3) menjalankan puasa, 4) mengeluarkan zakat, 5) dan melaksanakan ibadah haji bagi yang mampu. Namun menurut kesimpulan

⁷³ Lihat misalnya Sven Cederrot, "*From Ancestor Worship to Monotheism Politics of Religion in Lombok*" dalam (Temenos 32 (1996), hlm. 23.

beberapa peneliti bahwa komunitas *wetu telu* di Bayan hanya mengimani dan melaksanakan tiga rukun Islam yakni; syahadat, shalat dan puasa. Konon hal tersebut disebabkan oleh karena baru ketiga rukun tersebutlah yang mereka terima dari muballig pertama mereka sebelum pindah ke tempat lain. Selain itu konon mereka yang ditinggalkan itu dipesan untuk tidak menerima ajaran selain dari muballig tersebut.⁷⁴

Tentu peneliti tidak menyatakan bahwa apa yang telah disimpulkan oleh banyak orang di atas adalah salah secara keseluruhan, namun dapat dipahami bahwa apa yang menjadi kesimpulan banyak pihak terutama para peneliti bisa benar bila dikaitkan dengan konteks atau waktu mereka melakukan penelitian. Namun kalau melihat kondisi hari ini, maka apa yang sebelumnya sudah disimpulkan sepertinya perlu dipertanyakan kembali, paling tidak terdapat perubahan pada aspek pemaknaan tentang *wetu telu*, terlebih bila merujuk pada apa yang masyarakat atau komunitas *wetu telu* pahami saat sekarang ini. Untuk itu menarik dan penting untuk dielaborasi lebih dalam mengenai persoalan ini, agar didapatkan titik terang dan kejelasan konsep *wetu telu*.

Namun pada dasarnya persepsi di atas masih dapat diperdebatkan kebenarannya, terlebih setelah dikonfirmasi kepada masyarakat komunitas *Wetu Telu* yang ada di Bayan. Adat dipahami lebih dari sekedar sekumpulan aturan yang tidak tertulis, adat mengandung arti adab dan sopan santun yang di dalamnya berhimpun banyak nilai yang selaras dengan tata kehidupan masyarakat atau komunitas *wetu telu* itu sendiri. Penulis menemukan bahwa pemaknaan terhadap

⁷⁴ A. Abd. Syakur, *Islam dan Kebudayaan: Studi Akulturasi Nilai-nilai Islam dalam Kebudayaan Sasak* (Yogyakarta: Adab Press, 2006), hlm. 284.

istilah *wetu telu* ternyata tidak bersifat monolitik atau hanya satu arti, namun lebih dari satu dan di dalamnya terkandung filosofi kehidupan komunitas *Wetu Telu* yang kompleks dan sarat makna.

Selanjutnya akan dipaparkan bagaimana masyarakat atau komunitas *Wetu Telu* di Bayan memaknai istilah *wetu telu*. Namun sebelum itu akan diaparkan terlebih dahulu mengenai kapan dan bagaimana kemunculan varian Islam Sasak yang kemudian dikenal dengan Islam *Wetu Telu*.

Sampai saat ini memang belum ada sumber yang dapat memberikan keterangan autentik mengenai kapan dan bagaimana munculnya polarisasi varian Islam *Wetu Telu* dan *Waktu Lima* di Lombok. Namun setidaknya terdapat empat kemungkinan mengenai asal-asul *Wetu Telu*. *Pertama*, bahwa watak Islam atau corak Islam yang dibawa oleh para muballig dari Jawa memang sudah mengandung unsur mistik dan *sinkretik* sehingga mereka yang terislamisasi melalui penyebar agama dari Jawa memiliki pola keberagamaan yang sinkretik. Paling tidak model atau corak keberagamaan Islam di Jawa pada saat itu memiliki pengaruh yang sangat besar, sehingga apa yang dipahami dan diterapkan oleh orang Islam di pulau Lombok menjadi sangat mirip dan *relatif* sama. Kondisi ini semakin langgeng karena dilestarikan secara turun temurun dan mengkristal menjadi tradisi yang mapan. Karena sudah mengkristal pada gilirannya menyebabkan para penganut Islam *Wetu Telu* ini tidak berkeinginan mengubahnya.

Kedua, kemungkinan berikutnya adalah bahwa munculnya varian Islam *Wetu Telu* yang kemudian berpenampilan sinkretik disebabkan oleh singkatnya

atau pendeknya waktu para muballig dari Jawa dalam menyampaikan ajaran Islam dan kemudian tingginya tingkat toleransi mereka terhadap paham atau keyakinan animisme dan antropomorfisme masyarakat Sasak. Hal tersebut lebih disebabkan oleh wilayah atau area dakwah yang kebetulan dibebankan kepada sunan Prapen sangat luas, tidak hanya melakukan dakwah di pulau Lombok, namun ia juga harus menyampaikan dan menyebarkan Islam ke pulau-pulau lain di daerah timur seperti pulau Sumbawa, Bima dan ke daerah timur lain, kemudian di bagian Barat, ia harus melakukan islamisasi di daerah yang merupakan basis Hindu yakni pulau Bali. Jadi, bisa jadi waktu yang dimiliki sangat terbatas untuk meraih hasil yang maksimal dari misi beliau menyebarkan atau usaha mengislamkan masyarakat yang ada di pulau Lombok dan pulau-pulau sekitarnya.⁷⁵

Ketiga, bahwa *Wetu Telu* lahir sebagai konsekuensi logis dari strategi dakwah yang dikembangkan dan diterapkan para pendakwah Islam, terutama setelah melihat realitas medan yang sangat sulit yakni adanya penolakan-penolakan karena tingginya fanatisme masyarakat Sasak terhadap kepercayaan lama mereka yakni Hinduisme dan Budhisme. Dalam Babad Lombok dijelaskan bagaimana fenomena dakwah dan strategi yang digunakan oleh para *da'I* dalam menyampaikan ajaran Islam.

Penyebar-penyebar agama Islam bertindak hati-hati dan lemah lembut. Setiap perubahan tidak diadakan secara revolusioner, tetapi secara teratur dan perlahan-lahan, sedikit demi sedikit. Agar syariat Islam cepat berkembang maka

⁷⁵ Ada pandangan yang menyatakan bahwa masyarakat penganut ajaran Islam *wetu telu* meyakini bahwa mereka belum pernah diajarkan oleh para kiyai yang membawa ajaran Islam ke Bayan tentang salat lima waktu. Mereka hanya menerima bahwa salat hanya tiga waktu, subuh, magrib dan isya'. Lihat Masnun Tahir, "Pergumulan Hukum Islam dan Budaya Sasak Mengarifi Fiqih Islam wetu telu", dalam Jurnal *Istiqlal*' (2008), hlm. 181.

dijalankan sistem berantai tiga. Kiai dari Jawa mendidik tiga orang kiai dan bila sudah pandai diharuskan pula mempunyai tiga orang santri (murid). Bila santri itu cakap maka dilantik menjadi kiai. Hal ini mengakibatkan bahwa yang menjalankan ibadah puasa dan shalat hanya kiai dan penghulu saja. Sehingga di masyarakat timbul dua buah model yakni model kiai dan model pengikut yang masih awam. Golongan awam sepertinya hanya menjalankan apa yang diperintahkan oleh kiai dan rajanya saja. Mereka sama sekali tidak mengetahui apa latar belakang dan alasan menjalankan perintah seperti perayaan hari-hari tertentu dan kewajiban mengucapkan syahadat ketika dinikahkan. Karena hal ini berjalan terus menerus, dari tahun ke tahun sampai beberapa generasi, maka timbullah anggapan bahwa keadaan yang demikian itu memang sebenarnya dikehendaki oleh agama. Pandangan ini akhirnya menyebabkan yang menjalankan ibadah hanya kiai dan penghulu mereka saja. Kiai dan penghulu merekalah yang menanggung segala dosa mereka. Kemudian sebagai imbalannya, orang awam wajib berfitrah dan bersedekah pada hari-hari tertentu kepada kiai dan penghulunya.⁷⁶

Keempat, versi yang terdapat dalam Babad yang tertulis dalam daun lontar menyebutkan bahwa asal-usul *Wetu Telu* adalah dua orang pangeran Sangupati yang bernama Nurcahya dan Nursada sebagai penyebar agama Islam di Lombok.

⁷⁶ Kondisi ini merupakan potret pembagian wewenang atau kuasa yang terjadi antara pemuka-pemuka adat seperti pemangku agung dan tokoh-tokoh adat yang memiliki wewenang dalam wilayah adat, sedangkan kalangan birokrat pemerintahan memiliki kuasa dalam bidang birokrasi dan terakhir kiyai baik itu kiyai kagungan maupun santri memiliki kuasa dan wewenang dalam bidang keagamaan. Posisi atau jabatan kiyai ini merupakan jabatan yang sifatnya turun temurun, sehingga yang berkewajiban untuk belajar agama adalah para keturunan kiyai, sedangkan yang lain tidak berhak dan tidak wajib. Dengan kondisi seperti ini jadi sangat wajar kalau misalkan masyarakat menyerahkan urusan agama sepenuhnya diwakilkan pada kiyai.

Nurcahya sebagai pendiri *Waktu Lima* dan konon Nursada sebagai pendiri *Wetu Telu*.⁷⁷ Komunitas yang pertama digambarkan sebagai muslim yang ortodoks dan puritan, sementara yang kedua digambarkan sebagai kelompok muslim yang tradisional dan sinkretik. Dalam babad diceritakan bahwa pengikut-pengikut *Waktu Lima* diserang oleh berbagai jenis atau macam penyakit dan juga ditimpa berbagai bencana. Di pihak lain kelompok *Wetu Telu* hidup dalam kehidupan makmur dan panen yang berlimpah. Dalam keadaan demikian (dalam posisi yang genting) sang kakak akhirnya datang kepada sang adik untuk meminta pertolongan. Akhirnya mereka sampai pada suatu simpulan bahwa pada dasarnya *Waktu Lima* tidak begitu cocok untuk dipraktekkan dan tidak pas dengan kondisi alam masyarakat Sasak karena mereka selalu dijejali dengan kesialan. Mereka kemudian merantai pengikut *Waktu Lima* dalam kerangkeng, lalu membuang mereka ke laut. Setelah kejadian itu keberuntungan kembali meyapa dan keseluruhan tanah yang ada di Selaparang diberikan kekayaan oleh Allah, masyarakat Lombok jadi berbahagia. Dalam babad ini diakhiri dengan sebuah peringatan: “masyarakat Sasak hanya selau mengingat bahwa *Wetu Telu* bukan *Waktu Lima* adalah pilihan yang tepat di Lombok. Sepanjang masyarakat Sasak memegangnya, mereka akan mendapat kemakmuran. Sebaliknya, apabila mereka menngingkarinya, maka sesuatu yang paling mengerikan mungkin akan terjadi”.

Peneliti memandang bahwa kemungkinan yang paling kuat sebagai penyebab kemunculan Islam *Wetu Telu* adalah karena Islam yang berkembang di Lombok pada umumnya atau khususnya di Bayan adalah Islam yang disebarkan

⁷⁷ Sven Cederroth, *The Spell*....., hlm. 2.

oleh para pendakwah atau penyebar Islam dari Jawa, sehingga watak dan corak Islam yang berkembang di Jawa saat itu ikut mewarnai Islam yang berkembang di Lombok. Watak dan corak Islam yang dimaksud adalah watak mistik dan sinkretik. Hal ini diperkuat oleh data sejarah yang menyebutkan Islam yang berkembang di Jawa pada awalnya adalah Islam sufisme dan kental dengan aroma kebatinan.

Watak dan corak Islam yang mistik dan sinkretik ini dengan mudah diterima oleh penduduk setempat karena sekilas tidak bertentangan atau tidak jauh berbeda dengan keyakinan atau kepercayaan sebelumnya, dengan kata lain masih terdapat kemiripan terutama dari aspek kebatinan. Mengenai hal ini dapat dilihat selengkapnya pada bahasan sebelumnya mengenai sejarah masuk dan berkembangnya Islam di pulau Lombok.

Di sisi lain, apa yang dilakukan oleh para pendakwah sepertinya memang sengaja ditempuh agar Islam dapat diterima dan diserap dengan mudah dan tidak mengalami penolakan keras dari masyarakat setempat. Hal tersebut dibuktikan dengan kebijakan dakwah yang lebih mengandalkan metode *cultural* yang sangat toleran terhadap adat atau tradisi yang sudah berurat berakar sebelumnya. Sehingga yang dilakukan oleh para *da'I* adalah bukan dakwah revolusioner radikal atau formal, tetapi dilakukan dengan pelan-pelan, tidak merubah secara total yang pernah ada, melainkan dengan memberikan warna atau substansi Islam pada wadah yang masih melambangkan tradisi atau adat. Ini yang kemudian lebih dikenal dengan “wadahnya adat, sedang isinya adalah agama (Islam)”. Suasana ini dapat kita lihat pada penyebaran Islam di Jawa yang dilakukan oleh para Wali

Songo, sehingga tidak heran kalau kemudian yang terjadi di Lombok mirip atau sama dengan apa yang terjadi di Jawa karena para muballig yang datang ke Lombok adalah mata rantai dari Wali Songo.

Kemungkinan yang lain seperti waktu atau masa dakwah yang amat pendek, karena *da'I* harus kembali ke daerah asal di Jawa, kemudian para penerusnya yakni (santri atau murid) sang muballig hanya meneruskan apa yang ditinggalkan oleh para *da'I*, sehingga ada asumsi dan kesan yang menyebutkan bahwa yang diajarkan oleh muballig pada dasarnya belum sempurna, karena materi dakwah hanya baru sampai pada tahap awal, belum sampai pada Islam yang sempurna. Salah satu contoh yang seringkali dijadikan acuan oleh kalangan yang setuju dengan hipotesa ini adalah misalnya ritual shalat yang dilakukan oleh kalangan Islam *Wetu Telu* hanya dilakukan tiga kali, tidak seperti Islam yang sempurna yakni dilakukan sebanyak lima kali. Ini terjadi karena dakwahnya putus dan belum sempurna, sehingga yang dilestarikan hanya apa yang mereka terima sebelumnya.

Bagi peneliti, kemungkinan kedua ini di satu sisi dapat diterima, namun di sisi lain sepertinya tidak berdasar. Hal ini didasarkan pada fakta sejarah perkembangan dan penyebaran Islam di Lombok. Kalau waktu atau masa yang digunakan oleh muballig pada saat itu singkat atau pendek, hal ini dapat diterima karena lebih disebabkan oleh target dakwah saat itu tidak hanya pulau Lombok melainkan juga Bali dan Sumbawa. Sunan Prapen sebagai tokoh utama penyebaran Islam membagi waktu di antara tiga pulau ini sebelum kemudian ia pulang ke Jawa. Penulis tidak bisa menerima kalau contoh yang digunakan untuk

mendukung fakta bahwa ajaran Islam yang diajarkan tidak sempurna adalah praktek shalat yang dilakukan hanya tiga kali. Satu hal yang harus dipahami bahwasanya Islam yang berkembang pada fase permulaan hanya menyentuh aspek ketauhidan, pengakuan terhadap keesaan Allah dan pengakuan terhadap Muhammad sebagai Rasul Allah, yang kemudian dikenal dengan istilah syahadatain, sedangkan aspek lain seperti shalat, puasa, zakat dan haji belum diperkenalkan pada masa-masa awal.

Mengenai aspek-aspek yang disebutkan belakangan, baru diperkenalkan pada gelombang penyebaran Islam berikutnya yakni fase menyebarnya Islam sunni dari Makassar. Tentu disampaikan dan diajarkan secara sempurna, baik itu tata cara shalat, puasa, zakat dan haji, namun harus pula dimengerti bahwa pada fase berikutnya yakni ketika kekuatan kerajaan Karangasem Bali menancapkan kekuasaannya di Lombok, situasinya kemudian mulai berubah. Masyarakat muslim Sasak tidak dapat melaksanakan ajaran agama mereka terutama ritual-ritual seperti shalat dan lain-lain secara leluasa, karena tekanan-tekanan dari kerajaan Hindu Bali yang mengebiri kebebasan tersebut. Sehingga yang dapat dilakukan adalah dengan melaksanakan ibadah secara sembunyi-sembunyi, takut diketahui oleh para tentara kerajaan, karena kalau diketahui akan mendapat hukuman yang berat. Untuk itulah kemudian ibadah shalat hanya dijalankan pada waktu malam hari, yakni ibadah magrib, isya' dan subuh, karena tidak memungkinkan untuk dilakukan pada waktu siang hari. Sehingga yang terjadi adalah ibadah shalat zuhur dan ashar seringkali untuk tidak mengatakan tidak pernah dilakukan. Kondisi ini terus berlangsung sampai beberapa generasi berikutnya, karena penjajahan Bali

berlangsung cukup lama (hampir dua abad), inilah yang kemudian mengakibatkan orang-orang *Wetu Telu* hanya melaksanakan ibadah shalat sebanyak tiga kali.⁷⁸

Kembali kepada topik pemaknaan *Wetu Telu*, seperti yang dijelaskan sebelumnya bahwa meskipun banyak atribut yang dilekatkan oleh kalangan di luar komunitas *Wetu Telu* untuk melabelisasi atau mengkarakterisasi Islam *Wetu Telu*, namun penganut *Wetu Telu* pada dasarnya memiliki pemikiran dan pandangan yang sama sekali berbeda dengan “orang luar” mengenai keyakinan dan letak pembeda mereka. Penganut *Wetu Telu* memandang dunia dan kosmologi mereka dari sudut pandang yang berbeda dengan kebanyakan umat Islam yang ada di pulau Lombok. Berdasar temuan peneliti, paling tidak ada lima konsepsi mengenai *Wetu Telu*. Meskipun penjelasannya berbeda-beda, namun pada hakikatnya satu dengan yang lain saling berjaln kelindan.

Pertama; wetu telu dimaknai sebagai tiga *power shering*. Maksud dari tiga *power shering* adalah bahwasanya dalam struktur masyarakat sasak *Wetu Telu* terdapat tiga kekuatan kekuasaan yang satu sama lain saling bersinergi dengan baik dalam kerangka mewujudkan masyarakat yang tertib, aman dan damai.⁷⁹ Sehingga secara terminologis *wetu telu* dipahami berasal dari kata *wet* (wilayah) *telu* (tiga) yang bermakna tiga wilayah kekuasaan atau tepatnya tiga perangkat pemerintahan. Tiga kekuatan kekuasaan tersebut adalah:

- a) Kekuatan/kekuasaan agama. Masyarakat Sasak yang mendiami pulau Lombok dikenal sebagai masyarakat muslim yang religius, hal ini dibuktikan dengan terkenalnya pulau Lombok sebagai pulau seribu masjid.

⁷⁸ Wawancara dengan pak. Agus (mantan kadus) di Bayan pada tanggal 21 pebruari 2009.

⁷⁹ Wawancara dengan Raden Gedarip (pemangku di Bayan), tanggal 23 Pebruari 2009.

Begitu pula halnya dengan masyarakat Sasak komunitas *Wetu Telu* tidak hanya dikenal sebagai masyarakat adat, namun juga sebagai masyarakat beragama. Untuk itu, maka agama juga memiliki peran penting dalam kehidupan komunitas tersebut. Sedemikian pentingnya agama sebagai bagian fundamental, maka dalam bidang keagamaanpun terdapat pemimpin keagamaan yang memiliki peran penting dalam setiap ritual keagamaan. Mereka itu adalah: *penghulu, lebei, ketip dan modin*.⁸⁰ Keempat pemimpin ini biasanya juga disebut dengan kiyai kagungan. Kiyai kagungan dalam mengemban tugasnya dibantu oleh 40 kiyai santri yang menyebar di semua dusun. Kenapa dibantu oleh 40 kiyai? Konon ceritanya mengikuti tata tertib dalam shalat jum'at ala mazhab syafi'i yang mensyaratkan jumlah makmum minimal 40 orang. Keempat kiyai kagungan ini memiliki tugas masing-masing dalam struktur shalat jum'at. Penghulu bertugas sebagai imam dalam shalat. Lebai bertugas sebagai mu'adzin (mengumandangkan adzan shalat). Ketip bertugas sebagai khatib (membaca khutbah). Sedangkan modin bertindak sebagai marbut yang tidak hanya mengurus masjid, tapi juga bertugas sebagai pemukul bedug ketika sudah masuk waktu shalat.

- b) Kekuatan/kekuasaan Adat. Pada masyarakat Sasak Wetu Telu, adat memiliki posisi sentral, sehingga tradisi atau adat yang sudah berlangsung lama dan diwariskan secara turun temurun masih dilestarikan sampai

⁸⁰ bandingkan dengan struktur elite agama yang ada dalam sejarah Islam Jawa, yakni terdiri dari: *penghulu, naib, dan modin*. Ketiganya berposisi sebagai imam masjid, masing-masing sebagai Imam masjid agung, masjid kewedanan dan masjid desa. Lihat Fauzan Naif, *Potret Penghulu Jawa dalam Serat Centini* dalam Muhammad Syamsudin (ed.), "Warna Islam dalam Mistisisme Jawa" (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN SUKA, 2006), hlm. 3.

sekarang. Maka untuk menjaga keajekan atau kelestarian adat, terdapat pemimpin atau kepala adat yang memikul tanggung Jawab besar untuk mengawal keberlangsungan adat dan sekaligus memastikan bahwa adat dapat terlaksana dengan baik yakni dalam setiap pelaksanaan upacara adat. Mereka ini adalah: pemangku agung, dewan / tokoh adat dan toaq lokaq. Sehingga tidak heran dalam pengejawantahan adat di kehidupan sehari-hari mereka mendudukan para pimpinan adat sebagai panutan, sumber keteladanan. Karena berkat sinaran adat, di antara warga tidak ada sikap saling menyalahkan, justru sikap saling asuh yang banyak mewarnai laju kehidupan komunitas wetu telu.⁸¹

- c) Kekuatan kekuasaan pemerintah. Tidak hanya agama dan adat, namun terdapat struktur kekuasaan lain yakni kekuasaan pemerintah. Tugas pemerintahan dalam hal ini pemerintahan desa diemban oleh kepala desa, sekretaris desa (sekdes), kemudian kepala dusun (kadus). Jadi ketiga power ini dengan masing-masing peran dan tugasnya berjalan beriringan dan saling membantu satu sama lain. Sehingga tidak heran kalau dalam perayaan adat aparat pemerintahan desa memiliki posisi yang sama dengan warga masyarakat adat lainnya yang harus taat dengan ketentuan dan peraturan adat di mana pemangku agung, dewan adat dan toaq lokaq yang memegang otoritas penuh di dalamnya. Begitu pula sebaliknya pemangku agung dan jajaran petinggi adat harus taat terhadap aturan-aturan pemerintah yang terjelma dalam peraturan pemerintah desa. Hal yang

⁸¹ Ketika penelitian ini berlangsung, yang memegang jabatan *pemangku agung* adat *Wetu Telu Bayan* adalah Raden Sunda Deria yang bertempat tinggal di Kampu Bayan Timur.

sama juga berlaku dalam bidang keagamaan, dua kekuatan sebelumnya yakni adat dan desa harus mengikuti aturan keagamaan dalam hal ini agama Islam.

Jadi dalam denyut kehidupan masyarakat *wetu telu* Bayan, ketiga kekuatan ini yakni kekuatan adat, desa, dan agama memainkan peran yang sangat penting terutama dalam menjaga keseimbangan dan keteraturan dalam masyarakat. Ketiga kekuatan ini tidak saling menegasikan satu sama lain, melainkan ketiga-tiganya berdampingan dan saling menghormati satu dengan yang lainnya. Sehingga partisipasi masyarakat dalam tiga bidang ini juga sangat bagus, karena mereka sangat mengerti bahwa sebagai masyarakat adat mereka harus mentaati aturan adat atau tradisi yang sudah turun temurun dilestarikan dan mereka sangat percaya bagi yang tidak taat/balelo (*tulah manuh*) akan mendapatkan balasan.⁸² Begitu pula sebagai masyarakat muslim mereka melaksanakan kewajiban agamanya masing-masing yang dikomandani oleh kiai adat. Demikian pula sebagai bagian dari warga negara Indonesia, mereka mentaati aturan-aturan pemerintah baik peraturan dalam bentuk peundang-undangan maupun peraturan daerah. Sehingga dapat dikatakan bahwasanya tiga perangkat pemerintahan yang masing-masing dipimpin oleh penghulu, pemangku dan kepala desa ketiganya merupakan institusi integral yang harus ditaati oleh komunitas *wetu telu*.

Jadi dalam bahasa yang sedikit berbeda, komunitas Islam *Wetu Telu* dalam menghayati dan menjalankan kehidupan selalu berpegang teguh dan bertumpu pada tiga pilar kekuatan, yakni hukum agama, hukum adat, dan pemerintah atau

⁸² Masyarakat Sasak *Wetu Telu* Bayan sangat percaya bahwa bagi orang yang melanggar aturan (*tulah manuh*) akan mendapat balasan berupa musibah. wawancara dengan Raden Dewanom dan Raden Dewanep tanggal 8 Maret 2009 di Anyar Bayan.

negara.⁸³ Kemudian dalam tataran oprasional peran-peran tersebut direpresentasikan oleh elit agama, adat dan pemerintah atau okoh masyarakat. Harmonisnya hubungan tiga kekuatan tersebut akan menjamin segala persoalan yang muncul dalam masyarakat akan dapat diselesaikan dengan baik. Sebaliknya kalau yang terjadi adalah disharmoni, maka akan mengakibatkan masalah-masalah yang terjadi tidak terselesaikan secara maksimal. Jadi modal penting yang dimiliki oleh masyarakat komunitas *Wetu Telu* adalah harmoninya tiga kekuatan tersebut terutama dalam kerangka menghadapi perkembangan dunia global yang demikian cepat dan kompleks. Tiga pilar tersebut merupakan aset penting Masyarakat Sasak *Wetu Telu* Bayan..

Kedua, wetu telu dimaknai sebagai filosofi hidup yang tertuang dalam tiga sistem reproduksi. Masyarakat *wetu telu* Bayan mengartikan atau mengidentikkan *wetu telu* dengan *metu telu*. Dalam bahasa Jawa *metu telu* dipahami sebagai “lahir tiga” atau “tiga kelahiran”. Filosofi hidup yang dimaksud di dalam makna *wetu telu* adalah yakni semua siklus kehidupan di dunia ini selalu berawal dari tiga kelahiran atau secara simbolis hal ini mengungkapkan bahwa semua makhluk hidup muncul atau *metu* melalui tiga sistem reproduksi, yakni *menteluk* (bertelur), *menganak* (beranak), dan *mentiuk* (tumbuh). Jadi setiap proses hidup di muka bumi selalu diawali ketiga siklus tersebut, maka *wetu telu* juga dipahami sebagai tiga siklus kehidupan (tiga sistem reproduksi). Salah satu tokoh adat masyarakat

⁸³ dalam bahasa yang berbeda Leena Avonius memaknai *wetu telu* sebagai tiga hukum. Kata "wetu" diartikan dengan "hukum", sedang *telu* bermakna tiga. Jadi dalam kehidupan masyarakat terdapat tiga eksistensi hukum, yakni hukum adat, agama dan pemerintahan. Lihat Leena Avonius, *Reforming Wetu Telu: Islam, Adat, and the Promises of Regionalism in Post-New Order Lombok*. (Helsinki: Yliopistopaino, 2004), hlm. 107.

wetu telu Bayan mengemukakan bahwa kalau diperhatikan secara jeli, maka filosofi *wetu telu* yang dimaknai sebagai “metu telu” menemukan kebenarannya dalam realitas kehidupan di bumi hingga saat ini. Beliau mencontohkan bahwa makhluk hidup yang lahir dan berkembang biak melalui proses bertelur (menteluk) di antaranya adalah unggas seperti ayam, bebek, kemudian burung dan lain-lain. Sedangkan yang beranak pinak melalui proses beranak (menganak) adalah manusia dan mamalia, dan terakhir proses *mentiuk* (tumbuh) dilalui oleh segala jenis tumbuh-tumbuhan.⁸⁴ Namun fokus kepercayaan *Wetu Telu* pada dasarnya tidak berhenti pada hanya tiga sistem reproduksi, tetapi juga merujuk kepada kemahakuasaan Tuhan yang memungkinkan makhluk untuk hidup dan berkembang biak melalui mekanisme tersebut.

Ketiga, konsepsi yang menyatakan bahwa pusat kepercayaan *Wetu Telu* adalah iman kepada Allah. Adam dan Hawa. Konsepsi ini lahir dari suatu pandangan bahwa unsur-unsur penting yang tertanam dalam ajaran *Wetu Telu* adalah (1) rahasia atau asma yang mewujudkan dalam panca indra tubuh manusia, (2) simpanan wujud Allah yang termanifestasikan dalam Adam dan Hawa. Secara simbolis Adam merepresentasikan garis ayah atau laki-laki, sebaliknya Hawa merepresentasikan garis ibu dan atau perempuan yang masing-masing menyebarkan empat organ tubuh manusia dan (3) kodrat Allah adalah kombinasi lima indra yang berasal dari Allah dan delapan organ yang diwarisi Adam atau dari laki-laki dan Hawa dari garis perempuan. Tiap-tiap kodrat Allah bisa

⁸⁴ Wawancara dengan R. Sunda Deria (Pemangku agung *wetu telu* Bayan), tanggal 22 Pebruari di Bayan.

ditemukan dalam setiap lubang yang ada di tubuh manusia, yaitu dari mata hingga anus.⁸⁵

Keempat, konsepsi yang menyatakan bahwa *Wetu Telu* sebagai sebuah sistem agama termanifestasi ke dalam kepercayaan bahwa semua makhluk selalu melewati tiga tahap rangkaian siklus, yaitu dilahirkan atau *menganak*, hidup atau *urip*, dan mati (*mate*).⁸⁶ Karena sedemikian penting tiga tahapan dalam hidup ini, maka setiap tahap selalu diiringi dengan upacara ritual yang merepresentasikan transisi dan transformasi status seseorang menuju status selanjutnya, dan mencerminkan kewajiban seseorang terhadap dunia roh.

Kelima, persepsi yang menyatakan bahwa *Wetu Telu* melambangkan ketergantungan makhluk hidup satu sama lain. Menurut konsepsi ini, wilayah kosmologis itu terbagi menjadi jagad kecil dan jagad besar. Jagad besar itu adalah alam raya atau mayapada yang terdiri atas dunia, matahari bulan, bintang dan planet lainnya. Sebaliknya manusia dan makhluk lainnya merupakan jagad kecil yang selaku makhluk sepenuhnya bergantung pada alam semesta. Ketergantungan jagad kecil kepada jagad besar tercermin dalam kebutuhan mutlak jagad kecil akan sumber daya penting, seperti tanah, udara, air dan api, atau matahari. Pada saat yang sama jagad besar juga tergantung kepada jagad kecil dalam hal pemeliharaan dan pelestarian. Di luar itu kemahakuasaan Tuhan (Allah) berperan penting dalam menggerakkan ketergantungan antar makhluk. Ketergantungan inilah yang kemudian menyatukan dua dunia tersebut dalam suatu keseimbangan. Namun ketidakseimbangan juga bisa terjadi apabila manusia sebagai bagian dari jagat

⁸⁵ Fawaizul Umam, dkk, *Membangun Resistensi Merawat Tradisi Modal Sosial Komunitas Wetu Telu* (Mataram: LKIM IAIN Mataram, 2006), hlm. 81.

⁸⁶ Wawancara dengan R. Sri Made (tokoh adat Bayan Barat) tanggal 27 Februari 2009.

kecil terlalu tamak atau *melak* dalam mengeksploitasi jagat besar, maka sebagai dampaknya adalah bencana alam, wabah penyakit, kekeringan, dan kegagalan panen yang sering terjadi saat ini dan ditengarai karena kerakusan dan ketamakan manusia.⁸⁷

Selain itu, ada sebagian yang memaknai *wetu telu* sebagai tiga sistem yang terjelma dalam sistem sosial, sistem agama dan sistem adat. Artinya sebagai sistem sosial, *wetu telu* merupakan hal niscaya bagi seluruh anggota komunitas untuk tunduk dan taat pada segenap tatanan sosial yang sudah dikonstruksi dan diwariskan oleh para leluhur. Sementara sebagai sistem agama, *wetu telu* adalah sebuah sistem kepercayaan yang diyakini sebagai bentuk penghambaan. Akhirnya sebagai sistem adat, keberadaan *wetu telu* dimulai sejak komunitas ini ada dan kini, di tengah zaman yang terus berubah, ia bertahan sebagai khazanah budaya yang pantas dan patut dilestarikan.⁸⁸

Secara umum, kalau diperhatikan secara seksama, maka kelima konsepsi *Wetu Telu* di atas pada dasarnya bermuara pada satu titik yakni keseimbangan dalam hidup dan kepercayaan kepada kemahakuasaan Tuhan. Kalau ini yang dijadikan pedoman dalam mengayunkan derap langkah hidup, maka tujuan hidup untuk mencapai kebahagiaan di dunia maupun di akhirat kelak dapat terealisasi.

D. Praktek Perkawinan Masyarakat Sasak Wetu Telu Bayan

⁸⁷ Wawancara dengan Pak Kamardi (pemerhati kebudayaan Sasak), tanggal 2 Maret 2009.

⁸⁸ salah seorang yang memahami bahwa *wetu telu* secara substansial memiliki banyak makna di antaranya adalah sebagai sebuah sistem sosial, sistem agama dan terakhir sebagai sistem adat adalah ketua Majelis Adat Sasak (MAS), H. Lalu Azhar yang dikemukakan pada kata sambutan dalam buku *Membangun Resistensi Merawat Tradisi Modal Sosial Komunitas Wetu Telu*.

1. Aturan- Aturan dan Batasan-Batasan dalam Perkawinan, Fungsi Serta Implikasinya

Masyarakat Sasak pada umumnya termasuk dalam hal ini komunitas *Wetu Telu Bayan*, biasa menyebut proses perkawinan dengan sebutan “*merariq*”. *Merariq* merupakan salah satu model perkawinan yang dipandang sebagai saripati tindakan tradisional Sasak yang tipikal. *Merariq* secara bahasa dimaknai sebagai “melarikan diri” atau “membawa lari”. Untuk itu dapat dipahami bahwa *merariq* digunakan sebagai simbol penyebutan setiap perkawinan masyarakat Sasak karena proses atau tahapan awal dalam pelaksanaan perkawinan yang harus dilalui adalah setiap pasangan terlebih dahulu “melarikan diri” atau calon mempelai laki-laki membawa lari calon mempelai perempuan. Dari sinilah proses pernikahan yang unik dimulai. Tindakan melarikan diri atau membawa lari si gadis untuk kawin masih terjadi meskipun ada sejumlah faktor yang mengurangnya. Hal yang sama juga terjadi di Bayan, sampai saat ini menunjukkan bahwa proses awal yang harus dilalui dalam prosesi menikah adalah melarikan diri. Untuk memahami secara komprehensif bagaimana konsep dan filosofi pernikahan masyarakat Sasak *Wetu Telu Bayan* yang disebut dengan *merariq*, maka di bawah akan dijelaskan bagaimana aturan-aturan, batasan-batasan dalam perkawinan, kemudian fungsi serta implikasinya.

Masyarakat Bayan memandang bahwa melarikan diri/kawin lari merupakan tradisi yang mengawali perkawinan, bukan *melakoq* atau *ngendeng* (melamar atau meminang) seorang gadis kepada orang tuanya. Kenapa melamar atau meminang bukan menjadi pilihan populer yang ditempuh oleh komunitas

Wetu Telu dalam mengawali proses pernikahan.? Ada beberapa alasan yang ditemukan di masyarakat mengapa melamar tidak populer, malah terkadang dipandang sebagai cara yang tidak pas dalam tradisi Sasak. Alasan dominan yang sering dikemukakan adalah bahwa *merariq* merupakan simbol kesatria dan tanggung Jawab sang laki-laki yang ditunjukkan dengan membawa lari si gadis secara diam-diam dari rumah orang tuanya. Langkah ini bukan berarti tidak ada resiko, menurut penuturan masyarakat Bayan, proses kawin lari ini sangat berisiko terutama ketika si laki-laki diketemukan oleh keluarga pihak perempuan. Konon, kalau zaman dahulu setiap laki-laki yang membawa lari anak gadis orang untuk menikah, ia akan dikejar-kejar oleh keluarga perempuan dan orang kampung, tak ubahnya seperti mengejar pencuri pada umumnya. Sehingga tidak jarang terjadi perkelahian fisik untuk mempertahankan si gadis atau kalau diketemukan, maka resiko yang harus diterima oleh si laki-laki adalah si gadis dibawa pulang kembali oleh keluarganya. Dengan kata lain pernikahan batal dilangsungkan karena proses awal melarikan si gadis gagal dilakukan.⁸⁹

Sedemikian penting arti kesatria bagi masyarakat Sasak *Wetu Telu*, sehingga kemudian dijadikan sebagai syarat yang harus melekat pada diri calon mempelai laki-laki dan hal tersebut dibuktikan dengan membawa lari si gadis pujaan hati dalam rangka untuk menikah. Secara umum dalam filosofi budaya Sasak sikap kesatria menduduki peringkat paling tinggi. Hal ini juga tercermin antara lain pada permainan rakyat yang sangat populer di kalangan orang Sasak yaitu *presean*. Seorang yang berani tampil dalam arena *presean* adalah seorang

⁸⁹ Hasil wawancara dengan Raden Sumangkal (*Pembekel*/ kadus Bayan Timur). tanggal 15 Februari 2009 di Bayan.

yang pemberani dan kesatria, karena dalam permainan ini terjadi perang tanding satu lawan satu yang menggunakan rotan sebagai alat pemukul.

Untuk itu penjelasan standard yang sering dikemukakan oleh orang Sasak ketika ditanyakan mengapa praktek pelarian diri (*merariq*) menjadi populer, meskipun bisa saja masalahnya disederhanakan bahwa inilah adat istiadat mereka. Namun ketika diminta untuk menjelaskan lebih lanjut, banyak di antara mereka yang menyatakan bahwa praktek *merariq* menawarkan atau memberi kesempatan bagi seorang anak muda untuk menunjukkan kejantannya, sehingga ia dapat dipandang pantas untuk menjadi seorang suami.

Kalangan muda juga mengamini alasan tersebut yakni memilih pelarian diri sebagai cara awal dalam proses melangsungkan pernikahan sebagai simbol kelaki-lakian atau kejantanan. Seperti yang ditegaskan oleh R. Jambe, ia menyatakan bahwa laki-laki yang memilih untuk tidak melakukan pelarian diri dipandang kurang jantan dibanding orang yang melakukannya. Dalam bahasa yang berbeda, dengan pelarian diri akan membuat seorang laki-laki menjadi lebih jantan dan berharga.⁹⁰ Jadi dapat dipahami dan dimaknai bahwa yang signifikan dari praktek “pelarian diri” adalah bahwa seorang laki-laki ingin membuktikan bahwa dirinya berani menghadapi bahaya dan resiko. Hal tersebut sebagai lambang bahwa ia sudah siap menjalani bahtera rumah tangga dengan segala resiko dan persoalan yang menghadang.

Kemudian alasan yang juga sering terdengar mengapa hampir semua laki-laki Sasak lebih memilih “pelarian diri” sebagai pilihan populer dalam kerangka

⁹⁰ Wawancara dengan R. Jambe (tokoh muda) Bayan yang saat itu menjabat sebagai ketua dewan penasehat PERNADA (Persatuan Teruna Dedare) Bayan, tgl 15 Pebruari 2009 di kantor desa Bayan.

menikah, hal tersebut juga disebabkan oleh asumsi atau pandangan yang muncul dari kalangan keluarga pihak perempuan yang memang tidak setuju kalau anak mereka dilamar (diminta) secara baik-baik untuk dinikahi. Jadi terdapat larangan bagi si laki-laki untuk meminta kepada ayah si perempuan secara langsung untuk diberikan izin menikahi anaknya, karena hal tersebut dianggap sebagai penghinaan terhadapnya, anak wanitanya dan keluarga besarnya. Sehingga banyak orang tua seperti yang dituturkan oleh R. Sri Made memandang bahwa permintaan seperti itu nadanya sama dengan atau tak ubahnya seperti meminta seekor anak ayam.⁹¹

Alasan lain yang juga mempengaruhi mengapa “kawin lari” lebih populer untuk mengawali sebuah perkawinan dibandingkan dengan “melamar” adalah konon agar orang tua si gadis tidak pilah pilih menantu yakni tidak hanya memilih menantu yang kaya saja, jadi laki-laki yang bersungguh-sungguh dan dicintai oleh si gadis bisa mendapatkan kesempatan menikah dengan si gadis. Jadi langkah ini dipandang cukup adil dan demokratis. Laki-laki maupun perempuan diberikan kebebasan yang sama dalam menentukan pasangan tanpa intervensi dari pihak orang tua maupun keluarga. Maka sangat jarang ditemukan praktek perjodohan dalam proses perkawinan masyarakat Sasak *Wetu Telu Bayan*. Jadi sampai saat ini perkawinan masyarakat Sasak hampir selalu diawali dengan melarikan diri atau membawa lari sang gadis.

Selain itu terdapat alasan yang sifatnya historis sebagai pemicu mengapa malarikan diri (*merariq*) menjadi cara yang paling populer dalam prosesi awal

⁹¹ Wawancara dengan R. Sri Made (bangsawan Bayan Barat) tgl 17 Pebruari 2009 di kampu Bayan Barat.

pernikahan masyarakat Sasak, karena pada zaman dahulu yakni ketika Lombok dikuasai oleh Bali, terdapat kenyataan bahwa para raja dan orang lain yang sangat berkuasa saat itu sering mengambil perempuan Sasak sebagai gundik. Untuk menjaga hal tersebut agar tidak terjadi, maka sebagai langkah antisipatif keluarga-keluarga Sasak sering mendorong anak wanitanya untuk melarikan diri dengan laki-laki Sasak ketika terancam. Para orang tua yang memiliki anak gadis kerap mendorong para pemuda untuk melarikan anak gadisnya, daripada dibawa oleh para pejabat kerajaan Bali. Sejak saat itu, praktek kawin lari atau melarikan diri bagi setiap pasangan yang ingin menikah mulai mentradisi.

Sedangkan cara atau model ‘melamar’ dalam rangka mengawali proses perkawinan tidak banyak diketemukan dalam masyarakat Sasak, khusus bagi masyarakat *Wetu telu*, cara ini sama sekali tidak digunakan karena konon ‘melamar’ dipandang tidak sopan. Menurut mereka ‘melamar’ lebih identik atau tak ubahnya seperti meminta ‘anak ayam’ yang secara adat dipandang menurunkan derajat sang perempuan dan keluarga pihak perempuan, karena anak perempuan mereka disamakan dengan ‘anak ayam’. Karena itu mereka memilih menikah diawali dengan cara melarikan si gadis, di mana seolah-olah orang tua gadis tidak mengetahui kejadian tersebut.⁹² Inilah yang hingga sekarang didukung oleh masyarakat Sasak *Wetu Telu*.

Selain itu, cara “melamar” (*melakoq*) dipandang memiliki konsekuensi yang berat, yakni memberatkan pihak keluarga mempelai laki-laki karena melamar identik dengan kesiapan sang mempelai laki-laki dalam memenuhi

⁹² Tim Departemen P dan K, *Adat dan Upacara Perkawinan Daerah Nusa Tenggara Barat* (Jakarta: Depdikbud, 1995), hlm. 35.

segala permintaan keluarga pihak perempuan tanpa ada proses negosiasi. Sehingga keadaan ini sering kali dimanfaatkan oleh pihak keluarga perempuan yang mungkin kurang setuju dengan lamaran tersebut atau tidak simpati dengan si laki-laki, yakni dengan menyebutkan permintaan yang sebenarnya melampaui standard kebiasaan yang berlaku. Karena konsekuensi yang begitu berat yakni *cost* (ongkos) yang harus dikeluarkan sangat mahal dan seringkali memberatkan pihak laki-laki dan keluarganya, sehingga setiap orang merasa perlu berpikir ulang untuk menentukan cara yang tepat mengawali sebuah pernikahan, tentunya dengan menghindari cara *melakoq* yang terkesan sarana eksploitasi pihak keluarga perempuan terhadap sang calon mempelai laki-laki dan keluarganya.

Selain dua model atau cara mengawali proses pernikahan pada masyarakat Sasak *Wetu Telu* yakni membawa lari dan *melakoq*, ada beberapa model cara menikah di kalangan masyarakat Sasak yakni:

Teperondong; orang yang dijodohkan sejak kecil oleh kedua orang tua mereka yang kelak setelah dewasa keduanya akan dinikahkan. Model *teperondong* ini biasanya dilakukan oleh dua keluarga yang masih terdapat ikatan persaudaraan dan sedari sejak awal sama-sama memiliki keinginan untuk menikahkan anaknya. Konsekuensi dari model nikah *teperondong* ini adalah si laki-laki (*terune*) dan perempuan (*dedare*) tidak boleh menjalin hubungan dengan perempuan atau laki-laki lain (*tepidang*), terlebih tidak boleh melangsungkan pernikahan dengan orang lain karena mereka berdua sudah diikat sebelumnya dalam *teperondong*.

Kepanjing; cara ini dirasa tidak cocok untuk dilaksanakan pada zaman sekarang. Model *kepanjing* yakni gadis cantik yang diambil atau dinikahi secara paksa oleh orang-orang bangsawan dengan mengabaikan izin dari orang tua si gadis. Justru kalau tidak diizinkan, maka si keluarga tersebut akan mendapat hukuman atau malah dalam bentuk ekstrimnya akan dibunuh. Cara ini dulu lazim dilakukan oleh keluarga atau pejabat kerajaan.

Kahambil; gadis yang dinikahi oleh bangsawan (*menak*) dengan cara meminta dengan baik-baik kepada orang tua gadis. Kalau hasil musyawarah menyetujui si gadis menikah dengan sang *menak* tadi maka konsekuensinya adalah si gadis tidak bisa menolak. Kalau saat ini yang berlaku adalah tetap dengan persetujuan si gadis, ia berhak untuk menerima maupun menolak.

Beboyongan; cara ini biasa dilakukan oleh orang zaman dahulu yakni pada masa *kedatuan* di mana masyarakatnya masih suka berperang. Jadi setiap desa yang ditaklukkan atau kalah dalam peperangan, maka rakyatnya dijadikan *panjak* (budak) dan perempuan yang dianggap layak untuk dijadikan selir diboyong oleh sang datu.

Merariq; disebut juga dengan *memaling*, *memulang*, *merangkat* (Bali) yakni peristiwa di mana gadis atau janda dibawa lari dengan diam-diam tanpa sepengetahuan orang tuanya atau keluarga besarnya (kadang waris) oleh seorang laki-laki dengan niat untuk dinikahi. Peristiwa ini kemudian (pasca dilarikan) menjadi bahan pembicaraan atau buah bibir orang kampung tentang si gadis atau janda dibawa lari oleh laki-laki. Situasi ini menandakan bahwa telah terjadi proses *merariq*.

Belakoq; disebut juga dengan *memadik* atau *ngelamar* yakni perempuan atau gadis yang diminta atau dilamar oleh seorang laki-laki kepada orang tuanya secara baik-baik untuk dinikahi. Hal ini biasanya dilakukan oleh sesama keluarga dekat (*waris rapet*). Adapun urutan tata cara *ngelamar* (tata titi *belakoq*):

- a. *Pengawer*: si pemuda datang *midang* (ngapel) ke tempat si gadis yang kemudian sang gadis merasa suka.
- b. *Mitui*: si laki-laki kemudian memberikan tanda kasih (*tanda asih*) seperti memberikan sarung buat selimut atau yang lain sebagai pengikat janji.
- c. *Melontas*: datang ke rumah orang tuanya *belakoq* (minta) dengan cara yang baik dan sopan agar si gadis diberikan izin dan restu untuk dinikahi. Kemudian jika sudah disepakati, maka si gadis akan dibawa oleh si laki-laki pada hari atau malam yang telah ditentukan seperti kesepakatan awal.

Meneken – atong dirik: peristiwa di mana sang gadis menyerahkan dirinya kepada si laki-laki dengan membawa “tikar” sebagai simbol serta biasanya diiringi oleh satu keluarga, kemudian selanjutnya ia menikah dengan laki-laki tersebut.

Ngekeh; kebalikan dari yang di atas yakni si laki-laki yang menyerahkan dirinya kepada si perempuan untuk menikah dengan diantar oleh keluarganya dan membawa *pemaja* (semacam senjata tajam berukuran kecil) sebagai simbol.

Nyerah hukum; disebut dengan *nyerah hukum* jika ada seorang laki-laki yang merasa tidak mampu melaksanakan acara pernikahan dalam hal

pembiayaan karena kondisinya yang teramat miskin, kemudian tidak memiliki keluarga yang dapat membantu, atau mungkin seorang musafir, kemudian ia menyerahkan dirinya kepada keluarga si gadis baik hidup maupun mati. Inilah yang kemudian disebut dengan *nyerah hukum*. Akhirnya bagi laki-laki yang *nyerah hukum*, segala pembiayaan perkawinan dari awal sampai selesai ditanggung oleh pihak perempuan. Konsekuensinya adalah si laki-laki tersebut sudah menjadi hak mertuanya, bisa disuruh apa saja menurut kehendak sang mertua dan jika terjadi perceraian, si laki-laki yang harus keluar dari rumah si gadis tanpa membawa harta sama sekali (*monggo' imana doang*).⁹³

Dari berbagai model atau cara masyarakat Sasak untuk melangsungkan pernikahan, beberapa cara sudah tidak berlaku lagi karena dipandang sudah tidak tepat diberlakukan atau dengan kata lain sudah bukan zamannya lagi, seperti *kepanjing*, *kahambil*, *beboyongan*. Kemudian ada beberapa cara yang juga sudah jarang dilakukan atau mengalami erosi seiring dengan akselerasi perkembangan zaman, seperti; *teperondong*. Model-model lain selain *merariq* dan *belakoq* sudah sangat jarang ditemukan meski pada dasarnya masih ada atau masih terjadi di masyarakat Sasak. Sampai saat ini, cara yang masih populer dilakukan dalam kerangka melangsungkan pernikahan adalah dengan *merariq*.

Kata *merariq* pada dasarnya kata serapan dari “*rari/lari*”, *berari*, *merariang* – *melai'ang* – *pelai* (melarikan wanita). Kalau ditelusuri lebih jauh bagaimana kemudian *merariq* menjadi bagian yang tidak bisa dipisahkan dari

⁹³ Mengenai model-model atau cara masyarakat Sasak mengawali proses pernikahan dapat dilihat pada tulisan Gde Permana, *Titi Tata Perkawinan Sasak, Kepembayunan lan Candrasangkala kekise Lombok* (Mataram: Lembaga Pembakuan dan Penyebaran Adat Sasak, 1988), hlm. 10-12.

tradisi perkawinan masyarakat Sasak pada umumnya dan komunitas *Wetu Telu* pada khususnya, bagaimana ia menjelma sebagai sistem yang begitu kuat dan masih dipertahankan sampai alam modern sekarang ini, apakah benar bahwa tradisi ini merupakan warna lokal yang *genuine* ataukah memang dipengaruhi oleh tradisi luar yang sebelumnya pernah berjalan lama di *gumi Sasak* Lombok. Untuk itu sepertinya diperlukan sebuah rekonstruksi historis untuk mengetahui apakah *merariq* merupakan tradisi lokal yang *genuine* atau sebaliknya *ungenuine*.

Ada dua pandangan yang mengemuka mengenai hal tersebut, sebagian orang Sasak beranggapan bahwa *merariq* merupakan budaya produk lokal dan *genuine* dari leluhur masyarakat Sasak yang sudah diperaktekkan oleh masyarakat sebelumnya, baik itu sebelum datang penjajahan Bali dan kolonial Belanda. Peneliti Belanda Niewenhuyzen mendukung pandangan ini. Ia menyebutkan bahwa memang banyak adat Sasak yang memiliki kemiripan dengan adat Bali, namun kebiasaan-kebiasaan atau adat khususnya perkawinan Sasak pada dasarnya merupakan adat Sasak yang sebenarnya. Hal ini juga menjadi kesimpulan dari Tim penulis buku adat perkawinan Sasak.⁹⁴ Pandangan ini juga didukung oleh sebagian tokoh adat Sasak seperti H.L. Azhar (mantan wagub NTB), L. Syamsir (tokoh adat Lombok Tengah) dan lain-lain.⁹⁵

Sebagian lagi berpandangan bahwa *merariq* atau kawin lari dianggap sebagai budaya produk *inpor* dan bukan adat asli (*ungenuine*) dari leluhur masyarakat Sasak serta tidak pernah diperaktekkan sebelum datangnya kolonial Bali maupun Belanda. Pandangan ini didukung oleh sebagian masyarakat Sasak

⁹⁴ Tim, *Adat dan Upacara*....., hlm. 36.

⁹⁵ M. Nur Yasin, *Hukum Perkawinan Islam Sasak* (Malang: UIN Malang Press, 2008), hlm. 155.

terutama kalangan tokoh-tokoh agama. Untuk itu di beberapa tempat yang merupakan pusat kegiatan Islam di bawah bimbingan para Tuan Guru menghapus cara *merarik* (melarikan diri), karena dianggap sebagai manifestasi Hinduisme Bali dan tidak sesuai dengan ketentuan dalam Islam.⁹⁶

Beberapa peneliti dari Belanda seperti Liefprimek mendukung pandangan para tokoh agama. John Ryan Bartolomeuw juga mendukung pandangan ini. Menurutnya, praktek kawin lari dipinjam dari budaya Bali.⁹⁷ Hal ini diperkuat oleh analisis-analisis antropologis historis yang dilakukan oleh Clifford Geertz dalam bukunya *Internal Convention in Bali* (1973), Hilderd Geertz dalam tulisannya *An Anthropology of Religion and Magic* (1975), dan James Boon dalam bukunya *The Anthropological Romance of Bali*. Ketiga peneliti ini menunjukkan pandangan tentang adanya akulturasi budaya Bali dan Lombok dalam hal *merariq*.⁹⁸ Solichin Salam juga mengamini pandangan di atas dengan menyebutkan bahwa peraktek kawin lari di Pulau Lombok merupakan pengaruh dari tradisi kasta dalam budaya Hindu Bali.⁹⁹

Namun realitas *merariq* yang diperaktekkan oleh masyarakat muslim Sasak tentu berbeda dengan apa yang diperaktekkan oleh komunitas Hindu Bali, baik dari segi tujuan maupun substansi. Tentu hal ini dipengaruhi oleh keadaan masyarakat Sasak sebagai pemeluk Islam yang di dalamnya juga terdapat ajaran atau syari'at tentang pernikahan (*munakahat*).

⁹⁶ Daerah-daerah yang dimaksud adalah: Pancor, Kelayau dan Bengkel. Lihat Tim Departemen P dan K, *Adat dan Upacara...*, hlm. 36.

⁹⁷ Jhon Ryan Bartolomew, *Alif Lam Mim.....*, hlm. 95.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ Solichin Salam, *Lombok Pulau Perawan.....*, hlm.22.

Secara substansial, *merariq* pada dasarnya dipahami sebagai instrument adat atau tradisi yang perlu dilalui dalam prosesi pernikahan dengan tujuan pelestarian budaya dengan segala prangkat filosofinya yang sebelumnya sudah dijelaskan di atas. *Merariq* tidak ditujukan untuk menghalalkan secara langsung hubungan suami istri antara pasangan tersebut ketika mereka sudah berhasil melarikan diri dan bersembunyi di kediaman kerabat laki-laki, karena ranah halal atau tidak itu adalah ranah agama yakni Islam bukan merupakan ranah adat. Tentu setelah terpenuhi dan terlaksana rukun dan syarat sah nikah serta telah dilakukan akad nikah menurut aturan Islam, baru setelah itu mereka dianggap sebagai pasangan yang sah dengan segala hak dan kewajiban yang melekat padanya. Ini yang membedakan perilaku *merariq* yang dilakukan oleh masyarakat muslim Sasak dengan masyarakat Bali. Karena di Bali menurut beberapa sumber,¹⁰⁰ langkah merarik pada substansinya bertujuan menghalalkan pasangan tersebut untuk melakukan apapun yang sudah boleh dilakukan oleh setiap pasangan suami istri yang sah.

Jadi dapat dipahami bahwa wadah atau bentuknya bisa saja sama yakni sama-sama melarikan anak gadis atau sama-sama melarikan diri (laki-laki dan perempuan), namun masyarakat Sasak Muslim memahami hal tersebut sebagai langkah adat yang harus dijalani sebagai manifestasi penghormatan terhadap orang tua dan nenek moyang yang sebelumnya telah memberlakukan tata cara atau tahapan yang harus dilalui oleh pasangan yang akan menikah, tentu dengan segala baju filosofis yang melekat padanya. Sebagian juga berpikir bahwa langkah

¹⁰⁰ Gde Permana, *Titi Tata Adat*, hlm. 15-16.

ini lebih dipilih untuk mempermudah proses berikutnya yakni prosesi yang berkaitan dengan syarat pernikahan Islami yakni yang mengharuskan ada wali dan saksi. Artinya, ketika orang tua dan keluarga besar si gadis menganggap bahwa prosesi awal *merariq* yang dilakukan oleh anak gadis mereka dengan pasangannya tidak melanggar aturan adat, maka restu serta permintaan dari pihak keluarga laki-laki untuk meminta kesediaan sang wali untuk menikahkan anak mereka dapat terpenuhi dengan mudah.

Dalam hal ini, penulis lebih condong untuk mengatakan bahwa praktek *merarik* atau tradisi melarikan diri bagi setiap pasangan yang ingin menikah adalah merupakan akulturasi antara budaya Sasak dan Bali. Kemudian beberapa praktek dari tradisi tersebut direvisi atau disesuaikan dengan kaidah atau prinsip ajaran Islam, seperti tidak bolehnya berhubungan suami istri selama dalam pelarian sampai kemudian terjadi akad pernikahan yang sah menurut tata cara Islam. Jadi praktek "merarik" yang diterapkan hari ini sama sekali bukan adopsi total budaya Bali, melainkan sudah mengalami resepsi dari prinsip-prinsip Islam terutama aturan-aturan pernikahan. Sehingga banyak terjadi perbaikan-perbaikan sebagai sebuah kompromi persinggungan antara Islam dengan tradisi tersebut.

Selanjutnya seperti halnya di tempat lain, ada beberapa aturan serta batasan-batasan dalam sistem perkawinan masyarakat *Wetu Telu Bayan* yang tentunya memiliki fungsi serta implikasi masing-masing. Berikutnya akan dipaparkan mengenai aturan-aturan tersebut dan seperti apa perubahan dan perkembangannya pada hari ini. Penjelasan tentang perubahan-perubahan yang terjadi baik terkait dengan paradigma maupun aspek praktis dipandang penting

untuk mengetahui dinamika sekaligus pergeseran-pergeseran yang terjadi di lapangan.

Pertama, sistem perkawinan yang dominan di kalangan komunitas *Wetu Telu* di Bayan terutama di kalangan bangsawan adalah sistem perkawinan *endogamy*. Perkawinan dengan sesama bangsawan atau sesama *kelan* ini memang menempati urutan pertama. Tentu aturan seperti ini lazim, karena hampir semua masyarakat di dunia memiliki aturan-aturan dan mempunyai larangan-larangan dalam pemilihan jodoh bagi anggota-anggotanya. Misalnya pada masyarakat Batak, orang dilarang mencari jodoh di antara semua orang yang mempunyai nama marga yang sama dengannya. Kalau misalnya ada orang yang bernama Simanjuntak, maka ia tidak boleh kawin dengan gadis Simanjuntak.

Koentjaraningrat menyebutkan bahwa dalam tiap masyarakat orang memang harus kawin di luar batas suatu lingkungan tertentu. Istilah yang biasa digunakan untuk menyebut hal itu adalah *exogami*. Sebenarnya istilah *exogami* mempunyai arti yang relatif. Kalau orang dilarang kawin dengan saudara kandungnya, maka kita menyebut hal itu *exogami* keluarga inti. Kalau orang dilarang kawin dengan semua orang yang mempunyai marga yang sama, maka kita menyebut hal itu *exogami* marga. Kalau orang dilarang kawin dengan orang yang hidup di desanya, maka disebut *exogami* desa.¹⁰¹

Lawan dari istilah *exogami* ini adalah *endogamy*. Istilah ini juga bersifat relatif tergantung pada batasan-batasan yang disepakati dalam suatu kelompok masyarakat. Kalau dalam suatu desa orang selalu kawin dengan orang dari

¹⁰¹ Koentjaraningrat, *Beberapa Pokok*, hlm. 91.

desanya sendiri dan tak pernah mencari jodohnya di luar desa, maka orang-orang di desa tersebut melakukan *endogamy* desa. Kalau dalam masyarakat India, terdapat adat istiadat bahwa orang harus kawin dalam batas kastanya sendiri, maka hal itu disebut dengan *endogamy* kasta.¹⁰² Maka kalau demikian halnya, *endogamy* yang terjadi pada masyarakat *Wetu Telu Bayan* yang hanya membolehkan bangsawan kawin dengan sesama bangsawan, maka kita sebut bahwa mereka menerapkan aturan pernikahan *endogamy* aristokrasi.

Aturan atau model perkawinan yang diberlakukan dalam masyarakat *Wetu Telu Bayan* dalam dunia antropologi sosial juga biasa disebut sebagai perkawinan *preferensial*, yakni perkawinan yang dianjurkan atau perkawinan yang ideal. Aturan perkawinan *preferensial* dalam konteks Bayan adalah membatasi pilihan dalam seleksi pasangan hidup bagi wanita bangsawan. Kaum bangsawan mencegah saudara perempuan dan anak perempuan mereka agar tidak kawin dengan pria dari tingkatan yang lebih rendah. Akhirnya kaum wanita harus kawin secara *endogamy*. Mereka juga lebih menyukai perkawinan dengan kelompok sanak keluarga dekat. Sehingga perkawinan antar sepupu, baik paralel (dengan anak saudara laki-laki ayah atau anak saudara perempuan ibu) maupun sepupu silang (dengan anak saudara laki-laki ibu atau saudara perempuan ayah) merupakan perkawinan yang dianjurkan di kalangan kaum bangsawan.¹⁰³

Jadi sistem perkawinan yang ideal di kalangan bangsawan pada komunitas *Wetu Telu Bayan* adalah *endogamy*. Kenapa sistem *endogamy* yang menjadi pilihan dan tuntutan, hal ini lebih disebabkan karena untuk menjaga dan

¹⁰² *Ibid.*,

¹⁰³ Erni Budiwanti, *Islam Sasak.....*, hlm. 250-251.

meneguhkan status quo kebangsawanan. Dengan begitu, perbedaan status inilah yang kemudian memisahkan kaum bangsawan dari orang biasa. Selain itu, model perkawinan ini menjadi anjuran dan keharusan ditujukan untuk menjaga kemurnian garis keturunan mereka. Untuk itu, maka dalam rangka mempertahankan status serta privilese mereka, kaum bangsawan (aristokrat) melarang keras saudara perempuan dan anak perempuan mereka menikah dengan pria biasa (*jajarkarang*) atau orang yang memiliki tingkatan kelas yang lebih rendah.¹⁰⁴

Untuk menjaga dan melestarikan sebuah aturan suatu komunitas tertentu dalam masyarakat, maka mereka biasanya menetapkan dan menyepakati sebuah *punishment* (hukuman) bagi setiap individu yang melanggar aturan tersebut. *Punishment* ini bentuknya bermacam-macam, mulai dari pengucilan kemudian cap-cap sosial negatif yang dilekatkan pada si pelanggar.¹⁰⁵ Pada komunitas *Wetu Telu Bayan*, dahulunya menerapkan hukuman yang sangat berat bagi setiap individu yang melanggar aturan perkawinan *endogamy* tersebut.¹⁰⁶

Hukuman yang harus diterima wanita yang nekat menikah dengan pria yang bukan bangsawan adalah tidak diakui lagi sebagai bagian dari keluarga besarnya. Dia dikucilkan atau menjadi orang terbuang, segala hak yang melekat pada dirinya serta merta hilang, mulai dari hak untuk mewarisi kemudian keturunannya tidak berhak menyandang gelar bangsawan. Dengan begitu statusnya berubah menjadi orang biasa. Dengan adanya hukuman atau *punishment*

¹⁰⁴ Wawancara dengan R. Asjanom, tanggal 15 Pebruari 2009 di Bayan.

¹⁰⁵ Mudji Sutrisno & Hendar Putranto (ed), *Teori-Teori Kebudayaan* (Yogyakarta: Kanisius, 2005), hlm. 96.

¹⁰⁶ Wawancara dengan R. Anggria Kusuma, tanggal 18 Pebruari 2009 di Bayan.

yang berat, membuat setiap individu patuh dan taat melaksanakan aturan tersebut tanpa protes sedikitpun.

Namun kalau diperhatikan, sepertinya ada yang timpang dalam aturan tersebut, karena yang dibebani untuk melaksanakan serta mentaati secara ketat aturan tersebut adalah kaum wanita bangsawan, bukan para pria bangsawan. Kaum wanita bangsawan yang diharuskan menikah dengan laki-laki bangsawan, sedang para pria diberikan kelonggaran dalam memilih pasangan yang tidak harus menikahi wanita bangsawan. Aturan ini memang terkesan tidak adil bagi kaum wanita, karena ia tidak menerima perlakuan yang sama seperti halnya yang diterima oleh kaum pria.

Kondisi ini bisa jadi disebabkan oleh struktur masyarakat yang *patriarchal*, di mana garis keturunan laki-laki lebih diutamakan di banding garis keturunan wanita. Artinya yang berhak menyandang gelar bangsawan itu adalah garis keturunan laki-laki (ayah) bukan dari pihak ibu. Untuk itu ketika seorang wanita bangsawan menikah dengan pria non bangsawan, maka anak keturunan berikutnya tidak berhak menyandang gelar bangsawan. Sebaliknya bagi laki-laki bangsawan yang menikah dengan wanita yang bukan keturunan bangsawan, anak keturunan berikutnya tetap berhak menyandang gelar bangsawan mengikuti garis ayahnya.

Namun di saat penelitian ini berlangsung, ternyata aturan atau penerapan model perkawinan *endogamy* antar sesama bangsawan ini tidak lagi diberlakukan secara ketat, mengingat kondisi zaman sudah mulai berubah. Perubahan dan perkembangan taraf pengetahuan masyarakat Bayan terutama generasi mudanya

membawa perubahan yang signifikan. Ditambah lagi dengan masuknya modernisasi melalui media terutama media elektronik membuat orang-orang Bayan menjadi *permisif* atas pelanggaran terhadap aturan perkawinan tersebut.

Akhirnya kondisi zaman yang sudah tidak sama lagi dengan masa sebelumnya selalu menjadi alasan untuk menerima pelanggaran tersebut dan *punishment* terhadap pelanggaran itu kemudian menjadi lebih lunak dan kemudian hilang secara perlahan. "sekarang ini kan zaman modern" dan "kita ini kan orang modern", kalimat itu sempat terlontar dari salah satu tokoh adat untuk melegitimasi perubahan dan longgarnya penerapan aturan perkawinan yang sebelumnya pernah dijaga dengan ketat oleh komunitas *wetu telu* di Bayan.¹⁰⁷ Maka tidak heran, kalau saat ini pernikahan yang dilakukan oleh wanita bangsawan dengan laki-laki non bangsawan menjadi sesuatu yang boleh dan mereka tidak dikenakan hukuman seperti dikucilkan dari keluarga besar, mereka juga tetap berhak mendapat warisan, meski anak keturunannya tetap tidak berhak menyandang gelar bangsawan. Jadi saat sekarang ini perkawinan *exogami* pun diperbolehkan di dalam komunitas bangsawan Bayan.

Berikutnya terdapat aturan bahwa mempelai pria diharuskan membayar denda kawin yang kemudian dikenal dengan *ajikrama*. Konon *ajikrama* ini dikeluarkan sebagai denda karena sang laki-laki telah melarikan anak gadis orang. Karena sang laki-laki mencuri anak gadis dan membawanya lari untuk tujuan menikah, maka dia harus dihukum untuk mengeluarkan atau membayar mengikuti aturan yang sudah disepakati bersama dalam komunitas tersebut. Erni

¹⁰⁷ Kata-kata tersebut pernah dilontarkan oleh R. Gedarip (tokoh adat Karangsalah) saat wawancara di kediaman beliau pada tanggal 24 Februari 2009.

menyebutkan bahwa perkawinan *endogamy* maupun *exogami* mensyaratkan adanya mas kawin. Karena perkawinan orang Bayan dipahami sebagai kawin lari, maka mas kawinnya disebut hadiah kawin lari (*ajikrama*).¹⁰⁸

Berdasarkan wawancara dengan beberapa tokoh adat *wetu telu* Bayan, peneliti memandang bahwa *ajikrama* yang dianggap sebagai maskawin oleh beberapa peneliti pada dasarnya bukan maskawin, melainkan harga atau denda yang diminta oleh keluarga pihak perempuan. Kalau maskawin atau dalam istilah hukum Islam dikenal dengan *mahar*, dikeluarkan ketika melangsungkan akad pernikahan. Sedangkan *ajikrama* ini dikeluarkan ketika dilakukan proses *sorong serah*. Selain itu maskawin atau mahar pada dasarnya diperuntukkan atau diberikan kepada mempelai perempuan dan menjadi haknya secara langsung, sedangkan *ajikrama* adalah permintaan dari pihak keluarga besar mempelai wanita yang kegunaannya atau pemanfaatannya diperuntukkan bagi banyak pihak, misalnya diberikan kepada sang ibu sebagai ganti "air susu ibu", kemudian sapi atau kerbau yang dikeluarkan disembelih ketika mengadakan pesta (*tampah wirang*), kemudian ada yang diperuntukkan untuk kas desa, kas masjid, keamanan dan para saksi yang ikut dalam pembicaraan *ajikrama*. Untuk itu dapat dipahami bahwa tidak tepat kalau *ajikrama* disebut maskawin atau mahar, karena antara keduanya terdapat perbedaan baik dari sisi hak maupun pemanfaatannya. Selain itu yang juga membedakan *ajikrama* di satu sisi dengan mahar atau maskawin adalah meski keduanya bisa ditunda pembayarannya sesuai dengan kesepakatan, namun kalau *ajikrama* dapat diusahakan atau dihasilkan dari harta bersama atau

¹⁰⁸ Erni Budiwanti, *Islam Sasak.....*, hlm.251.

diusahakan bersama-sama antara suami dan istri, sehingga kalau sudah terkumpul baru *ajikrama* dikeluarkan, sedangkan mahar atau maskawin adalah tetap merupakan kewajiban sang suami, jadi mahar yang dikeluarkan harus berasal dari murni harta sang suami yang diusahakan sendiri dan bukan berasal dari harta bersama atau dari harta usaha yang dilakukan bersama-sama dengan istri.¹⁰⁹

Jumlah *ajikrama* dikeluarkan berdasarkan status mempelai wanita. Di Bayan, jumlah *ajikrama* yang dikeluarkan berbeda-beda antar dusun yang satu dengan dusun yang lainnya. Misalnya kalangan bangsawan Bayan Barat dan dusun Karangsalah menetapkan jumlah *ajikrama* yang sama. Sedangkan bangsawan di Bayan Timur menghendaki jumlah *ajikrama* yang lebih besar dari yang ditetapkan oleh bangsawan Bayan Barat maupun Karangsalah. Untuk itu jika ada pemuda bangsawan Bayan Barat menikahi wanita bangsawan Bayan Timur, maka ia harus membayar *ajikrama* yang lebih tinggi bila dibandingkan dengan ia melarikan wanita yang satu dusun dengannya. Begitu pula dengan pemuda bangsawan Karangsalah yang melarikan wanita bangsawan Bayan Timur, maka ia harus membayar *ajikrama* yang lebih tinggi dibandingkan dengan ia melarikan wanita bangsawan Karangsalah. Namun sebaliknya jika pemuda bangsawan Bayan Timur melarikan wanita bangsawan Bayan Barat atau Karangsalah, maka ia akan membayar *ajikrama* yang lebih rendah bila dibandingkan dengan ia melarikan wanita bangsawan yang satu dusun dengannya yakni dari Bayan Timur. Hal ini terjadi karena bangsawan Bayan Timur merasa kedudukan mereka lebih tinggi bila dibandingkan dengan bangsawan-bangsawan dari Bayan Barat maupun

¹⁰⁹ Mengenai perbincangan tentang mahar dalam Islam dapat dibaca pada buku Muhammad Jawad Mughniyah, *Fikih Lima Mazhab*, terj. Nasykur A.B. dkk (Jakarta: Lentera, 2000), hlm. 364-380.

Karangsalah, meski sama- sama bangsawan. Stratifikasi lebih tinggi ini dijadikan sebagai alasan untuk menetapkan *ajikrama* yang lebih tinggi dibandingkan dengan yang lainnya. Setelah dilakukan konfirmasi, diketahui bahwa legitimasi posisi bangsawan Bayan Timur lebih tinggi dibanding yang lain karena kalangan bangsawan Bayan Timur menganggap diri mereka sebagai keturunan langsung Kasusunan Bayan yakni pada masa kedatuan. Untuk itu posisi mereka lebih tinggi satu tingkat bila dibandingkan dengan bangsawan Bayan Barat maupun Karangsalah. Hal tersebut juga masih terlihat sampai saat ini, di mana jabatan pemangku agung selalu dipegang oleh keturunan Bangsawan Bayan Timur.¹¹⁰

Wanita bangsawan yang tinggal di *kampu* mendapatkan *ajikrama* yang lebih tinggi dibanding dengan yang tinggal di luar *kampu*. Yang berhak menerima *ajikrama* yang paling tinggi adalah para wanita yang tinggal di *kampu* Bayan Timur, karena mereka adalah keturunan langsung Susuhunan Bayan. *Ajikrama* ini direpresentasikan secara simbolis oleh jumlah pintu yang mengitari area bangunan *kampu* Bayan Timur. *Kampu* Bayan Timur memiliki sebelas pintu bambu. Untuk itu, maka jika ada pemuda bangsawan dari Bayan Timur melarikan wanita bangsawan Bayan Timur, maka dia harus mengeluarkan 11 kerbau atau sapi. Sedangkan bagi yang tinggal di sekitar *kampu*, untuk menikah hanya membayar 4 sapi yang disimbolkan oleh 4 pintu yang memisahkan bagian dalam *kampu* dari dunia luar.¹¹¹

¹¹⁰ Saat ini yang memegang jabatan pemangku agung adalah R. Sunda Deria bertempat tinggal di *kampu* Bayan Timur. beliau adalah adik dari pemangku sebelumnya yakni R. Singaderia.

¹¹¹ Wawancara dengan R. Sri Made (tokoh adat Bayan Barat) tanggal 10 pebruari 2009.

Aturan tersebut di atas mengikat semua orang yang ada di Bayan. Sedangkan bagi bangsawan di luar Bayan yang ingin menikahi wanita bangsawan dari *kampu* Bayan Timur, harus membayar *ajikrama* lebih tinggi lagi. Selain membayar 11 ekor sapi, ia juga harus membayar *ajin lain kokok* (denda kawin lari yang harus dibayar oleh laki-laki dari seberang/ lain sungai atau lautan). Atau kalau dengan tetangga desa atau kampung, ia harus membayar *ajin lain gubug* (karena berasal dari gubug atau kampung lain di luar Bayan). Sedangkan jika mempelai laki-lakinya berasal dari kalangan orang biasa, maka yang harus dibayar lebih tinggi lagi karena harus mengerluarkan *ajin turunang bangsa* (harga untuk menurunkan status wanita). *Ajin turunang bangsa* ini biasanya dikenakan sebagai denda bagi perkawinan hipogami sebagai ganti hilangnya kebangsawanan anak keturunan berikutnya. Denda yang dibebankan bagi laki-laki biasa yang ingin menikah dengan wanita bangsawan di Bayan biasanya sangat tinggi yang terkadang tidak mampu dibayar oleh mempelai pria. Ini pada dasarnya dilakukan untuk mencegah perkawinan hipogami dan lebih menganjurkan perkawinan *endogamy* antar bangsawan saja. Menurut *penuturan* tokoh adat setempat, denda untuk *nurunang bangsa* biasanya diharuskan mengeluarkan kerbau atau sapi sejumlah dua ekor.

Maka menjadi lumrah kalau misalkan model perkawinan yang sering terjadi di Bayan ialah perkawinan *homogami*, karena *ajikrama* yang dikeluarkan murah, maka yang paling sering terjadi adalah perkawinan antara orang yang

bersetatus sama dan tinggal dalam lingkungan yang sama, serta termasuk dalam lingkungan keluarga yang sama.¹¹²

Barang-barang yang merupakan *ajikrama* yaitu *kepeng bolong* (koin logam cina kuno), uang tunai, kerbau atau sapi, kain putih (tembasak), tombak (pemangan), *rombong* (keranjang berisi beras, *lekesan* dan uang tunai). Uang tunai dan uang logam biasanya dibagikan kepada sanak keluarga dekat mempelai wanita, para pemuka adat dan saksi-saksi pernikahan lain yang ikut hadir pada acara tersebut. Selain pihak-pihak tersebut, institusi-institusi seperti LKMD, kemudian Dusun, Masjid dan Madrasah juga ikut menerima bagian dari *ajikrama*. Pembayaran ini biasanya disebut dengan kas dusun, kas masjid dan kas madrasah. Sedang kerbau atau sapi dipotong dan dikonsumsi oleh semua orang yang menghadiri perayaan.

Semua barang yang dipersembahkan sebagai *ajikrama* oleh mempelai laki-laki sebagai perwujudan denda dan sanksi karena melarikan anak gadis orang . denda ditentukan berdasarkan pelanggaran yang mungkin terjadi sebelum, selama, dan sesudah penculikan. Contoh denda untuk pelanggaran adalah: *ngampah-ampah ilen pati, terlambat selabar, dosan jeruman, lain kliang, ajin gubug dan turunang bangsa*.¹¹³

Ngampah-ampah ilen pati adalah denda yang dikeluarkan karena orang tua mempelai perempuan merasa bahwa sebelum, selama dan sesudah melarikan anak gadisnya, mempelai pria telah mempermalukan anak mereka, seperti mengunjungi (midang) si gadis di rumahnya sebelum ia dilarikan. Pada uraeen sebelumnya

¹¹² Erni Budiwanti, *Islam Sasak*....., hlm. 252.

¹¹³ Wawancara dengan R. Gedarif (tokoh adat Karangsalah) di tempat kediamannya tanggal 24 pebruari 2009.

dijelaskan bahwa di Bayan, pemuda tidak diperbolehkan melakukan aktifitas *midang* (mengencani/ menyambangi) wanita yang ingin dinikahi, karena itu bukan bagian dari budaya Bayan. Kebanyakan muda-mudi bertemu di ruang-ruang publik atau kebetulan di rumah orang lain. Maka karena hal tersebut dinilai melanggar maka sang pemuda layak dikenai denda yang kemudian mereka sebut dengan *ngampah-ampah ilen pati*. Mempelai laki-laki juga dikenakan denda *ngampah-ampah ilen pati* jika ada seseorang dari pihak keluarga atau kerabat mempelai perempuan mengetahui untuk pertama kali pelarian serta tempat persembunyian mereka berdua. Jika itu terjadi, maka dia akan dikenakan atau diharuskan membayar denda *Ngampah-ampah ilen pati*. Denda *ngampah-ampah ilen pati* pada dasarnya tidak banyak, mempelai laki-laki diminta mengeluarkan denda sebanyak 49 ribu rupiah.

Terlambat selabar, adalah denda yang harus dibayar mempelai laki-laki jika keluarga pihak laki-laki terlambat melaporkan prihal penculikan tersebut ke pihak keluarga perempuan. Dalam aturan adat, waktu yang diberikan untuk melaporkan penculikan atau *nyelabar* adalah tiga hari. Jadi jika lewat dari tiga hari belum juga disampaikan kabar tentang penculikan tersebut, maka mempelai laki-laki harus membayar denda karena keterlambatan tersebut. Denda ini dikeluarkan sebagai ganti dari rasa malu yang dirasakan pihak keluarga perempuan karena penundaan laporan penculikan anak gadis mereka.

Dosan jeruman, adalah denda yang harus dibayar mempelai laki-laki karena melakukan pelanggaran yakni mempelai laki-laki menggunakan perantara (*jeruman*) untuk mendekati si gadis atau membantunya untuk menculik sang

gadis. Denda atas pelanggaran tersebut dinamakan dengan *dosan jeruman*. Jumlah yang harus dibayar cukup variatif, namun menurut salah satu sumber, ia harus mengeluarkan uang sejumlah 25 ribu.¹¹⁴

Lain keliang (lain Kadus), adalah biaya yang harus dikeluarkan mempelai laki-laki karena ia berlainan tempat tinggal dengan calon istrinya. Karena berlainan tempat tinggal, maka secara otomatis berlainan pula kepala dusun/*keliang* yang nantinya banyak berperan sebagai wakil dalam pengurusan *tetek bengek* administrasi kampung.

Ajin gubung, (harga gubug/kampung) yakni masyarakat di mana tempat orang tua mempelai perempuan tinggal biasanya menghendaki adanya pembayaran oleh mempelai pria sebagai *ajin gubug*. Biasanya masyarakat Bayan menetapkan *ajin gubug* yang harus dibayar sejumlah 300 ribu rupiah.

Ajin turunang bangsa, sebelumnya sudah dijelaskan bahwa bagi kasus perkawinan hipogami di mana sang istri merupakan keturunan bangsawan, sedangkan calon suami adalah dari kalangan orang biasa/non bangsawan (jajarkarang), maka sang calon suami diharuskan membayar sebagai ganti dari status keduanya yang tidak *equal*. Selain itu, pembayaran tersebut dimaksudkan untuk harga turunnya status sang istri karena menikah dengan non bangsawan dan hilangnya hak menggunakan title bangsawan bagi anak keturunan mereka selanjutnya. Pembayaran denda ini kemudian dinamakan dengan *ajin turunang bangsa*. Biasanya mempelai pria diminta untuk mengeluarkan dua ekor kerbau sebagai pembayaran *ajin turunang bangsa*.

¹¹⁴ Wawancara dengan R. Subanda (bangsawan Bayan barat yang menikah dengan Denda berasal dari Bayan Timur), tanggal 18 pebruari 2009. Ia menyebutkan bahwa biasanya denda dari *dosan jeruman* adalah 25.000.

Kalau di atas dipaparkan bahwa denda yang harus dikeluarkan lebih banyak dibebankan kepada mempelai pria, namun ada juga denda yang harus dibayar oleh mempelai wanita jika terjadi kasus di mana sang mempelai wanita menikah mendahului kakaknya perempuan yang kebetulan belum menikah. Dalam tradisi Jawa, hal tersebut biasa disebut dengan *nglangkahi* kakak perempuannya. Hal tersebut jarang terjadi, *pamalik* kata orang jika ada anak perempuan yang melangkahi kakak perempuannya dalam menikah. Untuk itu jika kasus seperti itu terjadi, maka konsekuensinya adalah sang mempelai wanita diharuskan membayar "uang pelangkah" sesuai dengan permintaan sang kakak sebagai ganti dari rasa malu yang dirasakan karena dilangkahi. Di Bayan, hal tersebut dikenal dengan "uang plengkak" yang hampir sama makna dan substansinya dengan "uang pelangkah" dalam tradisi Jawa.

Selain aturan tentang hal-hal yang harus dipenuhi oleh setiap mempelai jika ingin melangsungkan pernikahan termasuk di dalamnya denda terhadap pelanggaran-pelanggaran yang dilakukan, terdapat pula aturan tentang waktu-waktu yang dianjurkan dan dilarang untuk menikah. Dalam tradisi komunitas *Wetu Telu* terdapat aturan yang mengatur waktu-waktu yang diperbolehkan untuk melangsungkan pernikahan, dan terdapat waktu-waktu yang sama sekali tidak diperbolehkan melangsungkan pernikahan. Aturan tersebut sampai hari ini masih dipegang kuat dan dijalani oleh anggota masyarakat *Wetu Telu* di Bayan.

Waktu-waktu larangan menikah di antaranya adalah; selama bulan puasa (Ramadhan), hari raya Idul Fitri, bulan Syawal, hari raya Idul Adha, Syura, Muharram, Safar, Nisfu Sya'ban sampai Ramadhan. Pada waktu-waktu tersebut

tidak diperbolehkan melangsungkan pernikahan. Kalau ada yang nekat melangsungkan pernikahan pada bulan atau hari-hari tersebut akan dikenakan denda adat yang cukup berat bagi mempelai laki-laki.

Pada dasarnya pelarangan pernikahan pada waktu-waktu tersebut ditetapkan sebagai bagian dari penghormatan terhadap bulan-bulan atau hari tersebut. misalnya dilarang menikah selama bulan puasa sampai perayaan hari raya Idul Fitri, ini dikarenakan bulan tersebut merupakan bulan suci, sehingga sangat tidak tepat kalau dilangsungkan pernikahan terlebih kalau diawali dengan melarikan anak gadis orang. Yang harus dilakukan pada bulan tersebut adalah dengan khusyuk menjalankan ibadah puasa dan harus dihormati kesuciannya. Begitu pula halnya dengan hari-hari lain di mana masyarakat komunitas *Wetu Telu* tidak diperbolehkan menikah. Secara umum ditujukan atau lebih disebabkan oleh faktor penghormatan terhadap waktu tersebut yang dianggap suci.

Di bawah ini dipaparkan contoh perkawinan yang terjadi di komunitas *wetu telu* Bayan baik itu perkawinan yang bersifat *endogamy* maupun perkawinan *hipogami*. Pemaparan ini dipandang penting untuk melihat adat memiliki peran yang sangat signifikan dalam pernikahan masyarakat muslim *wetu telu* Bayan. Hal tersebut diwujudkan dengan dipatuhinya aturan-aturan yang merupakan kontrak sosial atau kesepakatan bersama yang mengikat semua individu yang ada dalam komunitas tersebut. Namun, terdapat pula perubahan-perubahan yang menunjukkan bahwa komunitas ini juga fleksibel dalam menerapkan aturan-aturan tersebut, atau mereka tidak terlalu kaku dan rigid dalam beberapa hal karena faktor tuntutan zaman dan perkembangan lingkungan sosial.

Perkawinan *endogamy* antara Raden Banda Suara (bangsawan Bayan Barat) menikah dengan Dende Martini (bangsawan Bayan Timur) pada tahun 1999.¹¹⁵ Menurut cerita dari Raden Banda, ia membawa lari Dende Martini ke rumah salah seorang kerabatnya di daerah Teres Genit (tetangga kampung Bayan). Setelah melalui proses musyawarah atau negosiasi antara pihak keluarga laki-laki dan pihak keluarga perempuan, maka disepakati Raden Banda harus membayar atau mengeluarkan *ajikrama* berupa:

| | | |
|--------------------------------------|---------------|---------------|
| Uang logam cina (kepeng bolong)= 244 | Setara dengan | Rp 244.000 |
| Kain putih 4 lembar | Setara dengan | Rp 100.000 |
| Tombak 4 buah | Setara dengan | Rp 100.000 |
| Denda uang | Setara dengan | Rp 700.000 |
| 6 kerbau | Setara dengan | Rp 12.000.000 |
| Jumlah total | | Rp 13.144.000 |

Perkawinan *hipogami* yang dilakukan oleh pak Agus dengan seorang Denda dari Bayan Barat yang terjadi pada tahun 1979. Menurut peuturan Pak Agus, ia diminta untuk mengeluarkan *ajikrama* berupa:

| | | |
|------------------------------------|---------------|--------------|
| Kepeng bolong (logam cina) 150.000 | Setara dengan | Rp 750.000 |
| Kain putih 7 buah | Setara dengan | Rp 7.000 |
| Tombak 7 buah | Setara dengan | Rp 7.000 |
| Kerbau 3 ekor | Setara dengan | Rp 1.500.000 |
| Total | | Rp 2.264.000 |

¹¹⁵ wawancara dengan Raden Banda Suara dan Dende Martini di rumah kediamannya di Bayan Barat tanggal 06 Maret 2009.

Selanjutnya perkawinan *hipogami* yang dilakukan oleh Dende Marfuni (bangsawan Bayan Barat) dengan seorang pemuda biasa bukan bangsawan bernama Haerudin, berasal dari Lombok Tengah yang terjadi pada bulan pebruari tahun 2009. Penulis sempat mengikuti pembicaraan mengenai *ajikrama* (ngraosang *ajikrama*) yang harus dibayar oleh pihak mempelai laki-laki (Haerudin). Pembicaraan ini dilakukan oleh pihak keluarga besar yang dipimpin oleh Kadus dan *pembekel* setempat.¹¹⁶ Hasil dari musyawarah tersebut disepakati bahwa *ajikrama* yang harus dibayar atau dikeluarkan oleh Haerudin adalah

| | | |
|-------------------|---------------|---------------|
| Aji dalem | Setara dengan | Rp 850.000 |
| 3 ekor sapi | Setara dengan | Rp 21.000.000 |
| Rombong 2 buah | Setara dengan | Rp 25.000 |
| Kain putih 4 buah | Setara dengan | Rp 50.000 |
| Tombak 4 buah | Setara dengan | Rp 50.000 |
| Ajin gubug | Setara dengan | Rp 100.000 |
| Toak lokaq | Setara dengan | Rp 20.000 |
| Posyandu | Setara dengan | Rp 25.000 |
| Keamanan | Setara dengan | Rp 25.000 |
| Ampah-ampah | Setara dengan | Rp 25.000 |
| Masjid | Setara dengan | Rp 20.000 |
| Jumlah total | | Rp 22.190.000 |

¹¹⁶ Pembicaraan mengenai *ajikrama* ini dilakukan di rumah orang tua dari Dende Marfuni tanggal 21 maret 2009.

Penting untuk dipahami bahwa *ajikrama* yang harus dikeluarkan oleh mempelai laki-laki tidak harus dikeluarkan dalam bentuk rupiah dan tidak semua yang dibebankan baginya harus dikeluarkan atau dilunasi pada saat itu. Tentu pihak keluarga dari perempuan melihat dan mempertimbangkan kondisi atau kemampuan pihak laki-laki. Kalau memang sang mempelai pria merasa mampu untuk mengeluarkan semua *ajikrama* yang sudah disepakati bersama, maka pada saat diadakan sorong serah, semua yang disebutkan atau dicatat sebagai *ajikrama* dibawa oleh pihak laki-laki termasuk kerbau atau sapi yang nantinya akan disemblih ketika dilakukan pesta pernikahan yang mereka sebut dengan *tampah wirang*.

Namun kalau ternyata kondisi pihak laki-laki tidak memungkinkan untuk mengeluarkan semua yang menjadi permintaan pihak perempuan yang juga disetujui oleh pihak laki-laki, maka tidak ada pemaksaan harus dikeluarkan saat itu. Dalam beberapa kasus, *ajikrama* juga bisa dihutang atau dengan kata lain dikeluarkan ketika si laki-laki merasa mampu atau siap untuk membayar *ajikrama* tersebut. *Ajikrama* yang kerap ditunda pembayarannya adalah berupa keharusan bagi mempelai pria mengeluarkan beberapa ekor kerbau atau sapi yang disesuaikan dengan status pihak perempuan. Seperti yang dijelaskan sebelumnya bahwa status atau tingkat stratifikasi sosial mempelai perempuan akan menentukan berapa sapi atau kerbau yang harus dikeluarkan oleh calon mempelai laki-laki. Hal ini terutama berlaku bagi kalangan bangsawan, baik yang ada di Bayan Timur, Bayan Barat maupun di Karangsalah.

Kalau kondisi mempelai pria memang tidak memungkinkan, maka pesta *tampah wirang* ditunda, namun prosesi pernikahan tetap boleh diberlangsungkan dan tidak mengurangi restu atau izin dari keluarga besar pihak perempuan. Dari contoh kasus di atas, pernikahan antara Raden Banda Suara dan Dende Martini kemudian pernikahan antara Haerudin dengan Dende Marfuni merupakan contoh di mana mempelai laki-laki diberikan kesempatan menangguk pembayaran *ajikrama* berupa beberapa ekor kerbau. Bagi Raden Banda diminta untuk mengeluarkan enam ekor kerbau sedang Haerudin diminta membayar tiga ekor kerbau.

Ini menunjukkan bahwa terdapat keringanan bagi mempelai laki-laki yang memang belum siap untuk mengeluarkan salah satu bagian dari *ajikrama*, untuk menunda pembayaran sampai ia sanggup dan mampu. Selain itu yang membuat hal tersebut tidak menjadi berat adalah *ajikrama* berupa kerbau atau sapi bisa diansur, tidak harus dikeluarkan sekaligus. Misalnya dalam kasus Haerudin yang diminta mengeluarkan tiga ekor sapi, kalau memang saat ini ia tidak mampu mengeluarkan tiga ekor sapi dewasa untuk pesta, maka ia diperbolehkan membeli satu anak sapi dan diberikan kepada salah seorang kerabat pihak perempuan untuk menjaga dan membesarkannya, yang kelak kalau sudah beranak pinak dan sudah dewasa bisa disemblih untuk diadakan pesta *tampah wirang*. Solusi yang ditawarkan oleh keluarga pihak perempuan sangat bijak dan sangat meringankan mempelai laki-laki.¹¹⁷

¹¹⁷ Berdasarkan musyawarah yang peneliti ikuti pada saat "ngeraosang *ajikrama*" , maka Haerudin diberikan kelonggaran kalau memang tidak mampu membayar saat itu yakni dengan hanya membeli anak sapi yang nantiya dipelihara oleh salah seorang kerabat pihak perempuan dan kalau sudah dewasa akan digunakan untuk pesta pernikahan mereka yang tertunda.

Untuk kasus Raden Banda, yang membuatnya ringan adalah bahwa biaya pembelian enam ekor sapi dapat diupayakan bersama-sama dengan sang istri atau yang digunakan untuk membeli sapi tersebut adalah harta bersama yang sudah dikumpulkan berdua selama menjalani kehidupan berumah tangga. Jadi, tidak harus menggunakan murni harta sang suami, namun juga bisa dibantu oleh sang istri. Selain itu upacara pesta *tampah wirang* yang nantinya akan diadakan dapat digabung dengan hajatan lain. Misalnya karena Raden Banda memiliki anak laki-laki yang belum disunat, maka perayaan pesta tampah wirang dapat digabung dengan syukuran atau selamatan khitanan anaknya. Artinya hal tersebut akan menghemat biaya yang harus dikeluarkan oleh pasangan muda ini.¹¹⁸ Tenggat waktu untuk melunasi *ajikrama* tersebut adalah sampai ia meninggal dunia. Jika sang istri meninggal lebih dahulu, maka sang suami harus melunasinya saat itu dengan cara apapun, entah itu dengan meminjam atau mencari bantuan dari keluarga besarnya. Kalau sang suami yang meninggal, maka anak cucunya beserta keluarganya yang dibebankan untuk membayar *ajikrama* yang sebelumnya ditunda pembayarannya.

Kondisi ini menunjukkan bahwa meski *ajikrama* terlihat sangat memberatkan pihak laki-laki, namun ternyata banyak solusi yang membuatnya menjadi ringan dan sama sekali tidak memberatkan pihak laki-laki. Di satu sisi, masyarakat tetap melaksanakan aturan adat seperti yang sudah disepakati dan menjadi kontrak yang mengikat setiap individu, namun di sisi lain tetap mempertimbangkan kondisi setiap individu dalam merealisasikan aturan adat

¹¹⁸ Wawancara dengan Raden Banda dan Dende Martini di kediamannya di dusun Karangsalah Bayan, tanggal 6 maret 2009.

tersebut. Artinya tetap dibutuhkan sebuah kearifan dan solusi yang humanis dalam menjembatani setiap persoalan yang terjadi termasuk dalam hal ini kasus pernikahan seperti yang di atas.

2. Proses dan Tahapan-Tahapan dalam Pelaksanaan Perkawinan

Kawin lari sebagai perangkat prosesi adat dilaksanakan dalam beberapa graduasi yang sekurang-kurangnya harus dijalankan oleh calon suami dan istri dalam adat masyarakat Sasak. Dalam setiap prosesi memiliki kekuatan argumentasi budaya, simbol budaya, laku dan peran sosial dalam substansinya.

Pada umumnya ada tiga cara yang mungkin dan dapat ditempuh untuk melakukan pelarian diri (*merariq*) yakni; *pertama*, pasangan memutuskan dan bersepakat untuk bertemu di sebuah tempat kemudian melakukan pelarian diri. Langkah ini biasanya ditempuh oleh pasangan yang sebelumnya sudah menjalin hubungan yang serius satu sama lain, artinya si gadis dan si pria sama-sama menginginkan untuk melanjutkan hubungan mereka ke jenjang pernikahan. Untuk itu maka biasanya pasangan tersebut sudah mempersiapkan cukup matang proses pelarian diri mereka, mulai dari tempat yang dijadikan sebagai ajang pertemuan untuk selanjutnya melarikan diri ke rumah kerabat si laki-laki yang lokasinya berjauhan dari kediaman mereka. Biasanya dalam proses ini agar tidak menimbulkan kecurigaan dan tidak melanggar sopan santun, karena seorang gadis tabu untuk keluar malam sendirian, maka biasanya ia ditemani oleh salah seorang kerabat atau teman yang sudah dipercayai. Dengan begitu, maka tidak membuat orang tuanya curiga sehingga mudah untuk mendapatkan izin keluar rumah pada malam hari.

Pertanyaannya adalah kenapa harus dibawa lari ke rumah atau tempat salah seorang kerabat pihak laki-laki yang rumahnya berjauhan dari rumah pasangan tersebut? kenapa tidak dibawa lari langsung ke rumah orang tua calon mempelai pria? Atau dibawa lari ke tempat kediaman kerabat dari pihak calon mempelai perempuan.? Peneliti memahami bahwa alasan kenapa pelarian setiap pasangan yang ingin atau bermaksud menikah selalu ke tempat keluarga atau kerabat si laki-laki dan tempatnya berjauhan dari tempat mereka, hal itu lebih disebabkan bahwa pasangan tersebut membutuhkan tempat yang aman dan sebisa mungkin tempat yang netral yang tentunya tidak diketahui oleh keluarga pihak perempuan.

Tempat aman dan jauh dari kediaman kedua mempelai ini dipandang penting karena dikhawatirkan kalau tempat persembunyian mereka diketahui oleh keluarga pihak perempuan dan ternyata mereka tidak menyetujui atau merestui kalau anak mereka menikah dengan laki-laki yang membawa lari tersebut, maka ia bisa saja menarik kembali atau meminta anak mereka pulang kembali ke rumah atau dengan kata lain batal untuk menikah. Alasan lain adalah, karena peristiwa menikah bagi masyarakat Sasak tidak semata urusan kedua mempelai dan kedua orang tuanya, melainkan juga urusan dan melibatkan semua keluarga besar, sehingga partisipasi dan solidaritas dari keluarga besar sangat dibutuhkan.

Dalam konteks pelarian diri, keluarga yang kebetulan rumahnya dipilih oleh kedua mempelai sebagai tempat *penyeboan* (persembunyian) memiliki tanggung Jawab dan peran yang sangat besar. Di antara tanggung Jawabnya adalah bahwa kedua mempelai tersebut berada di bawah perlindungannya dan

sekaligus dalam pengawasannya. Sehingga kalau terjadi sesuatu yang tidak diinginkan, ia turut bertanggung Jawab. Selain itu, keluarga tersebut juga memberikan jaminan bahwa kedua mempelai tidak melakukan perbuatan yang melanggar aturan agama maupun adat, misalnya karena pasangan tersebut berada dalam satu rumah bukan berarti ia sudah boleh melakukan hal-hal yang hanya diperbolehkan bagi pasangan suami istri yang sah, karena pada prinsipnya mereka belum resmi menikah atau lebih tepatnya masih dalam proses menuju pernikahan. Untuk itu biasanya pihak keluarga akan memperingatkan dan memberikan nasehat dan sekaligus memberikan kamar tidur yang berbeda satu sama lain.

Selanjutnya pihak keluarga ini juga mengingatkan bahwa kedua mempelai tidak diizinkan untuk keluar rumah selama proses *penyeboan* berlangsung sampai mereka dapat lampu hijau atau restu dari pihak keluarga perempuan bahwa mereka diizinkan untuk melangsungkan pernikahan. Tugas yang lain adalah keluarga yang tempatnya dijadikan sebagai tempat persembunyian harus melaporkan peristiwa pelarian pasangan tersebut ke pihak orang tua laki-laki sehingga nantinya akan ditindak lanjuti oleh Kepala dusun setempat untuk diinformasikan kepada pihak perempuan bahwa anak gadis mereka dibawa lari oleh seorang laki-laki yang kebetulan adalah warga dusunnya.

Karena sedemikian besar peran dan tanggung Jawabnya, maka tempat atau rumah yang biasanya dijadikan sebagai lokasi persembunyian adalah rumah paman yang dihormati. Selanjutnya kenapa bukan rumah orang tua si laki-laki yang dijadikan tujuan untuk tempat persembunyian? Karena kalau seandainya

sang gadis dibawa lari langsung ke rumah si laki-laki, maka dikhawatirkan muncul rumor bahwa orang tua mempelai laki-laki terlibat dalam proses pelarian pasangan tersebut. Kalau itu yang terjadi, maka akan memicu konflik antara keluarga pihak perempuan dengan pihak laki-laki.

Cara *kedua* yang sering digunakan dalam proses pelarian diri adalah dengan membentuk tim yang bertugas untuk memboyong sang gadis dari rumah orang tuanya. Tim ini tentunya dibentuk oleh calon mempelai laki-laki dengan melibatkan keluarga dan teman-temannya yang dipandang mampu untuk memikul tugas dan tanggung Jawab tersebut. Sedangkan si laki-laki biasanya hanya menunggu di suatu tempat yang sudah mereka sepakati sebagai tempat pertemuan kalau nantinya tim tersebut berhasil membawa keluar sang gadis dari rumahnya.

Jumlah orang yang ada dalam tim tergantung dan disesuaikan dengan tingkat kesulitan di lapangan. Artinya sering terjadi kasus bahwa ternyata yang ingin menikahi dan membawa lari sang gadis tidak hanya pemuda tersebut, namun ada juga pemuda lain yang kebetulan memiliki rencana yang sama untuk membawa lari sang gadis. Jadi yang membuat berat tugas dan pekerjaan tim adalah adanya kompetisi antar tim pendukung yang sama-sama menginginkan dan memenangkan dengan membawa lari si gadis lebih dahulu atau memenangkan lobi dan memilih calon yang mereka bantu.

Proses pelarian diri dengan menggunakan teknik kedua ini memang kerap kali menegangkan dan membuat proses ini demikian menarik karena dalam satu malam ada dua atau malah tiga orang yang berkompetisi dengan membawa atau mengutus tim masing-masing yang bertindak untuk meluluskan keinginannya

memboyong sang gadis pujaan hati. Di sinilah istilah "selama janur kuning belum melingkar" maka setiap orang masih berhak dan memiliki kesempatan yang sama untuk memperebutkan hati sang gadis.

Dalam oprasionalnya, masing-masing orang dalam tim tersebut memiliki tugas masing-masing (*job description*) yang jelas dan tentunya berdasarkan kesepakatan bersama sebelum mereka beraksi. Biasanya di antara mereka ada yang bertugas untuk melobi pihak orang tua baik ibu maupun bapaknya, kemudian ada yang bertugas untuk membujuk si gadis agar mau keluar menemui calon mempelai laki-laki yang sudah menunggu di suatu tempat, ada juga yang bertugas menunggu di mobil yang sudah disiapkan untuk membawa sang gadis lari menemui calon laki-laki untuk nantinya berlari bersama-sama ke tempat keluarga pihak laki-laki sesuai dengan rencana yang sudah dipersiapkan. Ada juga yang menempuh cara ekstrim seperti menggunakan *magis* agar orang tua si gadis atau keluarga yang ada dalam rumah tersebut tidur lebih awal agar proses membawa keluar si gadis lebih mudah dan tidak mengalami kendala. Karena banyak yang harus dipersiapkan, maka memang jauh-jauh hari tim ini sudah dirancang dengan baik agar sukses dalam tugasnya.

Cara *ketiga*, yang biasa ditempuh meski saat sekarang ini jarang dilakukan atau jarang sekali terjadi adalah menggunakan *magis* semacam hipnotis untuk menarik perempuan keluar ke sebuah tempat menemui si laki-laki yang sudah menunggu untuk melarikan diri bersama. Meski masuk dalam katagori *unlogic* atau tidak dapat dinalar, namun sampai saat ini meski sangat jarang masih diperaktekkan oleh masyarakat Sasak terutama masyarakat pedalaman.

Prosesi kawin lari pada masyarakat Sasak *Wetu Telu* dilaksanakan dalam enam tahap tindakan (aksi). Tindakan pertama adalah memaling atau *merarik* yakni tahap melarikan diri atau lari bersama pasangan, proses kedua sembunyi (Sasak: *sebo'*) yakni anak gadis yang dibawa lari disembunyikan di rumah keluarga atau sahabat calon suami. Proses ketiga adalah *mesejati* yaitu pemberitahuan kepada pihak keluarga perempuan yang dilakukan oleh dua orang utusan dari pihak laki-laki tentang pencurian anak gadisnya, proses keempat adalah *selabar*, yaitu Sebagai kelanjutan dari acara mesejati adalah dilakukannya *selabar* yang artinya menyampaikan, berarti pemberitahuan kepada masyarakat luas bahwa wanita A dan pria B telah *merariq* caranya ialah dengan pergi ke tempat umum, proses kelima, pembicaraan antar dua keluarga pasangan terkait dengan jumlah besarnya maskawin (mahar) dan biaya proses lainnya, proses keenam adalah proses *sorong serah ajikerama*. Selanjutnya proses *Bait wali* atau *nutut wali* artinya meminta wali nikah kepada pihak perempuan (ayahnya atau keluarga lain yang berhak menjadi walinya) sebagaimana ditentukan dalam ajaran Islam.

a. Merarik

Merarik dalam hal ini dimaknai sebagai *memaling* (mencuri) merupakan tahap melarikan diri atau lari bersama pasangan. Tata cara atau strategi yang ditempuh dalam proses melarikan diri cukup beragam seperti yang sudah dijelaskan sebelumnya. Paling tidak, ada tiga model atau cara yang digunakan, namun ada dua cara teknik yang sering digunakan atau populer digunakan saat ini yaitu; *pertama*, pasangan memutuskan untuk bertemu di suatu tempat yang telah

ditentukan kemudian melarikan diri, *kedua*, pihak laki-laki membentuk sebuah tim yang bertugas menjemput sang gadis agar bisa keluar dari rumah orang tuanya, sedang si laki-laki menunggu di suatu tempat yang telah di sepakati kemudian setelah itu keduanya melarikan diri bersama. Model pertama biasanya dilakukan oleh pasangan yang sudah lama menjalin hubungan satu sama lain, sehingga keinginan untuk *merarik* yakni melarikan diri memang merupakan keputusan *prerogative* mereka sendiri tanpa ada intervensi dari pihak manapun termasuk keluarga. Sedang langkah kedua biasanya ditempuh ketika posisi si gadis disukai oleh banyak pria atau saat itu banyak laki-laki yang sama-sama berkeinginan untuk membawa lari.

Proses pelarian ini biasanya dilakukan pada malam hari setelah matahari tergelincir. Peristiwa ini tak ubahnya praktek pencurian atau maling pada umumnya yakni dilakukan pada malam hari. Meski sebenarnya ada juga pasangan yang melarikan diri pada siang hari dan cara ini adalah yang paling mudah ditempuh. Namun praktek ini di sebagian tempat di Lombok termasuk di Bayan dikenakan hukuman berupa denda yang nantinya dibayar ketika diadakan *sorong serah*. Selain itu, masyarakat Sasak menganggap bahwa pelarian yang dilakukan pada siang hari sebagai sesuatu yang lucu dan kerap jadi cemoohan karena dipandang sebagai gambaran atau lukisan sifat kepengecutan laki-laki. Jadi idealnya pelarian diri tersebut dilakukan pada malam hari dan diambil atau diboyong dari rumahnya sendiri. Aksentuasi ini dianggap berbahaya dan sekaligus menjadi poin penting keberanian yang ditunjukkan oleh laki-laki. Dengan lain

perkataan bahwa dalam banyak hal pelarian diri menunjukkan atau menyatakan tentang kualitas personal dari pelamar laki-laki.

b. Mesejati

Mesejati ialah pemberitahuan dari pihak laki-laki kepada pihak orang tua wanita bahwa putrinya *tui jati* (benar-benar) *merariq*. *Mesejati* harus dilakukan sesegera mungkin, biasanya tenggang waktu yang diberikan adalah paling lambat tiga hari. Dahulu konon sampai tujuh hari jika tempatnya jauh, namun karena sekarang transportasi sangat mudah, jadi tidak boleh lebih dari tiga hari.

Orang yang diutus melakukan *mesejati* harus berpakaian yang baik dan sopan (pakaian adat), kemudian orang yang diutus sekurang-kurangnya berjumlah dua orang. Di tempat lain, pihak keluarga perempuan yang merasa kehilangan anak atau merasa anaknya dibawa lari juga mengutus kurir untuk menyampaikan berita tersebut ke *keliang Dusun* atau Kadus setempat untuk nantinya disampaikan ke masyarakat. Bagi warga yang mengetahui informasi mengenai peristiwa tersebut dimita untuk disampaikan atau diberitahukan kepada pihak keluarga (orang tua) si gadis atau disampaikan ke Kadus langsung.

Untuk itu kemudian agar tidak terjadi kesimpang siuran berita dan terdapat kejelasan bagi pihak keluarga si gadis yang merasa kehilangan, maka proses *mesejati* ini diharapkan dilakukan segera dan diberi tenggat waktu sampai tiga hari. Kalau sampai melewati waktu tiga hari, maka akan dikenakan denda karena keterlambatan tersebut. Tentu hal ini terkait dengan kekhawatiran pihak keluarga dari perempuan, kalau misalnya sampai tiga hari mereka belum dapat kabar yang jelas, maka bisa jadi mereka akan berpikiran bahwa anak gadisnya tidak benar-

benar *merariq*, melainkan benar-benar kabur atau memang benar-benar dicuri orang dengan motif yang lain.

Mesejati pada dasarnya bisa dimaknai sebagai pesan yang dibawa oleh orang kurir (pejati) untuk disampaikan kepada pihak keluarga sang gadis atau Kadus di mana sang gadis berdomisili. Biasanya sang kurir tidak langsung menyampaikan pemberitahuan tersebut ke orang tua sang gadis, melainkan ia menyampaikan informasi tersebut terlebih dahulu kepada *Keliang Dusun* di mana sang laki-laki berdomisi untuk selanjutnya bersama-sama mendatangi *Keliang Dusun* orang tua si gadis. Isi pesannya adalah bahwa sang gadis benar telah dibawa lari dengan maksud untuk menikah oleh seorang pria dari kampungnya, dan saat ini sang gadis berada di tempat *penyeboan* (persembunyian) dan dalam keadaan aman.

c. Selabar

Sebagai kelanjutan dari acara mesejati adalah dilakukannya *selabar* yang artinya menyampaikan kabar kepada pihak keluarga dan masyarakat secara luas. Maka dalam *selabar* ini *Keliang Dusun* dan kerabat dari pihak laki-laki bersama-sama dengan *Keliang Dusun* di mana si gadis bertempat tinggal mendatangi dan menyampaikan kabar tentang pelarian anak gadisnya dengan seorang laki-laki yang kebetulan kerabat dan *keliang dusunya* ikut dalam pertemuan tersebut sebagai sebuah bentuk tanggung Jawab. Setelah dilakukan pemberitahuan kepada masyarakat luas bahwa wanita A dan pria B telah *merariq* caranya ialah dengan pergi ke tempat umum.

d. Ngeraosang *ajikrama*

Tahap selanjutnya setelah dilakukan *selabar* oleh pihak laki-laki adalah para wakil mempelai pria ini kembali mendatangi orang tua si mempelai wanita untuk menentukan dan menyepakati waktu yang tepat untuk membicarakan atau merundingkan jumlah denda kawin lari (*ajikrama*). Maka pada tanggal yang sudah disepakati bersama, kedua belah pihak yang biasanya diwakili oleh *kadang waris* (kerabat patrilineal) baik mempelai wanita maupun mempelai pria yang kemudian disaksikan oleh *Keliang Dusun*, *Pemangku*, *Toaq Lokaq* dari pihak mempelai wanita menetapkan prinsipian jumlah *ajikrama* yang harus dikeluarkan atau dibayar oleh mempelai pria. Pertemuan ini dinamakan dengan *ngeraosang ajikrama*. Setelah disepakati oleh pihak dari mempelai wanita, maka dengan dibantu oleh para tokoh atau tetua adat, *Pemangku*, *Toaq Lokaq* dan *Keliang Dusun* (*pembekel*), mereka mempersiapkan dan membuat rincian daftar barang-barang *ajikrama* yang harus dikeluarkan oleh pihak laki-laki. Dalam proses inilah biasanya terjadi negosiasi yang alot antara pihak keluarga mempelai wanita dengan utusan atau kerabat dari mempelai pria. Pihak mempelai perempuan biasanya menaikkan jumlah *ajikrama* yang harus dibayar, sedang sebaliknya pihak mempelai laki-laki mencoba menawar untuk diturunkan tentu dengan memberikan alasan dan pertimbangan-pertimbangan yang masuk akal. Tawar menawar ini terkadang berakhir dengan sebuah kesepakatan setelah melalui beberapa kali pertemuan.

Meskipun sudah disepakati oleh kedua belah pihak, namun belum tentu pihak laki-laki mampu membayar langsung semua barang atau permintaan yang tertuang dalam kesepakatan *ajikrama* tersebut. Dari proses *ngeraosang ajikrama*

yang kebetulan peneliti ikuti sewaktu penelitian ini dilakukan, terdapat kasus di mana pihak keluarga mempelai pria meminta untuk ditangguhkan pembayarannya atau dengan kata lain dihutang dulu. Misalnya pada kasus pernikahan Haerudin (seorang pria dari Lombok Tengah) yang menikahi Denda Martini adik dari Raden Nyakranom (keturunan bangsawan Bayan Barat), saat itu pihak mempelai pria menyepakati dan setuju dengan kesepakatan *ajikrama* yang sudah ditentukan oleh pihak keluarga Denda Martini, namun mereka juga meminta diberikan kemudahan agar pembayaran kerbau atau sapi yang berjumlah tiga ekor tersebut bisa ditangguhkan pembayarannya. Alasan yang dikemukakan oleh pihak utusan mempelai pria waktu itu adalah alasan ekonomi, sehingga pembayaran atau pengeluaran tiga ekor kerbau tersebut dihutang dan akan dibayar setelah nanti ia merasa mampu.

e. Metikah buak lekuk (*metobat*)

Rangkaian berikutnya dalam prosesi pernikahan masyarakat *wetu telu* Bayan adalah apa yang disebut dengan *metikah buak lekuk*. Upacara ini dipimpin oleh seorang kiyai adat yang disaksikan oleh ayah dari mempelai laki-laki. *Metikah buak lekuk* ini diadakan setelah tiga hari pelarian pasangan tersebut, untuk itu pihak keluarga laki-laki mengundang kiyai ke tempat di mana pasangan tersebut bersembunyi untuk memberikan pemberkatan dan sekaligus memberkati perkawinan mereka. Selama penelitian, peneliti sempat mengikuti proses *metikah buak lekuk* yang diadakan untuk memberkati perkawinan anak Raden Gedarip (bangsawan Karangsalah) yakni Raden Magrim mengawini seorang gadis bernama Mistranim dari dusun Sembulan Bayan. Di tempat persembunyiannya

Raden Magrim melakukan upacara *metikah buak lekuk* dengan didampingi kiyai adat (*Lebei*) yang sebelumnya dipanggil untuk memimpin upacara tersebut.

Pada awalnya peneliti berpikir bahwa upacara ini dipimpin langsung oleh wali dari sang gadis langsung, namun ternyata dipimpin oleh kiyai dan disaksikan oleh ayah dari mempelai laki-laki. Jadi dalam satu ruangan di rumah tempat persembunyian tersebut dipersiapkan segala sesuatu yang dibutuhkan dalam upacara seperti *buak lekuk* (buah pinang) dan daun sirih. Untuk itulah kenapa kemudian upacara tersebut dinamakan *metikah buak lekuk*, *metikah* berarti menikah, kemudian *buak lekuk* berarti (buah pinang) yang memang diharuskan ada dalam upacara tersebut sebagai media pemberkatan.

Rangkaian upacara *metikah buak lekuk* yang dilakukan oleh Raden Magrim dimulai dengan permintaan pihak wali atau ayah dari mempelai laki-laki yakni Raden Gedarip kepada kiyai untuk memimpin upacara pemberkatan perkawinan anak laki-lakinya. Setelah itu kemudian sang kiyai menerima dan memulai upacara dengan memberikan penjelasan kepada Raden Magrim tata cara *metikah buak lekuk*, sang kiyai mengatakan bahwa kiyai dan mempelai laki-laki duduk berhadap-hadapan dan saling bersalaman dengan kedua jempol tangan saling bersentuhan dan bertemu satu sama lain kemudian mengucapkan dua kalimat syahadat dalam bahasa Jawa yang untuk pertama kali dibacakan oleh sang kiyai baru kemudian diikuti oleh mempelai laki-laki. Setelah menjelaskan tata cara tersebut dengan duduk berhadapan sang kiyai menjabat tangan Raden Magrim dan kedua jempol mereka saling bertautan, kemudian kiyai mengucapkan dua kalimat syahadat yang berbunyi: *Asyhadu alla ilaha illallah wa Asyhadu anna*

muhammadarrasulullah; Asyhadu ingsun senuru anak sine stoken norangi pangeran anging Allah pangeran kang sebenere lan insun senuruhi stoken norangi pangeran utusan dining Allah, Allahuma shalli ala Muhammad. Setelah kiyai mengucapkan dua kalimat syahadat dalam bahasa Jawa tersebut, Raden Magrim kemudian mengulangi kembali pengucapan syahadat tersebut. Pegulangan yang dilakukan oleh Raden Magrim harus benar dan tepat sesuai dengan apa yang diucapkan sang kiyai. Kalau tersendat-sendat atau tidak lancar, maka biasanya diulang kembali sampai pengucapannya benar. Waktu itu Raden Magrim sampai mengulang tiga kali baru kemudian dianggap sah oleh sang kiyai. Setelah pengucapan dua kalimat Syahadat, maka rangkaian tersebut dipandang selesai dan sebagai ucapan trimakasih Raden Magrim memberikan sejumlah uang kepada kiyai sebagai syarat.

Pertanyaannya adalah kenapa harus dilakukan upacara *metikah buak lekuk*? Apa makna filosofis dibalik upacara tersebut.? Setelah dilakukan konfirmasi ke kiyai dan Raden Gedarip didapatkan informasi bahwa upacara atau ritual *metikah buak lekuk* pada dasarnya ditujukan agar kedua mempelai baik laki-laki maupun mempelai wanita lebih leluasa bergaul dengan keluarga laki-laki yang kebetulan rumahnya digunakan sebagai tempat persembunyian. Hal ini dipandang penting terutama bagi mempelai wanita yang sebelumnya merasa canggung dengan kerabat mempelai laki-laki, namun setelah ritual tersebut ia diperbolehkan untuk melakukan aktifitas misalnya membuat minuman bagi tamu yang datang atau membersihkan dan menyapu halaman rumah yang untuk sementara mereka tempati bersembunyi. Yang lebih penting lagi adalah ia sudah

boleh bergaul secara luas dengan keluarga tersebut, yang sebelumnya mungkin masih canggung dan terbatas. Selain alasan di atas, peneliti juga mendengar bahwa dengan selesainya upacara *metikah buak lekuk*, maka kedua mempelai diperbolehkan melakukan hubungan suami istri. Tentu hal tersebut mengundang tanda tanya besar, karena upacara *metikah buak lekuk* bukan upacara akad pernikahan secara Islami. Akad pernikahan akan dilaksanakan setelah prosesi *sorong serah* dan *bait wali* yang nantinya akan dipimpin oleh pihak wali dari mempelai wanita kemudian disaksikan oleh saksi-saksi dan saat itu dilakukan ijab qabul menurut tata cara Islami. Mengenai kontroversi ini akan dijelaskan selanjutnya pada bab berikutnya.

f. Sorong Serah *ajikrama*

Acara sorong serah *ajikrama* adalah salah satu acara paling penting dalam rangkaian upacara adat perkawinan Sasak. Upacara ini sangat kaya dengan simbol-simbol yang itu tercermin baik dalam tata upacara maupun perangkat perlengkapan yang dibawa, berupa uang dan benda-benda simbolik lainnya. Sorong serah kalau pada masyarakat Sasak *wetu telu* merupakan proses atau tahapan pembayaran *ajikrama* oleh mempelai laki-laki yang sebelumnya sudah disepakati jumlahnya oleh kedua belah pihak yakni pihak keluarga mempelai wanita dan utusan atau pihak keluarga mempelai pria.

Upacara ini memiliki arti penting karena dengan dilakukannya proses sorong serah ini pernikahan kedua mempelai akan mendapat pengakuan sosial dan pemberian status legal mereka dipandang lengkap. Saat kerabat patrilineal mempelai pria berhasil menghimpun seluruh kekayaan (arta) yang merupakan

barang-barang *ajikrama* seperti yang sudah disepakati sebelumnya, maka mereka akan melakukan upacara *selamatan arta* untuk menjamin keselamatannya sebelum diberikan atau diserahkan kepada keluarga mempelai wanita.¹¹⁹ Biasanya hajatan atau selamatan ini diisi dengan acara makan bersama.

Berikutnya barang-barang yang merupakan *ajikrama* tersebut dibawa dengan berjalan kaki ke rumah orang tua si mempelai wanita. Rombongan ini dipimpin oleh seorang *pembayun* sebagai juru bicara kemudian diikuti oleh sekelompok pria yang bertugas membawa barang-barang *ajikrama*, berupa; *rombong* (keranjang bamboo) yang berisi uang logam cina dan uang tunai, kemudian tombak, kain putih serta sapai atau kerbau yang jumlahnya sesuai dengan permintaan pihak keluarga mempelai wanita. Sesampainya di pintu gerbang rumah orang tua si gadis, *pembayun* langsung mengambil inisiatif mengutarakan keinginan mereka dan sekaligus meminta izin untuk diberikan masuk ke dalam. Yang biasa menerima pertama kali rombongan tersebut adalah *pembayun* dari pihak mempelai wanita yang kemudian terjadi dialog antar *pembayun* masing-masing pihak dengan menggunakan bahasa Sasak yang halus atau kalau di Jawa menggunakan bahasa kromo. Setelah itu wakil pria dari mempelai wanita memberikan izin dan meminta mereka masuk ke dalam. Pihak mempelai pria memasuki beranda dan duduk bersila di lantai menghadap perwakilan mempelai wanita yang terdiri dari kerabat patrilateralnya, *pembekel* (*kliang dusun*), *pemangku* dan *toaq lokaq* yang duduk bersila membentuk segi empat di atas berugak. Sesudah itu *pembayun* dari pihak laki-laki kembali

¹¹⁹ Lihat Erni Budiwanti, *Islam Sasak.....*, hlm. 265.

mengutarakan keinginan dan maksud kedatangan mereka dengan bahasa yang sopan dan baik. Kemudian setelah itu dua orang pria perwakilan mempelai wanita melakukan pemeriksaan terhadap barang-barang yang dibawa oleh rombongan pihak laki-laki. Setelah dilakukan pemeriksaan dan dipandang sudah memenuhi semua permintaan atau syarat dari pihak wanita, maka dua pria tersebut melaporkannya ke orang-orang yang ada di atas berugak. Akhirnya perwakilan wanita yang ada di berugak mempersilahkan perwakilan mempelai pria untuk bergabung di atas berugak. Barang-barang tersebut diserahkan semuanya kepada pihak wanita yang kemudian diberkati oleh *penghulu* dengan membacakan doa singkat. Selanjutnya *pembekel adat* memeriksa dan membuka rompong yang berisi uang logam cina (*kepeng bolong*), uang tunai, beras dan benang putih, buah pinang, dan seuntai uang logam cina yang diikat dengan tali bambu yang merupakan *kepeng dedosan* (uang denda). Kemudian *pembekel* memperlihatkan barang-barang tersebut ke perwakilan wanita, kalau mereka merasa sudah cukup, maka penghulu kemudian membuka ikatan, uang logam cina. Proses ini dinamakan dengan *pegat ulun dedosan* (memutuskan tali ikatan uang pelanggaran). Uang tersebut merupakan pelanggaran-pelanggaran yang pernah dilakukan oleh kedua mempelai di masa lalu. Dibukanya tali ikatan ini merupakan simbol bahwa dosa-dosa pasangan tersebut pada masa lalu sudah diampuni. Selanjutnya uang logam cina dan uang tunai dibagikan kepada semua orang yang berada di atas berugak kemudian diberikan juga kepada orang tua wanita. Para tamu istimewa yang duduk di atas berugak kecuali perwakilan mempelai pria yang pertama menerima bagian, kemudian orang-orang yang duduk di bawah

berugak juga mendapatkan bagian sebagai saksi, meski jumlah bagiannya lebih kecil dari yang diterima oleh tamu yang duduk di atas berugak. Orang tua mempelai wanita mendapatkan bagian yang paling banyak dibandingkan dengan yang lain. Setelah semua uang dibagi-bagikan, seluruh perwakilan mempelai pria kemudian berjabat tangan dengan perwakilan mempelai wanita dan sekaligus mereka minta pamit pulang ke rumah mereka masing-masing.

g. Bait wali dan pelaksanaan akad nikah secara Islami

Bait wali atau *nutut wali* artinya meminta wali nikah kepada pihak perempuan (ayahnya atau keluarga lain yang berhak menjadi walinya) sebagaimana ditentukan dalam ajaran Islam. Setelah dilakukan upacara *sorong serah* seperti yang dijelaskan di atas, maka *pembayun* dari pihak mempelai laki-laki meminta dan mengundang wali (seorang kerabat patrilateral dari pihak wanita) untuk menikahkan kedua mempelai. Sebelum diadakan akad, pasangan tersebut melakukan ritual mandi atau ritual bersih diri (bedak keramas) dengan bimbingan seorang kiyai. ritual ini kemudian disusul dengan *nyerepet* (memotong rambut depan) dan *merosok* (meratakan gigi) bagi mempelai wanita. Setelah itu mereka didandani dengan busana perkawinan tradisional.

Kemudian sang wali mempelai wanita entah itu ayahnya langsung atau paman dari kerabat patrilateralnya mengenakan pakaian di pundaknya berjalan yang kemudian diikuti oleh mempelai pria dan kerabat laki-laki yang membawa tikar kemudian rombongan dan *penjalin* (tongkat rotan). Wali dan mempelai pria mengambil air wudhu terlebih dahulu kemudian duduk bersila berhadapan, kemudian keduanya saling menyentuhkan kedua ibu jari. Disaksikan oleh para

tokoh mulai dari *kiyai*, *pemangku*, *toaq lokaq* dan tamu-tamu lain yang hadir di tempat tersebut, wali kemudian mengucapkan akad: *kutikah epe Raden Magrim dengan anakku si Mistranim dengan maskawinnya limaiyu rupiah* (saya nikahkan kamu Raden Magrim dengan anakku si Mistranim dengan maskawin lima ribu rupiah). Kemudian Raden Magrim menjawab: *kuterima nikah anak epe si Mistranim serta maskawinnya limaiyu rupiah* (saya terima nikah anakmu, Mistranim dengan maskawin sebesar lima ribu rupiah). Setelah dipandang sah, maka kemudian kiyai memimpin upacara *metobat* (ritual pertobatan). Kyai membuka tutup rombongan dan mengeluarkan *batun kawin* 200 keping uang logam cina dan menyusunnya menjadi lima tumpukan dalam jumlah yang sama. Lalu ia mengambil empat puluh keping dan melemparkannya ke berugak satu persatu di mana para tamu duduk saling berhadapan. Setiap kali keping uang itu dilempar, wali memukulkan *penjalin* (tongkat rotan) ke punggung mempelai pria. Pukulan tongkat tersebut melambangkan hukuman kepada mempelai laki-laki karena melakukan kawin lari atau membawa lari anak perempuan orang. Selanjutnya kyai mengucapkan doa penobat dalam bahasa Jawa. Doa ini memohonkan agar kedua mempelai diampuni segala perbuatan keliru yang pernah dilakukan. Setelah selesai dengan doanya, kyai kemudian duduk berhadapan dengan mempelai pria menyatakan syahadat Jawa yang kemudian diikuti oleh mempelai laki-laki dan saat itu kedua ibu jari mereka saling bersentuhan. Selanjutnya pernyataan itu diikuti dengan ikrar yang menjamin hak si wanita atas suaminya, yang jika dilanggar atau diabaikan maka pihak mempelai wanita bisa menuntut cerai/ talaq. Dalam hukum Islam dikenal dengan istilah *ta'lik talaq*. selanjutnya setelah ikrar itu selesai

diucapkan, kyai memberikan berkatnya. Doa ini berisi harapan agar pasangan yang dinikahkan hidup berbahagia di dunia dan di akhirat kelak. Akhir upacara ini ditandai dengan acara makan bersama dengan para hadirin.

h. Pesta *Tampah Wirang*

Selanjutnya prosesi terakhir adalah prosesi pesta perkawinan yang dikenal dengan *tampah wirang*. *Tampah wirang* kalau diartikan dalam bahasa Indonesia bermakna penyembelihan kerbau atau sapi. Pesta *tampah wirang* ini dilaksanakan jika mempelai pria telah memberikan atau mengeluarkan *ajikrama* berupa beberapa ekor kerbau seperti yang diminta oleh keluarga mempelai wanita. Seperti yang telah disebutkan sebelumnya, tidak semua mempelai laki-laki yang sanggup langsung menyerahkan beberapa ekor kerbau tersebut, artinya ada yang dihutang atau ditangguhkan pembayarannya. Bagi yang dihutang, maka pesta *tampah wirang* inipun ditunda pelaksanaannya. Namun bagi yang mampu maka pesta langsung diadakan setelah akad nikah dilangsungkan. Biasanya terdapat pembagian kerja berdasarkan jenis kelamin menandai persiapan hidangan untuk selamatan *tampah wirang*. Setelah kyai menyembelih kerbau dengan cara yang halal, beberapa pria memotong-motong daging dan sebagian pria lainnya mempersiapkan bumbu dan rempah-rempah yang nantinya digunakan untuk membunbui daging tersebut. Sedangkan kaum wanita bertugas untuk menanak nasi. Hari itu semua undangan (*pesilaan*) datang ke lokasi untuk dibagikan nasi dan daging yang sudah matang dan siap untuk dibawa pulang ke rumah masing-masing. Kalau kerbau yang dipotong sangat banyak maka seluruh warga desa bisa menikmati pesta atau *gawe* tersebut selama berhari-hari.

BAB III
PRISMA ISLAM, TRADISI DAN MODERNITAS DALAM
PERKAWINAN MASYARAKAT SASAK *WETU TELU*
(SEBUAH CATATAN KRITIS)

A. Perkawinan Sasak *wetu telu* dan Kelanggengan Tradisi

Berbicara tentang tradisi, maka yang kerap terlintas dalam pikiran adalah adat atau kebiasaan yang diwariskan dari leluhur atau nenek moyang, kemudian dijaga dan dilestarikan dengan baik oleh generasi berikutnya. Maka sangat wajar kalau kemudian tradisi secara luas selalu diidentikkan dengan "warisan masa lalu". Semua yang disalurkan kepada kita melalui proses sejarah, merupakan warisan sosial. Kalau di tingkat makro, semua yang diwarisi masyarakat dari fase-fase proses historis terdahulu merupakan "warisan historis". Di tingkat mezo, apa saja yang diwarisi komunitas atau kelompok dari fase kehidupannya terdahulu merupakan warisan kelompok. Sedang di tingkat mikro, apa saja yang diwarisi individu dari biografinya terdahulu merupakan "warisan pribadi". Bila kita berpendirian bahwa proses sosial berlanjut dan terus berlangsung dalam jangka panjang, maka setiap fase, termasuk fase kini tentulah dibentuk ulang dan dipengaruhi oleh semua fase terdahulu sejak fase awal proses sosial. Ini berarti, apapun yang terjadi dalam masyarakat kini harus dilihat sebagai akumulasi produk dari apa yang telah terjadi sejak awal kehidupan manusia, sebagai hasil keseluruhan sejarah manusia.¹ Jadi apa yang terdapat dalam sebuah komunitas

¹ Piötr Aztompka, *Sosiologi Perubahan Sosial*, terj. Alimandan (Jakarta: Prenada, 2007), hlm.69.

tertentu kini, termasuk komunitas *wetu telu* adalah kristalisasi dari seluruh kejadian yang terjadi dalam komunitas sejak awal terbentuknya.

Secara sederhana tradisi kemudian dapat dimaknai dengan "sesuatu yang diwariskan dari masa lalu ke masa kini".² Tradisi mencakup kelangsungan masa lalu di masa kini. Kelangsungan masa lalu di masa kini mempunyai dua bentuk: material dan gagasan, atau objektif dan subjektif. Maka definisi yang lengkap mengenai tradisi adalah keseluruhan benda material dan gagasan yang berasal dari masa lalu namun benar-benar masih ada pada masa kini, belum dihancurkan, dirusak, dibuang, atau dilupakan.³ Kriteria tradisi ini dapat dipersempit atau dibatasi cakupannya dengan membatasi makna tradisi hanya berarti bagian-bagian warisan sosial tertentu atau khusus yang memenuhi kualifikasi atau syarat yakni tetap bertahan hingga kini karena memiliki ikatan kuat dengan masa kini. Kalau dari aspek benda material maka berarti benda material yang menunjukkan dan mengingatkan kaitan khusus dengan kehidupan masa kini, seperti bangunan istana, candi, tembok kota abad pertengahan, dan lain-lain. Kalau di Bayan, komunitas *wetu telu* memiliki masjid kuno dan makam leluhur. Kalau dari aspek gagasan, maka bisa berupa: keyakinan, kepercayaan, simbol, norma, nilai, aturan, dan ideologi yang benar-benar mempengaruhi pikiran dan perilaku yang melukiskan makna khusus atau legitimasi masa lalu. Dalam konteks Bayan, mereka memiliki norma, nilai, aturan dan ideologi yang kemudian dikenal dengan "wetu telu".

² Lihat Edward Shils, *Tradition* (Chicago: The University of Chicago, 1981), hlm. 2.

³ Piötr Aztopka, *Sosiologi...*, hlm. 70.

Setiap daerah atau tempat dipastikan memiliki tradisi atau adat yang berbeda-beda. Begitu pula halnya dalam mengapresiasi dan mengekspresikan sesuatu, setiap masyarakat dari tempat yang berbeda melakukannya dalam bentuk atau tampilan yang berbeda-beda. Hal yang serupa juga ditemukan di Nusantara yang dikenal sebagai Negara kepulauan. Ini adalah bagian dari konsekuensi sebuah Negara besar yang di dalamnya beragam suku, agama, etnis yang masing-masing terikat dengan aturan atau tradisi masing-masing. Tradisi bisa berupa nilai lama, kebiasaan lama, kepercayaan, dan tindakan-tindakan. Namun tradisi bisa pula merupakan sesuatu yang diciptakan.⁴

Adagium yang biasa muncul dalam memahami keberagaman tradisi di Nusantara adalah "lain gubug, lain ilalangnyanya" lain tempat, lain pula adat istiadatnya". Kata adat merupakan sesuatu yang sangat biasa diperdengarkan dan diperbincangkan oleh masyarakat, baik itu masyarakat awam maupun kalangan intelektual. Secara sederhana, mereka memahami dan memaknai adat sebagai kebiasaan atau aturan yang berlaku umum bagi setiap individu dalam suatu kelompok masyarakat.

Dari sudut pandang etimologis, adat lebih dekat atau memiliki kemiripan kata dan makna dengan kata '*adah*' yang juga bermakna sama dengan '*urf*' dalam bahasa Arab, . Dalam bahasa Inggris, padanan kata yang biasa digunakan adalah *tradition* atau *custom* (tradisi dan adat kebiasaan). Ratno Lukito menjelaskan bahwa kerumitan karakter istilah tersebut bisa dibedakan menjadi tiga aspek. Tiga aspek tersebut adalah *pertama*, istilah tersebut merujuk pada arti; hukum, aturan,

⁴ Lihat M. Bambang Prarnowo, *Islam Faktual Antara Tradisi dan Relasi Kuasa* (Yogyakarta: Adicita Karya Nusa, 1998), hlm. 3, 5.

ajaran, moralitas, praktik, kebiasaan, kesepakatan, tindakan menyesuaikan diri dengan praktik masyarakat. *Kedua*, istilah adat digunakan terutama berkaitan dengan praktik kebiasaan yang berlaku di daerah tertentu, mulai yang terbentang dari Thaeland selatan, Filifina Selatan, Malaysia, dan kepulauan Indonesia. *Ketiga*, menyangkut literatur yang banyak sekali tentang adat yang ditulis oleh para sarjana, administrator dan hakim.⁵

Kalau dilihat dari perspektif peran konkrit yang dimainkan oleh adat dalam proses pembuatan hukum di tengah-tengah masyarakat, maka boleh jadi ia pada awalnya merupakan pola tindakan tertentu yang kemudian menjadi kebiasaan yang beransur-ansur tertanam dalam kesadaran komunitas, sehingga memberikan rasa kepatutan, dan akhirnya pola tindakan itu menjadi adat.⁶ Untuk itu menurut Hazairin seperti yang ditulis oleh Ratno Lukito, adat pada dasarnya berasal dari rasa kepatutan (*sense of propriety*) yang membuat orang menganggap adat itu wajib diikuti.⁷

Maka kalau tradisi atau adat dimaknai sebagai sebuah kebiasaan yang kemudian menjelma menjadi aturan yang disepakati oleh setiap individu dalam suatu kelompok masyarakat, maka tentu hal tersebut mengikat semua pihak dan terdapat sanksi bagi yang melanggar atau bagi yang tidak mematuhi aturan tersebut. Bentuk sanksi yang dikenakan bisa jadi berbeda-beda baik itu berupa sanksi sosial ataupun sanksi dalam bentuk yang lain. Sanksi ini biasa dikenal dengan sanksi adat, karena melanggar aturan adat.

⁵ Lihat Ratno Lukito, *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler: Studi tentang Konflik dan Resolusi dalam Sistem Hukum Indonesia* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2008), hlm. 32.

⁶ Kusumadi Pudjosewojo, *Pedoman Pelajaran Tata Hukum Indonesia* (Jakarta: Sinar Grafika, 1993), hlm. 42.

⁷ Ratno Lukito, *Hukum Sakral..*, hlm. 33.

Hal yang sama juga ditemukan pada komunitas muslim Sasak *Wetu Telu* Bayan yang memang dikenal sebagai masyarakat adat dan menjunjung tinggi aturan adat. Dalam konteks perkawinan, maka banyak aturan dan batasan-batasan yang harus dipatuhi oleh setiap individu terutama kedua mempelai dan kedua keluarga yang bersangkutan. Pada konteks inilah kemudian jajaran tokoh adat dituntut peran dan partisipasinya sebagai penyangga garda depan pelaksanaan adat dengan baik. Tentu tugas ini tidak hanya diemban oleh *pemangku agung* sendiri, namun juga dilaksanakan oleh orang-orang yang ada dalam struktur di bawah *pemangku*. Berikutnya akan dijelaskan bagaimana aturan adat bermain dalam setiap perilaku kehidupan komunitas muslim Sasak *Wetu Telu* terutama dalam konteks perkawinan.

Dalam konteks perkawinan, tidak hanya mematuhi aturan dan kaedah adat yang berlaku, namun juga dibarengi dengan perayaan atau upacara (seremoni) yang meriah. Perayaan adat ini tidak hanya dilakukan pada momen perkawinan, namun juga dilakukan pada tiap tahapan kehidupan manusia mulai dari kandungan sampai meninggal dunia. Kalau ditelusuri lebih jauh, maka di dalam hampir semua masyarakat manusia di dunia, hidup individu dibagi oleh adat masyarakatnya ke dalam tingkat-tingkat tertentu. Tingkat-tingkat sepanjang hidup atau tahapan-tahapan hidup ini dalam kajian antropologi dikenal sebagai *stages along the life-cycle*.⁸ Siklus hidup ini misalnya mulai dari masa bayi, masa penyapihan, masa kanak-kanak, masa remaja, masa pubertas, masa sesudah nikah, masa hamil, masa tua dan sebagainya.

⁸ Lihat Koentjaraningrat, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial* (Jakarta: Dian Rakyat, 1972), hlm. 89.

Pada saat-saat peralihan yakni waktu para individu beralih dari satu tingkat hidup ke tingkat lain, biasanya diadakan pesta atau upacara untuk merayakan saat peralihan tersebut. Pesta dan upacara pada saat peralihan sepanjang *life cycle* itu memang universal dan ada pada hampir semua kebudayaan di seluruh dunia. Pada masyarakat muslim Sasak *Wetu Telu*, *life cycle* yang biasa diiringi dengan perayaan atau upacara di antaranya adalah; *buang au* (upacara kelahiran), *ngurisang* (pemotongan rambut), *ngitanang* (khitanan), *merosok* (meratakan gigi), *merariq* (membawa lari gadis untuk diajak menikah), *metikah* (perkawinan), *gawe pati* (ritual kematian dan pasca kematian).⁹

Perayaan adat yang terkait dengan *life cycle* tersebut bagi komunitas *Wetu Telu* biasa dikenal dengan *gawe urip* (upacara selama manusia hidup) dan *gawe pati* (upacara kematian dan pasca kematian). Pada prinsipnya, masyarakat Sasak *Wetu Telu* mengelompokkan atau membagi adat menjadi tiga yakni *adat hidup*, *adat bulan* dan *adat mati*. Adat hidup pada dasarnya mengatur aktifitas komunitas masyarakat yang terkait dengan peristiwa-peristiwa utama dalam hidup, seperti yang telah disebutkan di atas terkait dengan *gawe urip*. Sedangkan adat bulan berhubungan dengan perayaan yang diselenggarakan komunitas pada bulan-bulan tertentu yang diyakini membawa peruntungan baik dan kebahagiaan bagi masyarakat, misalnya *pesta alif*,¹⁰ *peringatan maulid adat*.¹¹ Adat mati

⁹ Lihat Erni Budiwanti, *Islam Sasak Wetu Telu Versus Waktu Lima* (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. 184.

¹⁰ Lebih jauh mengenai *Pesta Alif* dapat dilihat pada Karya J. Van Baal, *Pesta Alif di Bayan*, terj Nalom Siahaan (Jakarta: Bharatara, 1976).

¹¹ Maulid adat seperti yang peneliti amati dan berdasarkan wawancara dengan para tokoh adat di Bayan pada dasarnya dirayakan dalam kerangka mengiringi pelaksanaan maulid Nabi yang dirayakan setiap tanggal 12 Rabi'ul awwal. Karena dikatakan mengiringi syari'at (ngiring sreat), maka pelaksanaannya dilakukan setelah perayaan tanggal 12 yakni dilaksanakan pada tanggal 15 Rabi'ul awwal ketika bula purnama. Namun perlu pula untuk diketahui bahwa maulid adat ternyata

berhubungan dengan berbagai kegiatan di seputar kematian anggota masyarakat atau biasa juga disebut dengan *gawe pati*.

Sifat universal dari pesta dan upacara sepanjang *life cycle* disebabkan karena suatu kesadaran umum di antara semua manusia, yakni bahwa tiap tingkat baru sepanjang *life cycle* itu membawa si individu ke dalam suatu tingkat dan lingkungan sosial yang baru dan yang lebih luas. Ada juga anggapan bahwa peralihan dari satu tingkat hidup ke tingkat hidup lain, atau dari satu lingkungan sosial ke lingkungan sosial lain itu merupakan saat-saat yang gawat atau genting yang penuh bahaya. Sehingga upacara-upacara pada masa melampaui saat-saat krisis serupa itu sering mengandung unsur-unsur yang bermaksud menolak bahaya gaib yang mengancam individu serta lingkungannya.

Dalam dunia antropologi, upacara-upacara seperti di atas disebut dengan *crisis-rites* (upacara waktu krisis), atau biasa juga disebut dengan *rites de passage* (upacara peralihan). Jadi upacara seperti upacara masa hamil, upacara kelahiran, upacara pemberian nama, memotong rambut, memasah gigi, khitan, dan lain-lain biasanya mengandung unsur-unsur dari *crisis-rites*, karena upacara-upacara tersebut dianggap merayakan saat peralihan dari satu tingkat hidup ke tingkat hidup lain. Di sisi lain, upacara-upacara tersebut juga mempunyai fungsi sosial yang penting, yakni menyatakan kepada khalayak ramai mengenai tingkat hidup baru yang dicapai si individu yang bersangkutan. Demikian pula pada upacara inisiasi, ialah upacara untuk masuk ke dalam suatu golongan sosial tertentu, mengandung unsur-unsur *crisis-rites* juga.

tidak ditujukan untuk memperingati kelahiran Nabi Muhammad melainkan perayaan tersebut symbol memperingati awal mula kejadian di bumi yakni yang ditandai dengan pernikahan Adam dan Hawa. Maka yang diperingati adalah pernikahan Adam dan Hawa.

Pada konteks ini, perkawinan merupakan suatu peralihan yang terpenting pada *life-cycle* dari semua manusia di seluruh dunia, yakni saat peralihan dari tingkat hidup remaja ke tingkat hidup berkeluarga. Di samping itu momen perkawinan juga dipandang *urgen* karena perubahan status tersebut berujung pada munculnya tanggung jawab yang terkait dengan ketentuan hak dan kewajiban pasangan yang telah melangsungkan perkawinan. Hak dan kewajiban ini melekat secara langsung pada pasangan yang telah menikah sebagai konsekuensi dari perubahan status.

Melihat perkawinan sebagai bagian dari *life cycle* manusia yang sangat signifikan, maka sangat wajar kalau kemudian persoalan ini mengundang perhatian segenap elemen dalam masyarakat mulai dari tokoh masyarakat sampai masyarakat umum. Hal ini terlihat mulai dari persiapan sebelum diberlangsungkannya sebuah perkawinan, kemudian seremoni-seremoni yang tidak bisa diabaikan dan yang tidak kalah pentingnya juga adalah situasi pasca perkawinan. Dari awal sampai akhir proses tersebut, masyarakat selalu terlibat baik langsung maupun tidak, karena mereka merasa memiliki tanggung jawab terhadap perhelatan yang dipandang maha penting dalam tahapan hidup individu.

Untuk itu, maka sangat wajar kalau setiap komunitas masyarakat memiliki seperangkat aturan-aturan dan batasan-batasan yang terkait dengan perkawinan dan mengikat setiap individu yang ada dalam komunitas tersebut. Pada masyarakat Sasak *Wetu Telu Bayan*, terdapat aturan-aturan dan batasan-batasan dalam perkawinan yang itu dimulai dari masa sebelum pasangan tersebut melangsungkan perkawinan. Tentu setiap individu yang ada dalam komunitas

masyarakat *wetu telu* harus mematuhi aturan tersebut. Hal ini merupakan konsekuensi dari kehidupan kolektif, seperti yang ditegaskan oleh Rosseau bahwa setiap orang harus menyerahkan diri, tunduk, tidak kepada kekuasaan seseorang, melainkan kolektivitas atau asosiasi dengan cara mematuhi arahan tertinggi dari kehendak umum.¹² Ada beberapa hal yang sepertinya unik dan tidak ditemukan di tempat lain termasuk di pulau Lombok secara umum.

Masyarakat Bayan tidak mengenal dan tidak mengizinkan bagi kalangan muda mudi untuk berpacaran. Sehingga aturan yang harus dipatuhi oleh kalangan muda mudi adalah tidak boleh "*midang*" (term bahasa Sasak untuk menyebut laki-laki yang datang bertamu ke rumah perempuan untuk ngobrol sekaligus penajakan kecocokan bagi mereka berdua). Saat ini kalangan muda mudi biasa menyebutnya dengan datang "ngapel" ke tempat sang kekasih. Di tempat lain di pulau Lombok, *midang* merupakan sesuatu yang lumrah dan sering dilakukan oleh kalangan remaja yang menginjak usia perkawinan. *Midang* dipandang sebagai suatu cara yang tepat untuk mengenal lebih jauh pasangan atau lawan jenis. Cara ini juga penting sebagai ajang menjalin silaturahmi antara sang pemuda dengan sang gadis dan orang tuanya.

Tradisi *midang* ini merupakan cerminan bahwa masyarakat Sasak pada umumnya lebih menyetujui dan menghendaki kebebasan bagi putra-putri mereka dalam memilih pasangan hidup. Jadi *midang* merupakan proses mengenal sifat dan karakter masing-masing sebelum pasangan tersebut memutuskan untuk melanjutkan hubungan mereka ke jenjang yang lebih tinggi yakni pernikahan.

¹² Lihat J. J. Rasseau, *The Social Contract and Discourses* (London: J.M. Dent & Sons, 1963), hlm. 183.

Para pria biasanya melakukan aktifitas *midang* setelah shalat magrib. Pria tersebut dan tamu-tamu yang lain disambut oleh tuan rumah dan dipersilahkan duduk di *berugak* yang sengaja dibangun untuk tempat musyawarah, atau biasanya para tamu diterima di ruang tamu (serambi).¹³ Tamu pria yang datang untuk *midang* biasanya lebih dari satu orang, sehingga kesempatan tersebut dipergunakan oleh sang gadis dengan lebih leluasa untuk memilih dan menentukan pasangan yang dianggapnya tepat. Sedangkan bagi para pria, suasana tersebut dijadikan sebagai ajang kompetisi satu sama lain untuk memperebutkan hati sang gadis.

Bartholomew menilai bahwa saat sekarang ini *midang* merupakan cara terbaik bagi suatu pasangan untuk melangkah ke jenjang perkawinan. Karena pada saat *midang*, sang pemuda tidak hanya berbincang dengan sang gadis semata, namun orang tua biasanya juga ikut bergabung, berbincang-bincang dengan para pria yang datang, sehingga si gadis dan keluarganya bisa mengenal seluk beluk dan jati diri sang pemuda yang *midang* saat itu.¹⁴

Keikutsertaan orang tua atau kerabat menemani sang gadis dalam proses *midang* dilakukan sebagai langkah antisipatif menghindari kemungkinan timbulnya fitnah yang dapat merusak nama baik keluarga tersebut. Hal ini adalah bagian dari implemementasi ajaran agama dan aturan adat. *Midang* ini biasanya berakhir sampai dengan pukul 23.00 wita. Malam hari dipilih sebagai waktu yang

¹³ Ahmad Abd. Syakur, *Islam dan Kebudayaan: akulturasi nilai-nilai Islam dalam Budaya Sasak* (Yogyakarta: Adab Press, 2006), hlm. 187.

¹⁴ Jhon Ryan Bartholomew, *Alif Lam Mim: Kearifan Masyarakat Sasak*, terj. Imron Rosyidi (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001), hlm. 172.

tepat, karena pada pagi dan siang hari, mereka disibukkan dengan berbagai aktifitas kerja.

Namun realitas di Bayan menunjukkan bahwa komunitas muslim Sasak *Wetu Telu* tidak mengizinkan atau melarang para pemuda dan gadis melakukan aktifitas *midang*. Kalau kemudian ada yang melanggar aturan tersebut, maka dikenakan sanksi berupa denda yang harus dibayar oleh si pemuda yang melakukan *midang*. Jika si pemuda akhirnya jadi menikahi gadis tersebut, maka denda tersebut dimasukkan atau diakumulasikan pada *Ajikrama* yang harus dibayar mempelai laki-laki kepada pihak keluarga perempuan.

Pada dasarnya kalau ditelisik secara mendalam, *midang* dengan format yang ada di atas tidak menjadi problem baik itu ditinjau dari kepatutan adat maupun ketentuan ajaran agama (Islam). *Midang* tidak lebih dari manifestasi keinginan untuk mengenal lebih jauh pasangannya dan keluarga yang bersangkutan. Kekhawatiran akan menimbulkan fitnah juga sudah diantisipasi dengan ditemaninya sang gadis oleh orang tua atau salah satu dari kerabatnya. Namun kenapa di Bayan *midang* tidak diperbolehkan? Apa yang menjadi alasan masyarakat muslim Sasak *Wetu Telu* tidak mengizinkan kalangan muda-mudi melakukan aktifitas *midang*?

Menurut penuturan tokoh adat di Bayan, tidak diperbolehkannya *midang* di daerah tersebut lebih disebabkan oleh kehati-hatian masyarakat agar tidak terjadi hal-hal yang tidak diinginkan terkait dengan pergaulan muda-mudi di kalangan komunitas Sasak *Wetu Telu*. Mereka menganggap tidak etis bagi kalangan muda-mudi bercengkrama berdua di rumah, terlebih tanpa kontrol dari

orang tua.¹⁵ Dengan alasan itu, maka di Bayan tradisi *midang* tidak populer seperti di tempat-tempat lain di Lombok. Kalangan muda-mudi bisa bertemu dan saling mengenal dalam perayaan-perayaan atau cukup saling tahu dari pergaulan sehari-sehari, atau dari informasi yang didapatkan dari pihak keluarga baik menyangkut diri sang pemuda maupun juga menyangkut sang gadis.

Alasan lain tentang tidak boleh *midang* yang mengemuka terutama di kalangan bangsawan adalah konon lebih dilatarbelakangi oleh peraoalan prinsip, yaitu prinsip perkawinan *endogamy*. Mereka lebih setuju kalau anak keturunan mereka yang bangsawan menikah dengan sesama bangsawan yang berasal dari kalangan masyarakat Sasak *Wetu Telu* Bayan juga. Sehingga ketika ada seorang laki-laki dari daerah luar datang bertamu ke Bayan dengan niat untuk *midang*, maka masyarakat setempat tidak memberikan izin dan anak gadisnya pun dilarang untuk menerima tamu pria tersebut. Untuk itu diberlakukan penjagaan yang extra ketat terhadap anak gadis yang belum menikah. Pertemuan muda-mudi hanya bisa dilakukan diluar rumah dan intensitasnya sangat terbatas.

Menurut penuturan Denda Adriasih, dahulu mereka biasanya bertemu di pasar atau ketika pergi ke tempat pemandian umum. Para pemuda biasanya untuk bisa lebih dekat dengan lawan jenis, mereka sengaja berbelanja sesering mungkin ke tempat sang gadis berjualan. Dengan begitu mereka leluasa untuk membicarakan tentang prihal diri mereka dan kemungkinan-kemungkinan untuk melanjutkan hubungan mereka sampai ke pelaminan. Banyak cara lain yang bisa

¹⁵ Hasil wawancara dengan *Pemangku Agung* Raden Sunda Deria, tanggal 19 Maret 2009 di kediamannya di Kampu Bayan Timur.

ditempuh asal tidak melalui proses *midang* seperti yang terjadi di tempat lain.¹⁶

Untuk itu sepertinya tepat apa yang dikatakan oleh Thomas Hobbes bahwa orang pada dasarnya dihambat oleh tindakan orang lain karena mereka, nenek moyang mereka, terlibat dalam suatu kontrak sosial. Kontrak ini yang menghambat mereka dari bertindak sepenuhnya atas kehendak sendiri, melainkan menguntungkan bagi setiap orang.¹⁷

Kalau dari proses tersebut sang pemuda menemukan kata sepakat dengan sang gadis untuk melanjutkan hubungannya ke jenjang perkawinan, maka tinggal menentukan hari yang tepat untuk melarikan diri (*merariq*), atau masyarakat Bayan biasa menyebutnya juga dengan *memulang*. *Memulang* yang dilakukan oleh pasangan tersebut merupakan langkah yang biasanya diambil tanpa sepengetahuan masing-masing keluarga. Artinya, hal itu merupakan keputusan mereka berdua tanpa diintervensi oleh pihak keluarga. Setelah mereka melakukan aksi *memulang*, baru kemudian masing-masing keluarga menunjukkan peran aktifnya dalam kerangka menyukseskan proses perkawinan kedua anak mereka.

Dapat dipahami bahwa pada masa-masa sebelumnya, masyarakat komunitas Sasak *Wetu Telu* Bayan terlihat eksklusif (tertutup) dalam perkawinan. Hal tersebut terlihat ketika mereka tidak begitu respek dan terkesan tidak menyetujui perkawinan yang bersifat *hipogami* (perkawinan antar suku atau kelan). Mereka lebih setuju kalau anak keturunan mereka menikah dengan sesama komunitas mereka. Motif dibelakang penerapan perkawinan *endogamy* pada

¹⁶ Wawancara dengan Denda Adrasasih tanggal 5 Maret 2009 di Bayan.

¹⁷ Mengenai pandangan Hobbes ini dapat dilihat pada tulisan Achmad Fedyani Saifuddin, *Antopologi Kontemporer: Suatu Pengantar Kritis mengenai Paradigma* (Jakarta: Kencana, 2006), hlm141.

dasarnya adalah untuk menjaga kelanggengan posisi atau stratifikasi sosial sebagai bangsawan. Untuk itu ketika terdapat anak keturunan mereka yang memilih untuk menikah dengan orang di luar komunitas dan bukan dari kalangan bangsawan, maka sanksi yang diberikan sangat berat. Sanksi yang paling berat adalah dikeluarkan atau tidak diakui lagi sebagai bagian keluarga besarnya, kemudian segala hak yang melekat pada dirinya tercabut dengan sendirinya, mulai dari hak menggunakan gelar bagi keturunan berikutnya sampai hak untuk mewarisi harta dari orang tuanya.¹⁸

Namun saat ini seiring dengan *the rise of education* yang terjadi di Bayan, yakni dibuktikan dengan banyaknya generasi muda yang sangat bersemangat menempuh pendidikan, tidak hanya berhenti pada pendidikan dasar dan menengah, namun juga mereka sudah mulai menempuh pendidikan tinggi dan beberapa di antaranya sudah memperoleh gelar sarjana. Kondisi ini menunjukkan bahwa masyarakat muslim Sasak *Wetu Telu* mulai terbuka atau membuka diri dengan dunia luar dan memiliki kepedulian yang sangat tinggi terhadap pendidikan. Berbeda dengan masa-masa sebelumnya, masyarakat hanya mengenal dan mengenyam pendidikan dasar.

Seiring dengan mulai terbukanya masyarakat Sasak *Wetu Telu* Bayan, maka ada beberapa hal yang mulai mengalami pergeseran yaitu menyangkut pergeseran nilai dan cara pandang terutama dalam hal prinsip perkawinan. Dahulu orang tua tidak memberikan izin pada anak gadisnya untuk menerima tamu dari luar dan tidak diperbolehkan bergaul sekaligus menikah dengan orang di luar

¹⁸ Wawancara dengan R. Dewanep di Kecamatan Bayan pada tanggal 4 maret 2009.

komunitas mereka. Saat sekarang ini, karena mobilitas generasi muda Bayan sangat tinggi yakni dengan banyaknya di antara mereka yang keluar untuk sekolah dan kuliah, maka para orang tua sulit untuk melakukan kontrol secara langsung karena persoalan jarak. Para orang tua sudah tidak bisa lagi membatasi pergaulan anak mereka terutama yang perempuan. Sehingga fenomena hari ini menunjukkan bahwa banyak di antara mereka yang kebetulan kuliah di Mataram kemudian menikah dengan orang di luar komunitas mereka.¹⁹ Selain pendidikan, hal lain yang juga ikut mempengaruhi perubahan ini adalah keamajuan teknologi yang begitu cepat.

Saat ini di masa yang sudah modern, segala sesuatu menjadi mudah dengan adanya teknologi canggih seperti alat komunikasi *hand phone* (telpon genggam), maka proses untuk saling tahu dan mengenal lebih dalam menjadi tidak sulit dan tidak terhalang oleh jarak. Untuk itu kalangan muda-mudi Bayan tidak hanya bisa leluasa untuk berinteraksi secara intens dalam perkumpulan-perkumpulan organisasi muda mudi, namun juga dapat berkomunikasi dengan sesama kalangan muda dengan memanfaatkan telpon genggam yang saat sekarang ini bukan lagi menjadi barang mewah, karena hampir semua lapisan dapat menjangkaunya.

Maka saat ini, proses untuk negosiasi yaitu membicarakan keinginan untuk *memulang* atau membuat *deal* antara pasangan muda-mudi yang bermaksud untuk menikah menjadi lebih mudah dan efektif. Di samping itu, interaksi kalangan

¹⁹ Hal ini diakui oleh Dende. Adrasasih (seorang ibu yang kebetulan anaknya menikah dengan pria luar dan non bangsawan). Ia menuturkan bahwa anak perempuannya menempuh pendidikan di salah satu perguruan tinggi di Mataram. Setelah selesai kuliah, si anak menikah dengan pacarnya yang berasal dari Lombok Tengah dan bukan berasal dari keturunan bangsawan. Wawancara dengan Dende. Adrasasih tanggal 5 maret 2009.

muda-mudi semakin lebar dan menggelobal dengan intensitas pertemuan mereka dengan orang lain di tempat-tempat pendidikan, seperti sekolah dan kampus. Kedua faktor ini sepertinya yang mempengaruhi mulai terbukanya pikiran para generasi muda Sasak *Wetu Telu Bayan* sekaligus kalangan tua. Mereka tidak lagi berpikiran sempit dalam memandang suatu persoalan atau peristiwa. Prinsip perkawinan *endogamy* beransur-ansur longgar. Masyarakat tidak lagi mempermasalahkan jika anak gadis mereka menikah dengan orang di luar komunitas mereka. Selain itu, mereka juga tidak menentang kalau anak gadis mereka menikah dengan orang luar yang bukan bangsawan. Sanksi berupa tidak diakui sebagai bagian dari keluarga besar bagi yang melanggar tidak lagi diberlakukan.

Alasan yang muncul di antaranya adalah seperti penuturan R. Gedarif bahwa zaman sudah mulai berubah, dan masyarakat juga mulai berubah terutama menyangkut perubahan cara pandang. Meski sang anak menikah dengan orang luar dan bukan dari kalangan bangsawan, maka bagi mereka itu tidak jadi problem. Keluarga besar akan mendukung jika memang sang gadis merasa cocok dan memilih menikah dengan orang tersebut.²⁰

Raden Anggria Kusuma menyatakan bahwa pada masa-masa sebelumnya praktek pernikahan dengan sesama bangsawan diterapkan secara ketat dengan segala macam sanksi yang dikenakan bagi yang melanggar, namun pada saat sekarang ini aturan tersebut sudah mulai mengalami pergeseran-pergeseran disesuaikan dengan kondisi modern sekarang ini. Sehingga saat ini wanita

²⁰ Wawancara dengan R.Gedarif tanggal 26 Pebruari 2009 di kediamannya di Karang Salah, Bayan.

keturunan bangsawan (*Denda*) tidak dipersoalkan lagi kalau *merariq*/menikah dengan laki-laki yang bukan keturunan bangsawan. Asalkan si wanita setuju dan mengehendaki pernikahan tersebut dan pelaksanaan pernikahannya mengikuti tata cara adat dan agama, maka sang Denda tetap diakui sebagai bagian dari keluarga besar dan masih diperbolehkan memakai gelar *Denda*. Meski anak keturunannya tetap tidak diperbolehkan menyandang gelar bangsawan karena gelar bangsawan itu diturunkan dari garis laki-laki, namun paling tidak dia tidak dikeluarkan dari lingkungan keluarga besar seperti yang terjadi sebelumnya. Selain itu ia tetap mendapat hak untuk mendapatkan warisan dari orang tuanya.²¹

Alasan lain adalah seperti yang diungkapkan oleh Denda Adrasasih yang melihat fenomena ini dari sudut pandang orang tua (ibu) yang kebetulan salah satu putrinya menikah dengan pria luar dan bukan bangsawan, yakni menurutnya kalau misalkan sanksi tetap diberlakukan bagi yang melanggar ketentuan tersebut, maka mereka akan terancam tidak memiliki anak lagi.²² Artinya kalau kemudian anak-anak mereka nekat dan bersikukuh untuk menikah dengan orang luar dan bukan dari kalangan bangsawan, maka orang tua juga merasa berat kalau kemudian menerapkan sanksi berupa putusnya hubungan antara orang tua dengan si anak tersebut. Akhirnya mereka hanya bisa mengatakan bahwa bukan jamannya lagi menerapkan aturan tersebut secara ketat. Masyarakat diberikan keleluasaan dalam menentukan pilihan-pilihan yang menurut mereka tepat.

Sampai hasil penelitian ini ditulis, pernikahan yang sifatnya *endogamy* masih dominan, namun perkawinan *hipogami* juga tidak menjadi barang tabu lagi.

²¹ Wawancara dengan Raden Anggria Kusuma (salah satu tokoh muda Bayan) pada tanggal 08 Maret 2009 di Bayan.

²² Wawancara dengan Dende. Adrasasih tanggal 5 maret 2009 di Bayan

Ini menunjukkan bahwa pergeseran bisa terjadi dan perubahanpun menjadi suatu keniscayaan seiring dengan perkembangan waktu. Kondisi ini menunjukkan bahwa dalam komunitas Sasak *Wetu Telu* Bayan terjadi dinamika yang cukup signifikan, dalam hal menyangkut prinsip perkawinan.

Meskipun terjadi perubahan dan pergeseran dalam beberapa hal menyangkut aspek perkawinan, namun masih ada juga tradisi yang tidak "leak oleh panas dan tidak lapuk oleh hujan". Artinya masih ada tradisi yang langgeng dan dilestarikan sampai saat sekarang ini. Ini terjadi karena mereka beranggapan bahwa tradisi tersebut masih kompatibel dan sesuai dengan situasi dan kondisi hari ini. Di antara yang masih langgeng adalah tradisi "melarikan diri yang dilakukan oleh pemuda dan anak gadis" dalam kerangka atau bermaksud untuk menikah. Cara yang sangat tipikal dan khas Sasak ini sampai saat ini masih dipertahankan. Tidak ditemukan di daerah Bayan praktek di mana seseorang yang memiliki keinginan mempersunting seorang gadis dengan cara datang melakukan lamaran ke orang tua si gadis. Cara ini (baca; lamaran) masih dipandang ganjil dan mereka tetap mempertahankan tradisi lama dengan cara "merariq" atau "memulang" yang merupakan warisan nenek moyang.

Merariq bagi mereka sarat dengan nilai-nilai historis dan mengandung nilai filosofis. Nilai historis yang dimaksud adalah, dahulu ketika impasi yang dilakukan oleh Bali, para petinggi kerajaan seringkali mengambil anak gadis masyarakat setempat kemudian dinikahi dengan paksa. Situasi ini membuat orang tua yang memiliki anak gadis kerap merasa resah, mereka lebih setuju kalau anak gadis mereka menikah dengan orang pribumi saja yakni pemuda Sasak ketimbang

diambil secara paksa dan dikawini oleh para pejabat dari kerajaan Bali yang saat itu menjadi penjajah. Akhirnya mereka menyetujui dan mengizinkan kalau anak mereka dibawa lari oleh pemuda Sasak untuk diajak menikah. Cara "melarikan diri" ini dipandang tepat karena lebih aman ketimbang melakukan prosesi lamaran. Kalau menggunakan acara lamaran, maka yang dikhawatirkan adalah pihak kerajaan Bali mengetahui dan bisa menjadi bumerang bagi keluarga yang bersangkutan. Konon kalau diketahui oleh pihak kerajaan Bali, mereka ditangkap dan dikerangkeng, kemudian sang gadis tetap dikawini secara paksa.

Selain nilai historis, terdapat nilai-nilai filosofis sehingga cara *merariq* masih tetap menjadi pilihan pertama dan utama ketika ingin menikahi anak gadis orang. Di antaranya adalah seperti yang telah dijelaskan sebelumnya yakni merupakan simbol sebuah keberanian atau kejantanan seorang laki-laki. Keberanian itu diekspresikan dengan membawa lari sang gadis secara diam-diam kemudian dibawa ke rumah kerabat si laki-laki yang agak berjauhan dari tempat tinggal si gadis maupun si pemuda tersebut. Cara ini dipandang sebagai simbol keberanian karena resiko yang harus ditanggung sangat besar dan sangat berbahaya. Ketika proses pelarian yang dilakukan pada malam hari, biasanya pihak keluarga dan orang kampung melakukan pengejaran dengan membawa senjata tajam layaknya mengejar seorang 'maling'. Kalau tertangkap, sang pemuda harus siap menyerahkan kembali sang gadis pujaan hati untuk kembali ke rumah orang tuanya sebagai konsekuensi kegagalannya. Agar tidak terjadi segala sesuatu yang tidak diinginkan, maka sang pemuda harus menyiapkan rencana yang tepat dan persiapan matang sebelum beraksi membawa lari sang gadis.

Nilai filosofis lainnya adalah, *meraiq* merupakan sebuah ekspresi kebebasan. Lari bersama-sama yang dilakukan oleh seorang gadis dan seorang pemuda merupakan langkah yang tepat untuk menunjukkan bahwa menikah memang menjadi keinginan mereka berdua tanpa ada intervensi atau paksaan dari pihak manapun termasuk keluarga. Jadi itu adalah murni keinginan kedua mempelai, karena kalau hanya keinginan sepihak misalnya hanya keinginan si laki-laki saja, maka proses pelarian diri itu kemungkinan tidak akan terealisasi. Maka dengan *merariq* (melarikan diri) seolah-olah mereka ingin menyampaikan pesan bahwa "inilah kami pasangan muda-mudi yang telah memilih untuk menikah dan cara ini kami tempuh sebagai ekspresi bahwa kami tidak terpaksa atau dengan kata lain semuanya didasari oleh rasa suka dan keinginan kami berdua dan kami siap menanggung segala resiko yang terjadi".

Selain dipandang sebagai sebuah ekspresi kebebasan, *merariq* juga dianggap tidak menyalahi aturan agama atau dengan kata lain, tidak ada yang keliru dengan *merariq* bila dikaitkan dengan prinsip ajaran Islam. Islam memberikan ruang bagi pelestarian adat yang tentunya tidak melanggar ketentuan syari'at Islam. Dalam term hukum Islam dikenal istilah '*adah* atau '*urf* yang menunjukkan bahwa adat dapat dijadikan sebagai sebuah hukum yang mengikat kelompok atau masyarakat tertentu di mana adat itu hidup. Sehingga adagium yang seringkali dijadikan sebagai rujukan adalah *al 'A>datu muh}akkamatun*.

Meski terjadi perubahan pada batas-batas teretentu, namun secara umum masyarakat Sasak *wetu telu* hingga hari ini masih merawat dan menjaga tradisi mereka agar tetap langgeng dan dapat diwarisi oleh generasi berikutnya. Dalam

konteks perkawinan seperti telah digambarkan pada bab sebelumnya bahwa, tradisi memainkan peranan yang sangat penting dalam berbagai prosesi dan tahapan. Kalau diperhatikan dengan cermat, pada tahap awal proses pernikahan sampai menjelang akad pernikahan secara Islami, adat atau tradisi yang banyak berperan.

Di antara tahapan atau prosesi yang harus dilalui sebagai bagian dari kewajiban adat adalah *pertama*, proses *merariq* yakni membawa lari sang gadis ke tempat persembunyian (penyeboan). *Kedua*, prosesi *mesejati* yakni pemberitahuan dari pihak laki-laki kepada pihak orang tua wanita bahwa putrinya *tui jati* (benar-benar) *merariq*. Mesejati harus dilakukan sesegera mungkin, biasanya tenggang waktu yang diberikan adalah paling lambat tiga hari. *Ketiga*, prosesi *selabar* yaitu sebagai kelanjutan dari acara mesejati menyampaikan kabar kepada pihak keluarga dan masyarakat luas bahwa wanita A dan pria B telah *merariq*, caranya ialah dengan pergi ke tempat umum. *Keempat*, prosesi *ngeraosang ajikrama* yakni setelah dilakukan *selabar* oleh pihak laki-laki, para wakil mempelai pria kembali mendatangi orang tua si mempelai wanita untuk menentukan dan menyepakati waktu yang tepat untuk membicarakan atau merundingkan jumlah denda kawin lari (*ajikrama*). Perundingan atau *gundem adat* (musyawarah adat) yang membicarakan mengenai jumlah *ajikrama* (denda kawin lari) yang harus dibayar oleh mempelai laki-laki berdasarkan pelanggaran dan kesalahan yang dilakukan inilah yang kemudian disebut dengan *ngeraosang ajikrama*. Selanjutnya *kelima*, prosesi *metikah buak lekuk*, upacara ini dipimpin oleh seorang kiyai adat yang disaksikan oleh ayah dari mempelai laki-laki.

Prosesi ini biasanya diadakan setelah tiga hari pelarian pasangan tersebut. Prosesi ini merupakan pemberkatan perkawinan yang diberikan oleh kiyai adat kepada pasangan pengantin. Tata caranya adalah kiyai dan mempelai laki-laki duduk berhadap-hadapan dan saling bersalaman dengan kedua jempol tangan saling bersentuhan dan bertemu satu sama lain kemudian mengucapkan dua kalimat syahadat dalam bahasa jawa yang untuk pertama kali dibacakan oleh sang kiyai baru kemudian diikuti oleh mempelai laki-laki. Berikutnya *keenam*, prosesi *sorong serah ajikrama* yang merupakan salah satu acara paling penting dalam rangkaian upacara adat perkawinan Sasak *wetu telu*. Prosesi ini adalah tahap pembayaran *ajikrama* (denda kawin lari) oleh mempelai laki-laki yang sebelumnya sudah disepakati jumlahnya oleh kedua belah pihak yakni pihak keluarga mempelai wanita dan utusan atau pihak keluarga mempelai pria. Prosesi adat yang terakhir adalah *tampah wirang*. *Tampah wirang* kalau diartikan dalam bahasa Indonesia bermakna penyembelihan kerbau atau sapi. Pesta *tampah wirang* ini dilaksanakan jika mempelai pria telah memberikan atau mengeluarkan *ajikrama* berupa beberapa ekor kerbau seperti yang diminta oleh keluarga mempelai wanita.

Semua rangkaian prosesi adat seperti yang telah digambarkan di atas hingga hari ini masih diberlakukan dan merupakan bagian integral atau inheren dalam perkawinan masyarakat Sasak *wetu telu*. Pelaksanaan prosesi tersebut terkait dengan kewajiban setiap individu yang ada dalam komunitas masyarakat Sasak *wetu telu* yang sudah beratus-ratus tahun terikat oleh semacam kontrak sosial atau kesepakatan-kesepakatan yang mengikat setiap individu dalam

komunitas tersebut. Jadi sebuah perkawinan dalam komunitas *wetu telu* tidak bisa dilepaskan dari pelaksanaan berbagai rangkaian prosesi adat. Pelaksanaan ketentuan adat ini yang menjadi jaminan bahwa perkawinan tersebut diakui secara sosial. Jadi pengakuan sosial atau legalitas sosial terhadap sebuah perkawinan ditentukan oleh sudah atau belumnya ketentuan adat dilaksanakan.

Pertanyaan selanjutnya adalah strategi apa yang digunakan oleh masyarakat Sasak *wetu telu* sehingga mampu menjaga dan merawat tradisi atau aturan adat yang mereka miliki khususnya dalam tradisi perkawinan (*merariq*) sehingga langgeng sampai hari ini?

Menurut penuturan beberapa *pemangku*, bahwa kepatuhan setiap individu dalam masyarakat Sasak *wetu telu* terhadap nilai-nilai tradisi atau aturan-aturan adat, pada dasarnya dipengaruhi oleh beberapa aspek yakni *pertama*, proses internalisasi nilai-nilai sosial budaya yang terjadi dalam setiap keluarga. Setiap individu dapat belajar banyak mengenai tradisi yang mereka miliki melalui keluarga, pada gilirannya akan terpatir dalam diri masing-masing individu penghargaan atas tradisi dan akan menumbuhkan sikap kepatuhan. Jadi setiap orang tua mengajarkan kepada anak-anak mereka sedari dini mengenai tradisi yang mereka miliki baik itu secara langsung maupun tidak langsung. Dengan begitu, nilai-nilai tersebut akan mendarah daging, tidak akan pernah ditinggalkan walau bagaimanapun kondisi zaman. *Kedua*, pelibatan generasi muda dalam setiap kegiatan ritual. Dengan cara ini generasi muda dapat melihat bagaimana orang tua mereka melaksanakan tradisi leluhurnya dan mematuhi. Dari sini generasi muda belajar kemudian memahami berbagai ritual atau kegiatan adat,

hingga mampu memahami secara mendalam nilai-nilai substantif yang terkandung dalam setiap kegiatan ritual. Penghargaan generasi muda terhadap tradisinya menjadi modal penting komunitas *wetu telu* Bayan untuk bisa bertahan dan membuat tradisi yang mereka miliki menjadi langgeng hingga masa seterusnya. *Ketiga*, peran tokoh adat atau pemimpin adat seperti pemangku agung dan pemangku-pemangku setiap dusun serta semua tokoh adat dalam mengawal tradisi. Selain mendorong pelibatan anak muda, para tetua adat juga menanamkan kebanggaan dan akan tradisi yang mereka miliki. Selain itu para tetua adat memainkan perannya melalui pembinaan secara terstruktur yakni melalui forum-forum pertemuan yang relatif rutin diselenggarakan. Selain itu para tetua adat ini senantiasa bersikap tegas dalam menjalankan *awiq-awiq*, misalnya menerapkan sanksi tanpa pandang bulu setiap kali ada pelanggaran.²³

Jadi paling tidak ada dua model strategi yang dikembangkan oleh masyarakat Sasak *wetu telu* untuk merawat serta mengawal tradisi yang mereka miliki agar tetap langgeng yakni, strategi internal dan eksternal. Strategi internal banyak dimainkan oleh institusi keluarga. Institusi keluarga menjadi benteng pertama keberlanjutan tradisi *wetu telu* di Bayan. Dengan pembinaan atau penanaman nilai-nilai secara turun temurun, menunjukkan bahwa keluarga memiliki fungsi yang strategis dan determinan. Dalam hal ini orang tua berkewajiban untuk selalu mengingatkan generasi muda agar tidak terlena atau melupakan adat sendiri. Jadi internalisasi nilai-nilai tradisi dalam keluarga dipandang sangat efektif untuk menjaga tradisi terus tetap lestari. Strategi

²³ Hasil wawancara dengan beberapa tokoh adat Bayan di antaranya R. Sunda Deria (pemangku agung), R. Gedarip (pemangku Karangsalah), Pak Rianom (tokoh adat Karangbajo), R. Sri Made (tokoh adat Bayan Barat) di tempat dan waktu terpisah.

eksternal yakni peranan yang dimainkan oleh para tokoh adat yakni mulai dari peran pembinaan baik terhadap kaum tua maupun kaum muda, menanamkan pemahaman dan kebanggaan akan tradisi yang mereka miliki, melibatkan setiap individu untuk terlibat aktif dalam setiap kegiatan adat. Selain memberikan motivasi, tidak jarang para tetua adat "menakut nakuti" setiap anggota masyarakat dengan menyebarkan konsep *pemaliq* atau *tulah manuh*, yakni bagi yang melanggar atau tidak mengikuti kegiatan adat, maka akan mendapat kesialan atau karma. Selain memasyarakatkan konsep *tulah manuh*, para pemangku adat juga memberikan sanksi atau *punnishment* bagi individu yang melakukan pelanggaran terhadap aturan adat.

Fenomena di atas akan tepat kalau dilihat dari sudut pandang teori sosial yakni tentang *kesadaran kolektif*. Teori ini sering disebut oleh Durkheim ketika berbicara tentang "konsensus". Konsensus atau kesepakatan yang terjadi dalam suatu komunitas akan memunculkan *kesadaran kolektif*. Kesadaran kolektif adalah sumber solidaritas yang mendorong mereka untuk mau bekerja sama. Keyakinan dari kesadaran kolektif tercermin dalam aturan-aturan, yang pelanggaran terhadap aturan-aturan tersebut dianggap sebagai kejahatan dan akan memperoleh hukuman berat.²⁴

Keyakinan kolektif ini begitu penting bagi integritas individu-individu yang harus mereka pertahankan terhadap tantangan atau rongrongan. Setiap keyakinan yang bertentangan dengan keyakinan kolektif ibarat penyakit yang menggerogoti individu. Untuk melindungi keyakinan kolektif, orang yang

²⁴ Lihat E. Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, terj. S.A. Solovay & J.H. Moeller (London: Macmillan, 1961), hlm. 79.

menentang harus diamankan, dan masyarakat akan menanggapi orang yang menentang dengan sikap tidak suka. Tidak hanya itu, hukuman terhadap orang yang menentang juga akan memperkuat keyakinan kolektif tersebut. Perlu juga diingat bahwa penegasan dari keyakinan kolektif oleh orang-orang yang taat juga memperkuat kesadaran kolektif.

Namun dibalik itu semua, tentu tidak sedikit yang menolak dan memandang bahwa adat *merarik* yakni membawa lari atau pelarian diri seorang laki-laki dan perempuan dengan maksud untuk menikah tidak sesuai dengan ajaran Islam. Islam jelas-jelas memberikan sebuah koridor tata cara kalau seorang muslim ingin melangsungkan pernikahan. Islam memperkenalkan langkah atau cara *khitbah* (lamaran) yang dilakukan oleh calon mempelai laki-laki ke pihak orang tua si perempuan. Ketika lamaran diterima, maka proses selanjutnya adalah melangsungkan akad pernikahan.²⁵

Tarik menarik serta konflik yang terjadi antara tradisi di satu sisi dan Islam sebagai sebuah agama dapat dilihat pada penjelasan berikutnya. Pertarungan antara tradisi kecil dengan tradisi besar memang selalu mengundang perdebatan dan ketegangan yang menarik untuk disimak. Begitu pula halnya dengan apa yang terjadi pada komunitas muslim Sasak *Wetu Telu* di Bayan yang dikenal sebagai masyarakat adat dan sekaligus mengaku pemeluk agama Islam. Sehingga konsekuensi logis yang harus ditempuh adalah mau tidak mau mereka harus mampu meramu perjumpaan dua tradisi tersebut dan mendudukkannya pada satu kapal secara damai.

²⁵ Wawancara dengan TGH Abdul Karim (pimpinan pondok pesantren Nurul Bayan) di Bayan, tanggal 1 maret 2009.

B. Konstruksi Islam dalam Perkawinan Sasak Wetu Telu

Berbicara tentang konstruksi Islam dalam perkawinan masyarakat Sasak *Wetu Telu*, kita dihadapkan pada perbincangan sekaligus diskursus mengenai relasi Islam di satu sisi sebagai tradisi besar (*great tradition*) dan budaya lokal (merariq/perkawinan Sasak) sebagai tradisi kecil (*little tradition*) di sisi yang lain.²⁶ Dalam bahasa yang berbeda, kita dapat mengatakan bahwa berbicara tentang Islam di Nusantara berarti berbicara bagaimana persinggungan yang terjadi antara Islam sebagai pendatang di Nusantara dengan budaya lokal yang sudah ada sebelumnya dan sudah mentradisi menjadi bagian yang tidak terpisahkan dalam masyarakat.

Secara umum pola relasi yang berkembang antara Islam dengan kebudayaan lokal yang ada di Nusantara termasuk dalam hal ini kebudayaan Sasak adalah pola konvergensi, atau lebih bersifat *akomodatif-akulturatif*, saling mengisi satu sama lain. Relasi antara keduanya seringkali digambarkan seperti tak ubahnya pertautan antara wadah dan isi. Wadahnya bisa jadi masih terlihat seperti semula yakni budaya yang sudah dilestarikan cukup lama, namun isi atau muatan di dalamnya bermotif warna Islam.

Hal serupa juga dikemukakan oleh salah satu tokoh adat di Bayan untuk menggambarkan pola relasi antara Islam dengan budaya *Wetu Telu* yang ada di Bayan. Ia menyatakan bahwa keduanya (baca; Islam dan Budaya *Wetu Telu*) tidak bisa dipisahkan satu sama lain. Seperti halnya satu buah koin uang logam yang memiliki dua mata sisi dan tidak terpisah. Begitu pula halnya dengan wadah dan

²⁶ Konsep tradisi besar dan tradisi kecil dimunculkan oleh R. Redfield dalam karyanya *Present Society and Culture An Anthropological Approach to Civilization* (Chicago: The University of Chicago Press, 1956), hlm 70.

isi, tanpa wadah maka isi tidak berasa sempurna, sedang tanpa isi, wadah tidak bermakna apa-apa. Untuk itu satu sama lain saling membutuhkan dan saling menyempurnakan.²⁷ Ungkapan tersebut dapat dibandingkan dengan ungkapan yang biasa oleh masyarakat di Kepulauan Sumatra yang menyebutkan bahwa 'adat bersendi syara', syara' bersendi kitabullah". Ada juga ungkapan yang menyebutkan bahwa; Adat bersendi syara', syara' mengata adat memakai. Pantang adat melangkahi syara', pantangan adat membelakangi kiblat. Atau dikatakan juga; adat yang dipakai, dengan syara' sama sesuai, adat yang dituju, dengan syara' sama setuju, adat orang Melayu, dengan syara' ia menyatu.²⁸

Dengan demikian, ketika menjelaskan kehidupan beragama masyarakat muslim Sasak *wetu telu*, maka tidak mungkin bisa lepas dari unsur kebudayaan Sasak itu sendiri. Sampai di sini, sepertinya banyak pertanyaan yang muncul terutama menyangkut bagaimana mungkin agama dalam hal ini Islam termasuk bagian dari sebuah kebudayaan, padahal pada dasarnya agama itu datangnya dari Allah, sedang budaya merupakan manifestasi dari atau berasal dari hasil cipta karsa manusia. Bagaimana mungkin sesuatu yang datang dari yang kudus/sakral (Tuhan) dipandang atau bercampur dengan sesuatu yang datang dari atau bersifat profan (manusia)?

Kegelisahan di atas akan dapat terjawab ketika dijabarkan makna Islam sebagai sebuah agama dan bagaimana masyarakat muslim sebagai penganut atau

²⁷ Wawancara dengan Raden Gedarip pada tanggal 24 Pebruari 2009 di Bayan.

²⁸ Ungkapan tersebut pada dasarnya menunjukkan bagaimana orang Melayu memposisikan Islam (syara') di atas adat dan tradisi. Dengan lain perkataan, orang Melayu ingin menegaskan bahwa Islam adalah sumber nilai yang paling utama. Lihat Hidayat, *Alulturasi Islam dan Budaya Melayu: Studi tentang Ritus Siklus Kehidupan Orang Melayu di Palalawan Provinsi Riau* (Ringkasan Disertasi) (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2008), hlm. 23.

pemeluknya memaknai dan menjalankannya dalam kehidupan sehari-hari. Ketika Islam dipandang sebagai bagian dari kebudayaan manusia, maka yang dimaksud di sini adalah bukan agama sebagai doktrin teks yang datang atau turun dari Allah, yang tentunya sudah baku dan kebenarannya bersifat absolut, namun yang dimaksud adalah agama sebagai hasil interpretasi manusia (ummat muslim) terhadap doktrin tersebut, yang kemudian diejawahatkan dalam perilaku keagamaan yang bentuknya beragam dan bersifat dinamis. Biasanya disebut dengan Islam yang sudah membudaya.

Jadi dapat dipahami bahwa hubungan agama (Islam) dan kebudayaan berlangsung secara timbal balik atau lebih tepatnya bersifat simbiosis mutualisme (saling menguntungkan satu sama lain). Agama secara praksis merupakan produk dari pemahaman dan pengamalan masyarakat berdasarkan kebudayaan yang dimilikinya. Sedang kebudayaan selalu berubah mengikuti agama yang diyakini oleh masyarakat. Sehingga hubungan di antara keduanya bersifat dialogis.

Agama termasuk Islam selalu mengalami *domestikasi*, yaitu pemahaman dan pelaksanaan agama disesuaikan dengan konteks dan kemampuan masyarakat lokal. Sehingga tidak heran kemudian orang biasanya menyebut varian Islam berdasarkan nama geografis di mana ummat muslim berdomisili atau bertempat tinggal, atau berdasarkan nama suku. Muncullah istilah Islam Jawa,²⁹ Islam Sasak,³⁰ Islam Makassar, dan lain-lain. Oleh karena itu tidak aneh kemudian masyarakat yang berbeda kebudayaannya akan berbeda pula dalam memahami

²⁹ Islam Jawa misalnya disebutkan oleh beberapa tokoh seperti Mark R. Woodward, *Islam Jawa; Kesalehan Normatif versus Kebatinan* (Yogyakarta: LKiS, 1999). Kemudian Clifford Geertz, *The Religion of Java* (New York: FreePress, 1960).

³⁰ Penyebutan "Islam Sasak" dipopulerkan oleh Erni Budiwanti dalam karyanya. Lihat Erni Budiwanti, *Islam Sasak Wetu Telu Versus Waktu Lima* (Yogyakarta: LKiS, 2000).

dan menjalankan agama yang dianutnya. Islam di perkotaan menampilkan wajah yang berbeda dengan Islam di pedesaan. Maka ekspresi keagamaan yang muncul dari Islam Jawa dan Islam Sasak dan yang lain tentu berbeda-beda, karena cara pandang mereka dan modal kebudayaan yang dimiliki berbeda-beda, bukan berbeda pada tingkat doktrin karena doktrin tetap sama, teks tetap sama, namun perbedaan kebudayaan yang mempengaruhi mereka dalam memandang, memaknai dan menampilkan Islam dalam kehidupan yang nyata menjadi berbeda-beda.

Domestikasi ini menjadi suatu keniscayaan atau merupakan hal yang tidak bisa dielakkan terutama ketika dalam proses awal islamisasi di Nusantara, termasuk dalam hal ini Bayan. Islamisasi selalu melibatkan konflik dan akomodasi. Untuk itu seperti yang telah digambarkan di atas bahwa tarik menarik antara Islam yang merupakan "tradisi besar" (*great tradition*) dan realitas kultural lokal memunculkan Islam "tradisi kecil" atau sering kemudian disebut sebagai "Islam lokal".

Pada akhirnya dalam tingkatan paktek, Islam tidak menunjukkan wajah yang tunggal (*singgel face*), namun banyak varian, aliran, kelompok dan banyak model, sesuai dengan varian kebudayaan tempat di mana Islam itu sendiri berkembang. Memang benar, pada tataran doktrin Islam itu memiliki satu Tuhan, satu kitab suci yakni al Qur'an, dan satu Nabi yakni Muhammad SAW, dan tak seorangpun membantahnya. Namun dalam realitas konkrit, ekspresi keberagaman itu menjadi sangat beragam, tidak lagi seragam. Maka dari itu kemudian dikenal ada istilah Islam Normatif dan Islam Historis.

Islam normatif adalah Islam pada tataran wahyu (teks suci), yang merupakan doktrin yang absolut, tidak berubah-ubah dan tunggal. Sedangkan Islam historis adalah ketika doktrin atau teks suci dipahami, dimaknai dan kemudian diejawantahkan dalam tindakan-tindakan oleh masyarakat pemeluknya, yang hasilnya tentu tidak bisa dilepaskan dari kemampuan dan begron kebudayaan yang dimiliki oleh masyarakat tersebut. Jadi Islam historis, sering juga disebut dengan Islam sosiologis, Islam budaya, atau Islam factual (Islam dalam praktek atau pada realitas masyarakat pemeluknya).

Jadi dapat dipahami bahwasanya fenomena keberagamaan manusia (termasuk: Islam) tidak hanya dapat dilihat dari sudut dan semata – mata terkait dengan *normativitas* ajaran wahyu – meskipun fenomena ini sampai kapanpun adalah ciri khas agama-agama yang ada – tetapi ia juga dapat dilihat dari sudut dan terkait erat dengan *historisitas* pemahaman dan interpretasi orang – perorang atau kelompok perkelompok terhadap norma-norma ajaran agama yang dipeluknya, serta model-model amalan dan praktek-praktek ajaran agama yang dilakukannya dalam kehidupan sehari-hari. Normativitas ajaran wahyu dapat didekati dengan pendekatan *doctrinal-teologis*, sedangkan *historisitas* keberagamaan manusia dapat didekati dengan menggunakan pendekatan keilmuan sosial keagamaan atau memanfaatkan ilmu-ilmu sosial humanities.³¹ Sehingga dapat disimpulkan bahwa Peradaban Islam tidak lain adalah suatu hasil akumulasi perjalanan pengumpulan penganut agama Islam ketika berhadapan dengan proses

³¹ M. Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas*, cet. Ke 1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. V.

dialektis antara normatifitas ajaran wahyu yang permanen dan historisitas pengalaman kekhalifahan manusia di muka bumi yang selalu berubah-ubah.³²

Dalam bahasa yang berbeda, agama memang selalu terkait dengan dua hal yakni apa yang disebut oleh Charles J. Adam dengan *man's inward experience* (pengamalaman batin seseorang) dan *his outward behavior* (perilaku lahiriyah atau empiric). Hal ini oleh W. C. Smith dinyatakan perlu dipisah antara *tradition* di satu sisi dan *faith* di sisi yang lain. Tradisi atau ekspresi lahiriah keagamaan itu bersifat eksternal, kemudian tidak bisa dilepaskan dari aspek sosial dan sejarah keberagamaan misalnya dalam suatu komunitas seperti di Bayan. Kemudian *faith* (keimanan) lebih bersifat internal, *ineffable* (tak terkatakan), lebih berorientasi transenden, dan merupakan dimensi pribadi dari kehidupan beragama.³³ Lebih lanjut W. C. Smith menyatakan bahwa *Faith* merupakan pengalaman batiniah yang bersifat *esoteris* dan personal. Sedangkan *tradition* adalah ekspresi atau ungkapan keberagamaan manusia dan bersifat *eksoteris*. Tradisi atau “ekspresi keberagamaan” ini secara eksternal disampaikan lewat kata-kata (prosa maupun puisi), pola tingkah laku (ritual, moralitas), institusi kelembagaan (gereja, masjid, pura) hukum (hukum Islam, Kristen), tradisi sosial kemasyarakatan, maupun mentalitas dan cara berpikir.³⁴ Jadi setiap agama termasuk Islam tidak bisa

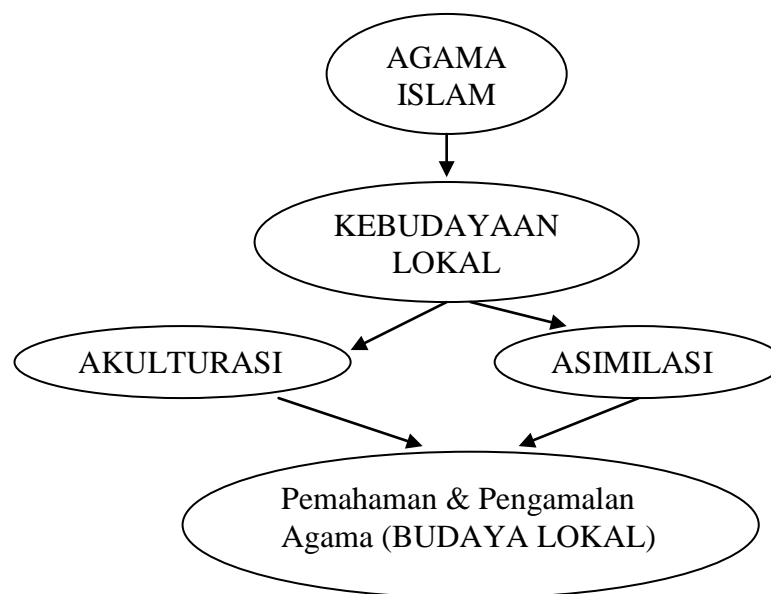
³² Lihat M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), hlm. 3. Lihat Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, alih bahasa Khoirun Nahdiyyin (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 1.

³³ Lihat Charles J. Adam, "Islamic Religious Tradition" dalam (Ed. Leonar Binder), *The Study of the Middle East; Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences* (Canada: A Wiley Interscience Publication, 1976), hlm. 33.

³⁴ Wilfred Canwell Smith, *The meaning and End of Religion, A New Approach to the Religious Tradition of Mankind* (New York: Mentor Books, 1962), hlm. 155.

dilepaskan dari dua unsur tersebut yakni aspek bathin dan aspek lahir, karena tarik menarik antara kedua hal inilah yang kemudian membentuk peradaban Islam.

Ketika Islam bersinggungan dengan masyarakat Sasak Lombok kemudian diterima sebagai agama masyarakat, maka seiring dengan perjalanan waktu dan di tengah tarik menarik antara budaya pendatang dan budaya lokal, maka dengan sendirinya akan terjadi dialog antara dua budaya. Dialog ini akan melahirkan dua kemungkinan yakni Islam akan mengubah struktur kebudayaan masyarakat yang sebelumnya berkembang, atautkah Islam hanya memberikan warna atau polesan substantive pada wadah budaya setempat tersebut. Maka perubahan yang dilakukan atau pola yang biasa terjadi adalah bisa pola *asimilatif* (perubahan yang sangat mendasar), bisa juga hanya perubahan dalam unsure-unsurnya saja tidak sampai merubah bentuk (akulturatif). Atau bisa saja pada awalnya bersifat akulturatif tetapi lambat laun seiring dengan akselerasi perkembangan zaman akan menjadi asimilatif. Kalau digambar dalam bentuk diagram, maka pola hubungan antara agama dan kebudayaan akan berbentuk:



Untuk konteks Bayan, yang terjadi adalah model kedua yakni pola akulturasi, karena kedatangan Islam tidak mengikis habis budaya atau tradisi yang pernah ada sebelumnya di sana, namun yang terjadi adalah Islam berupaya meluruskan materi atau muatan dan substansi dari tradisi tersebut sehingga pas dan sesuai dengan ajaran Islam. Islam yang berkembang di Bayan tidak melakukan perombakan secara radikal, melainkan pelan-pelan dan lebih *persuasive kompromistis*. Sehingga sampai saat ini banyak tradisi yang sudah diwariskan secara turun temurun masih berbentuk semula namun isi dan substansinya adalah diwarnai oleh ajaran Islam.

Contohnya, masyarakat Sasak *wetu telu* mengenal ritus peralihan individual. Beberapa peristiwa utama yang menandai siklus kehidupan di antaranya; kelahiran, perkawinan, mempunyai anak dan meninggal dunia. Dalam memasuki fase-fase peralihan tersebut mereka biasanya mengadakan upacara-upacara yang sebagian di antaranya memuat signifikasnsi keagamaan dan menandai seseorang dari kondisi tanpa iman menuju kondisi mempunyai keimanan Islam. Misalnya upacara *ngurisan* (potong rambut) dan *molang malik*. Upacara *ngurisan* diadakan untuk seorang anak yang sudah mencapai usia 1 hingga 7 tahun. *Ngurisan* biasanya dilanjutkan dengan upacara *molang malik* yakni pemotongan *umbaq kombong*. *Umbaq kombong* adalah secarik kain yang ditenun digunakan untuk menggendong sang bayi. Upacara ini dipimpin oleh kiyai adat. Masyarakat Bayan percaya bahwa *ngurisan* mempunyai signifikansi religius. Mereka beranggapan bahwa *ngurisan* dan *molang malik* merupakan simbolisasi pengislaman. Setelah menjalani kedua upacara ini anak yang

menjalani tersebut disebut *Selam* (muslim) artinya orang yang telah terislamkan, sebagai lawan dari *boda* – yang artinya orang yang belum diislamkan. Seperti ritus peralihan individual lainnya, upacara ini juga ditandai dengan acara makan bersama yang sebelumnya kiyai memimpin doa keselamatan bagi si bayi, keluarga dan seluruh jamaah yang menghadiri upacara tersebut. Kemudian dalam salah satu rangkaian upacara perkawinan dikenal prosesi *metikah buak lekuq* dan *metobat* sebelum dilakukan acara akad nikah. Prosesi *metikah buak lekuq* dilakukan dengan mengucapkan dua kalimat syahadat dalam bahasa Jawa yang dipimpin oleh kiyai adat yang kemudian diikuti oleh mempelai laki-laki. Ini adalah simbol bahwa setiap orang yang memasuki kehidupan baru yakni berumah tangga harus memperteguh dan menegaskan kembali keberislamannya dengan mengucapkan dua kalimat syahadat. Begitu pula dengan prosesi *metobat*, yang merupakan simbol bahwa setiap pasangan pengantin sebelum melangsungkan akad pernikahan harus membersihkan diri mereka dari segala dosa-dosa dan kesalahan masa lalu dengan cara bertobat kepada Allah SWT. Begitu pula dalam ritual kematian dan pasca kematian), mulai dari upacara *nusur tanah*, peringatan hari ketiga (*nelung*), hari ketujuh (*mituk*), hari kesembilan (*nyiwak*), hari keempat puluh (*matang puluh*), keseratus (*nyatus*) hingga hari keseribu (*nyiu*). Dalam keseluruhan ritual tersebut biasanya diisi dengan pembacaan tahlil dan doa yang dipimpin oleh kiyai adat.

Apa yang digambarkan di atas menunjukkan bahwa banyak di antara upacara-upacara atau ritual adat terutama yang terkait dengan ritus peralihan individual menunjukkan bahwa wadah atau bentuk prakteknya masih seperti

tradisi-tradisi sebelumnya, namun muatannya atau isinya mengandung unsur religiusitas keislaman.

Menarik untuk menelusuri lebih jauh mengenai pengaruh lingkungan budaya dalam ekspresi keagamaan seseorang atau kelompok tertentu. Seperti yang digambarkan oleh Clifford Geertz yang mencoba membandingkan dua negeri muslim yakni Indonesia dan Maroko dengan mengambil tokoh Sunan Kalijaga dan Sidi Lahsen Lyusi sebagai perlambang corak keislaman masing-masing negara. Mereka berdua sama-sama memainkan peranan penting dalam masa-masa kritis perkembangan masyarakatnya, kemudian mencoba dan berhasil menemukan jalan keluar dan penyelesaian. Namun terdapat perbedaan yang signifikan antara keduanya dalam memecahkan problem yang dihadapi. Di Jawa, krisis yang dihadapi Kalijaga adalah akibat melemahnya Majapahit yang Hindu-Budhis dan demoralisasinya, kemudian introduksi Islam yang vital dan dinamis. Sedangkan di Maroko, krisis yang ditemukan Lyusi adalah masyarakat yang sudah terislamkan selama berabad-abad, tepatnya setelah 50 tahun wafatnya Nabi, namun mengalami disintegrasi yang membuat masyarakat menjadi pecah ke dalam kelompok-kelompok kecil dengan seseorang yang dipercayai sebagai wali selaku tokoh sentralnya. Maka dalam ranah aplikatifnya, Sunan Kalijaga menemukan harmoni, keselarasan dan keutuhan estetis. Ia dipandang sebagai jembatan antara dua peradaban tinggi, dua epok sejarah dan dua agama besar: yaitu Hinduisme Budhisme Majapahit di mana Kalijaga dibesarkan dan Mataram Islam yang ia

kembangkan.³⁵ Sedang Lyusi mencoba mengatasi problem yang dihadapi dengan mengarahkan masyarakat kepada tuntutan-tuntutan moral yang dipercayai sebagai ajaran agama yang benar.

Apa yang digambarkan oleh Geertz menunjukkan bahwa nampak adanya pengaruh lingkungan budaya dalam ekspresi keagamaan seseorang atau kelompok. Sebab sangat terlihat kalau Sunan Kalijaga menampilkan sosok yang serba damai dan rukun, sedang Lyusi di sisi yang lain lebih banyak bersifat oposisional, namun oleh masyarakatnya masing-masing keduanya diakui sebagai *icon* atau wakil yang absah bagi corak keislaman mereka. Dalam melihat perbedaan lingkungan budaya, Geertz melihat kaitannya dengan fakta bahwa Maroko adalah sebuah negeri padang pasir, yang pola kehidupan sosialnya dipengaruhi oleh semangat kabilah atau tribalisme. Sebaliknya Jawa adalah sebuah negeri pertanian yang produktif, subur, damai dan tenang.³⁶

Kalau memang ada pengaruh-pengaruh tertentu lingkungan hidup sekelompok manusia terhadap keagamaannya, ini tidak perlu berarti pembatalan segi atau sisi universal suatu agama, yakni dalam konteks ini agama Islam. Hal ini hanya berdampak pada keragaman penerapan prinsip-prinsip universal atau umum dari Islam, yakni keanekaragaman dalam berkenaan dengan tata cara (*technicalities*).³⁷ Pada contoh sebelumnya mengenai Sunan Kaliaga dan Lyusi, keragaman itu menyentuh aspek teknis atau menyangkut tingkat “tata cara” yang tinggi dan abstrak. Meskipun Sunan Kalijaga dipandang sebagai “sinkretistik”,

³⁵ Clifford Geertz, *Islam Observed* (Chicago: The University of Chicago Press, 1975), hlm. 25-29.

³⁶ *Ibid.*, hlm. 11.

³⁷ Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah telaah kritis tentang masalah keimanan, kemanusiaan dan kemoderenan* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), hlm. 545.

namun itu semua adalah tata cara yang lebih bernilai metodologis dan instrumental, tidak intrinsic.

Berdasarkan penilaian di atas, maka apa yang terjadi di Bayan di mana tradisi lama berkembang subur sebagai wadah, namun isi dan materinya syarat dengan nilai-nilai keislaman, tidak serta merta masyarakat Bayan atau komunitas *Wetu Telu* dipandang sebagai komunitas muslim yang berada di luar garis Islam yang benar, seperti yang disebutkan oleh beberapa peneliti sebelumnya. Justru hal tersebut adalah tidak lebih dari keragaman dalam aspek *technical* (tata cara) yang merupakan perwujudan dari ekspresi keislaman, yang tidak bisa dilepaskan dari pengaruh atau arasy budaya yang melatar belakangi kemunculan keragaman tersebut.

Dalam diskursus hukum Islam, kita dapat melihat bahwa perbedaan latar belakang tradisi atau adat (*local tradition*) membuat kelompok muslim yang satu dengan kelompok muslim yang lain berbeda-beda dalam mengaflikasikan hukum Islam. Sehingga dapat dipahami bahwa perbedaan tempat, waktu dan latar belakang lingkungan atau tradisi masing-masing orang atau kelompok memiliki andil memunculkan keragaman dalam ranah praktis.³⁸ Selain itu, aturan hukum juga bisa saja berubah karena adanya pergeseran atau dinamika kultur atau tradisi yang ada dalam kelompok masyarakat tersebut.

Menilik persoalan *merariq* (perkawinan dalam masyarakat Sasak) sebagai bagian dari entitas budaya, tidak bisa dilepaskan dari struktur atau konstruksi Islam. Karena masyarakat muslim Sasak *Wetu Telu* tidak hanya dikenal sebagai

³⁸ Lihat misalnya Akh. Minhaji, *Islamic Law and Local Tradition: A Socio-Historicl Approach* (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta Press, 2008), hlm. x.

komunitas yang melaksanakan adat atau tradisi secara ketat, namun komunitas ini juga menyatakan secara tegas bahwa mereka adalah pemeluk atau penganut agama Islam. Konsekuensi dari komitmen masyarakat *Wetu Telu* adalah, mereka tetap melaksanakan rangkaian adat dalam perkawinan sebagai bagian dari penghormatan mereka terhadap leluhur atau nenek moyang (*toaq lokaq*), kemudian yang terpenting adalah sebagai masyarakat muslim, mereka melaksanakan upacara perkawinan dengan mengikuti tata cara yang sesuai dengan tuntutan ajaran Islam. Apa yang dilakukan oleh masyarakat Sasak *Wetu Telu* tersebut merupakan manifestasi atau perwujudan dari penerimaan dan pemaknaan Islam oleh masyarakat Sasak *Wetu Telu*.

Konstruksi Islam yang dimaksud sebagai bagian yang tak terpisahkan dan menjadi bagian vital dalam perkawinan masyarakat Sasak *Wetu Telu* adalah yakni pada upacara akad pernikahan yang memenuhi unsur-unsur pernikahan dalam syari'at Islam. Dengan kata lain masyarakat Sasak *Wetu Telu* Bayan juga memenuhi syarat dan rukun nikah dalam prosesi pernikahan. Kalau tidak, maka pernikahan tersebut tidak dipandang sah, meski sudah melalui prosesi adat. Karena menurut mereka prosesi perkawinan ini merupakan rangkaian adat dan agama yang menjadi satu kesatuan, sehingga harus dilaksanakan secara detail dan menyeluruh.³⁹

Jadi seperti yang dijelaskan pada bagian sebelumnya, setelah selesai proses “sorong serah” dilaksanakan, maka pada hari berikutnya prosesi yang harus dilaksanakan adalah pihak keluarga laki-laki meminta kesedian wali dari

³⁹ hal ini disebutkan oleh salah seorang kiyai adat Bayan (*lebei*) yang berdomisili di dusun Karangbajo. Wawancara dilakukan di rumah kediamannya di Karangbajo, tanggal 7 maret 2009.

pihak perempuan untuk menikahkan kedua mempelai. Prosesi ini biasa mereka sebut dengan "*mbait wali*". Yang sedikit berbeda dengan praktek muslim di tempat lain, wali dalam pengertian masyarakat muslim *Wetu Telu* tidak ditujukan secara langsung kepada ayah si mempelai perempuan, namun biasanya yang bertindak sebagai wali dalam pernikahan anak atau keluarga mereka adalah kerabat patrileteral. Dalam hal ini dapat diambil alih oleh saudara laki-laki dari ayah sang mempelai perempuan. Tentu dalam hal ini sebagai legitimasi, si ayah memberikan amanat atau mewakilkan dirinya kepada kerabat tersebut untuk bersedia menikahkan anaknya. Pada hari yang telah ditentukan yakni pada pelaksanaan akad, maka semua komponen pada hari tersebut hadir untuk menyaksikan prosesi akad berdasarkan tata cara Islami. Dalam majlis tersebut, yakni tepatnya di atas *berugaq*, hadir kedua mempelai, kemudian ayah mempelai wanita dan kerabat patrileteral sebagai wali, dan dua orang saksi yang ditunjuk atau diminta kesediaannya menjadi saksi dalam acara pernikahan tersebut. Di luar "berugak" banyak warga yang ingin melihat secara langsung prosesi akad pernikahan tersebut. Prosesi akad ini diawali dengan mengambil air wudhu yang dilakukan oleh wali yang kemudian diikuti oleh sang mempelai laki-laki, setelah itu mereka duduk bersila dan saling berhadapan. Selanjutnya wali dan mempelai laki-laki saling menyentuhkan ibu jari dan mmpertautkan jemari mereka. Disaksikan oleh tokoh-tokoh terkemuka: kiyai, pemangku, toaq lokaq dan tetamu dari pihak kerabat, waki mengucapkan: *kutikah epe R. Nyakranom dait anakku Denda Artini dengan maskawin seqet ribu rupiah* (saya nikahkan kamu R. Nyakranom dengan anak saya Denda Artini dengan mahar lima puluh ribu rupiah).

Kemudian dilanjutkan oleh mempelai laki-laki: *ku terima nikah anak epe si Denda Artini dait maskawinnya seget ribu rupiah dibayar tunai* (saya terima nikah anakmu si Denda Artini dengan maskawin lima puluh ribu rupiah dibayar tunai).

Rangkaian berikutnya adalah kiai memimpin upacara *metobat* (ritual pertobatan). Ia membuka tutup *rombong* dan mengeluarkan 250 uang logam cina dan menyusunnya menjadi lima tumpukan berjumlah sama. Kemudian sang kiai memungut lima puluh keping dan melemparkannya ke *berugaq* satu persatu di mana tamu undangan duduk bersila. Setiap kali uang logam dilempar, wali memukulkan rotannya ke punggung mempelai laki-laki. Pukulan ini melambangkan hukuman yang harus diterima karena telah membawa lari anak gadis orang. Sesudah itu kiai mengucapkan *doa penobat* dalam bahasa Jawa yang isinya adalah memohon agar Allah SWT mengampuni perbuatan keliru kedua mempelai. Ketika sudah selesai memanjatkan do'a, wali meminta (*menyilak*) kepada kiai untuk memimpin upacara *pernikahan*. Pada prosesi ini mempelai laki-laki mengucapkan syahadatain dalam bahasa Jawa sebagai pernyataan keimanan dalam Islam yakni mengakui bahwa tiada Tuhan selain Allah dan bahwasanya Muhammad adalah rasul Allah. Hal ini dilakukan dengan saling mempertautkan ibu jari antara mempelai laki-laki dan kiai. Setelah itu kiai membimbing mempelai laki-laki untuk mengucapkan *taklik talaq*,⁴⁰ dan kewajiban dia sebagai suami

⁴⁰ KHI pasal 1 poin e menyebutkan bahwa "taklik talaq adalah perjanjian yang diucapkan calon mempelai pria setelah akad nikah yang dicantumkan dalam akta nikah berupa janji talak yang digantungkan kepada suatu keadaan tertentu yang mungkin terjadi pada di masa yang akan datang". Kemudian pasal 46 ayat (2) menyebutkan bahwa: "apabila keadaan yang diisyaratkan dalam taklik talaq betul-betul terjadi kemudian, tidak dengan sendirinya talaq jatuh. Supaya talak sungguh-sungguh jatuh, istri harus mengajukan persoalan ke pengadilan agama. Mengenai

terhadap istrinya mulai dari pemberian nafkah dan jika tidak terpenuhi maka sang istri bisa menuntut cerai kepada suaminya. Hal tersebut diucapkan dalam bahasa Jawa yang bunyinya kira-kira:

"Saking pakon pakanira manira nambanga hing rabin manira saking pakon pakanira setahun lawase gugur talaq manira".⁴¹

Pernyataan di atas pada dasarnya menjamin hak mempelai wanita atas suaminya. Mulai saat itu istri dapat menuntut suaminya dengan mengajukan permintaan perceraian tingkat pertama jika si suami tidak menepati kewajiban-kewajibannya, seperti memberikan uang (nafkah). Dalam hukum Islam dikenal bahwa *talaq* (perceraian) itu dapat dilakukan sampai tiga kali. Jadi *talaq* terbagi menjadi *talaq satu, dua dan tiga*. Dalam term hukum Islam pembagian talaq ini dibagi menjadi dua yakni *talaq raj'i* dan *talaq ba'in*.⁴² *talaq raj'i* adalah talak di mana suami masih berhak merujuk istrinya selama masih dalam masa *'iddah*. Dasar hukumnya adalah: al Baqarah (2): 229,⁴³ al Baqarah (2): 228,⁴⁴ al Baqarah (2): 231,⁴⁵ dan at Talaq (65): 2.⁴⁶

ketentuan KHI ini dapat dilihat sepenuhnya pada Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: AKAPRES, 1995).

⁴¹ Ucapan *ta'lik talaq* tersebut menyebutkan bahwa jika selama satu tahun sang suami tidak memberikan nafkah lahir dan bathin kepada istri, maka gugurlah talaknya. Redaksi *taklik talaq* ini diperoleh dari Pak. Agus (mantan kadus) di Bayan yang memiliki pengalaman ikut terlibat dalam setiap prosesi pernikahan sebagai bagian dari tanggung jawab posisinya sebagai Kelian dusun (pembekel). Wawancara dilakukan di Rumah Pak Agus, tgl 27 Pebruari 2009.

⁴² Lihat Muhammad bin Idris as Syafi'i, *al Umm* (tpp: tnp, t.t.), juz V, hlm. 162.

⁴³الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان.....

⁴⁴والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر ويعولتهن أحق بربدهن في ذلك إن أرادوا إصلاحا.....

⁴⁵وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه.....

⁴⁶فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف وأشهدوا ذوي عدل منكم.....

mempunyai hak untuk kembali kepada istrinya (rujuk). Dasar hukumnya adalah: al Baqarah (2): 230.⁴⁷

Setelah prosesi tersebut, kiai memberikan berkatnya. Doa ini berisi harapan agar pasangan yang dinikahkan diberikan kebahagiaan di dunia dan di akhirat kelak. Akhir upacara tersebut ditandai dengan acara makan bersama para tamu undangan. Pada tahap ini *penyilik* mengutarakan niat acara makan dan meminta berkat bagi pasangan yang dikawinkan dan *epen gawe* (yang punya gawe).

Kalau diperhatikan secara seksama, maka dapat dipahami bahwa prosesi perkawinan terutama dalam prosesi akad tergambar bagaimana Islam memainkan peranan penting untuk menentukan keabsahan sebuah perkawinan. Dalam hukum Islam, akad nikah dimaknai sebagai perikatan hubungan perkawinan antara mempelai laki-laki dengan mempelai perempuan yang dilakukan di depan dua orang saksi laki-laki dengan menggunakan kata-kata *i>jab qabu>l: i>jab* Sedangkan *t}ala>q ba'in* diucapkan pihak perempuan, yang menurut kebanyakan *fuqaha>* dilakukan oleh atau biasa dikenal dengan talak tiga adalah talak di mana suami tidak lagi walinya (wakilnya), dan *qabu>l* adalah pernyataan menerima dari pihak mempelai laki-laki. Dari pengertian akad nikah tersebut diketahui ada empat unsur akad nikah yakni: 1) mempelai laki-laki dan perempuan, 2) wali mempelai perempuan, 3) dua orang saksi, 3) Ijab dan qabul.⁴⁸

⁴⁷ فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنا أن يقيما حدود الله وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون

⁴⁸ Lihat Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Perkawinan Islam* (Yogyakarta: Fak. Hukum UII, 1995), hlm. 22. Mengenai rukun dan syarakt pernikahan dalam Islam juga dapat dibaca pada Sayyid Sabiq, *Fiqh as Sunnah* (Bairut: Da>r al Fikr li at} T}aba>'ah wa an Nasyri wa at Tawzi>', 1983), hlm. 29, 48.

Kemudian kalau memperhatikan upacara *metikah* yang dipimpin oleh kiyai pasca akad di mana diisi dengan sebuah ikrar yang harus dilakukan oleh setiap muslim sebagai lambang identitas keislaman mereka yakni mengucapkan syahadat. Kemudian mereka juga mengucapkan taklik talaq sebagai bagian dari perlindungan hak wanita (istri). Ini menunjukkan bahwasanya masyarakat *Wetu Telu Bayan* tidak hanya melaksanakan adat secara ketat, namun mereka juga *melek* hukum yakni hukum Islam, dalam hal ini hukum Islam tentang perkawinan.

Sedemikian penting arti dari akad pernikahan dengan mengikuti tata cara Islam ditunjukkan dengan mengutamakan prosesi ini dibanding prosesi adat. Hal ini terlihat ketika misalnya mempelai laki-laki belum mampu menunaikan *ajikrama* yang diminta oleh pihak keluarga mempelai perempuan. Penunaian itu bisa ditunda atau bisa ditangguhkan, yang terpenting adalah prosesi akad yang dilakukan oleh pasangan tersebut secara islami sebagai lambang keabsahan pernikahan tersebut. Jadi belum ditunaikannya salah satu prosesi adat tidak menjadikan pernikahan tersebut batal, karena sah tidaknya pernikahan ditentukan berdasarkan aturan pernikahan dalam Islam.

Rangkaian upacara pernikahan seperti *metikah buak lequq* kalau dipahami lebih jauh pada dasarnya menggambarkan bahwa formula prosesi tersebut masih dalam bentuk atau produk lama yakni produk adat. Selain terdapat hidangan daun sirih (*buak lequq*), instrument lain yang juga harus ada adalah "bakar kemenyan". Tentu kalau melihat praktek tersebut, banyak orang berpikiran bahwa hal tersebut adalah sesuatu yang bukan islami dan cenderung pada kesyirikan. Namun akan lebih bijak kalau praktek dengan segala instrumennya tersebut ditinjau dari aspek

tujuan dan filosofi, sehingga tidak menimbulkan sikap yang anti pati dan pengambilan kesimpulan terlalu dini (*premature*) untuk memvonis salah terhadap peraktek yang biasa dilakukan oleh masyarakat muslim *Watu Telu* di Bayan.

Membakar kemenyan dalam acara prosesi *metikah buak lekuk*, seperti yang dijelaskan oleh salah satu kiai di Bayan ditujukan untuk membuat suasana menjadi lebih khidmat dan khusyuk, sehingga ketika sang kiai pada tahap awal mengucapkan dua kalimat syahadat yang kemudian diikuti oleh mempelai laki-laki sebagai sebuah perwujudan dan penegasan diri sebagai seorang muslim, yakni mengakui bahwa tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan Allah, dapat terlaksana dengan khusyu'.⁴⁹ Ini penting dan merupakan bagian fundamental sebagai seorang muslim yang benar. Karena ini penting maka pada setiap prosesi akad pernikahan di kalangan masyarakat muslim Sasak *Wetu Telu* harus diucapkan oleh mempelai laki-laki, untuk itu menurut kiyai harus diupayakan tidak ada kesalahan dalam pengucapan dua kalimat syahadat, maka harus didukung oleh suasana yang penuh khidmat dan tentu harus khusyuk. Maka dapat dimengerti bahwa pembakaran kemenyan tidak lebih sebagai media untuk membuat pikiran menjadi lebih khusyuk, sehingga pelaksanaan prosesi *metikah buak lekuk* berlansung dengan lancar.

Selain itu, bentuknya memang masih produk adat, namun di dalamnya diisi dengan hal-hal yang secara substansial sangat islami, yakni pengucapan dua kalimat syahadat dan penyampaian *ta'lik talaq* yang disampaikan oleh mempelai

⁴⁹ Penutursn ini disampaikan oleh kyai adat (*Lebei*) Karang Bajo, Bayan ketika diwawancara tanggal 28 Pebruari 2009.

laki-laki sebagai bagian dari tanggung jawab seorang suami terhadap istri sesuai dengan hukum Islam.

Kemudian prosesi adat yang tak kalah pentingnya adalah prosesi *pesta tampah wirang*. Yakni setelah prosesi akad diberlangsungkan, maka diadakan sebuah pesta yang kemudian dinamakan *tampah wirang* yakni penyembelihan kerbau atau sapi yang dikeluarkan oleh mempelai laki-laki sebagai bagian dari pembayaran denda atau *ajikrama* seperti yang telah digambarkan sebelumnya. Pesta *tampah wirang* ini pada dasarnya adalah pesta syukuran bagi pasangan pengantin yang baru saja melangsungkan pernikahan. Pesta syukuran ini dihadiri oleh semua lapisan masyarakat Sasak *wetu telu* Bayan. Dan yang terpenting adalah pesta ini sekaligus sebagai sebuah pemberitahuan kepada khlayak umum bahwa telah terjadi pernikahan antara wanita A dengan seorang pria B.

Tentu ini sejalan dengan prinsip Islam yang mengajarkan bahwa perkawinan merupakan peristiwa yang patut disambut dengan rasa syukur dan gembira. Oleh karena itu Nabi mengajarkan agar peristiwa perkawinan dirayakan dengan mengadakan acara *wali>mah*. Hadis riwayat Bukhari dan Muslim menyebutkan bahwa Nabi bersabda: "selenggarakan walimah, meskipun hanya dengan memotong seekor kambing".⁵⁰ Mayoritas ulama' menyatakan bahwa menyelenggarakan *wali>mah* hukumnya adalah *sunnah mu'akkadah*.⁵¹

⁵⁰ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : **أَوَّلُهُمْ وَلَوْ بِشَاةٍ** (lihat *Fath} al Ba>ri li Ibn Hajar*, bab "al Wali>mah wa law bi sya>tin, juz 14, hlm 448.

⁵¹ Lihat Sayyid Sabiq, *Fiqh as Sunnah*, hlm. 201.

Nabi yang menyebutkan bahwa; "saksikan dan umumkanlah pernikahan tersebut".⁵²

Penting juga untuk dicatat, bahwa sebagai konsekuensi dari prinsip *wetu telu* yang dipahami sebagai "tiga eksistensi hukum" yakni bahwa masyarakat Sasak *wetu telu* mengakui dan melaksanakan tiga kekuatan hukum dalam kehidupan bermasyarakat, beragama dan berbangsa bernegara, yakni (hukum adat, hukum agama dan hukum nasional). Jadi dalam implementasinya terutama dalam konteks pernikahan, terdapat kesadaran hukum yang cukup tinggi di kalangan masyarakat *wetu telu* untuk ikut mendaftarkan pernikahan mereka di KUA Kecamatan Bayan. Menurut penuturan Kepala KUA Bayan dan beberapa stafnya menyebutkan bahwa masyarakat Sasak *wetu telu* mulai menyadari akan pentingnya sebuah pencatatan pernikahan. Hal ini ditunjukkan dengan antusiasme setiap pasangan yang ingin menikah mendaftarkan diri mereka ke kantor KUA.⁵³

Di bawah ini daftar pasangan pengantin yang berasal dari Desa Bayan yang mendaftarkan pernikahannya di KUA Kecamatan Bayan periode tahun 2008.

| No | pria | wanita | Alamat | Tanggal pendaftaran |
|----|---------------|----------------|--------------------------|------------------------|
| 1 | R. Sumawardi | D. Napsulur | Bayan Timur | 08-01-08 |
| 2 | R. Jambeanom | Sri Ulandari | Bayan Timur+Mt. Kemuning | 21-01-08 |
| 3 | R. Kertawadi | Elidimiarti | Bayan Timur+Lokor Raya | 05-03-08 Selain itu |
| 4 | R. Sapardi | D. Singawiyas | Bayan | 11-04-08 |
| 5 | R. Pitakusuma | Gonhatmayusita | Bayan | 07-08-08 |
| 6 | R. Gendi | D. Widasari | Bayan | 31-10-08 |
| 7 | R. Iradan | D. Pitriani | Bayan | 20-11-08 |

⁵² *أَعْلِنُوا النِّكَاحَ وَلَوْ بِالذَّفِّ* . lihat *al Mabsut* bab *an nikah bi gairi syuhud*, juz VI, hlm. 103.

⁵³ Wawancara terhadap Kepala KUA Bayan (Pak Ahmudin) dan beberapa staf di antaranya (Pak. Syukri, Pak Ramdan, R. Nyakranom), wawancara dilakukan di KUA Kecamatan Bayan tgl 26 Pebruari 2009.

| | | | | |
|----|------------|---------------|-------|----------|
| 8 | R. Driang | D. Dirmayanti | Bayan | 20-11-08 |
| 9 | R. Wiyadi | D. Ratnila | Bayan | 06-12-08 |
| 10 | R. Parelun | D. Nurjiwa | Bayan | 19-11-08 |

Sumber: *Buku Laporan Pernikahan KUA Kecamatan Bayan.*

Terakhir sebagai penegasan bahwa untuk menghilangkan kontroversi antara adat dan agama dan menepis anggapan bahwa adat pada komunitas muslim Sasak *wetu telu* dipahami dan dipraktekkan melebihi agama, tokoh-tokoh adat di Bayan menyatakan bahwa praktek adat ini adalah praktek yang bersifat duniawi, sedang agama adalah terkait dengan transendensi.⁵⁴ Pandangan bahwa tidak ada yang bermasalah antara adat dan agama di Bayan juga diamini oleh kalangan muda, menurut mereka; orang-orang di luar Bayan seringkali keliru memberikan penilaian mengenai praktek adat dan praktek keagamaan yang dilaksanakan oleh masyarakat Bayan. Sesungguhnya yang terjadi adalah adat lebih banyak terkait dengan kebiasaan-kebiasaan dalam etika sosial dan penghormatan terhadap leluhur. Seding agama juga tetap dilaksanakan sebagai manifestasi hubungan vertikal dengan Yang Kuasa. Begitu pula halnya dalam tradisi perkawinan, mereka tetap melaksanakan aturan-aturan pokok agama yang terkait dengan perkawinan.

Sepertinya tepat apa yang dikemukakan oleh Hefner, ia mengkontraskan antara agama dan adat atau tradisi terutama dalam hal karakteristik. Menurutnya agama adalah merupakan perintah ilahiah atau perintah Tuhan, sedangkan adat lebih merupakan kreasi dari ilham ilahiah. Kalau agama berurusan dengan hal-hal yang bersifat *transendental*, maka adat lebih banyak berkutat dengan tata cara

⁵⁴ Wawancara dengan tokoh adat di Bayan, di antaranya pemangku agung R. Sunda Deria, R. Gedarif dan R. Sri made di tempat dan waktu terpisah. Tanggal 4.5,6 Maret 2009.

kebiasaan yang meliputi praktek-praktek keseharian atau dalam bahasa Hefner lebih terkait dengan etika sosial atau cara-cara hidup.⁵⁵

C. Kekuatan Modernitas dan Perkawinan Sasak Wetu Telu

Di awal tulisan ini, pertanyaan yang menggelitik dan harus dijawab adalah; apakah tindakan *merariq* merupakan tindakan yang berlatar tradisi ataukah tindakan tersebut yakni laki-laki dan perempuan yang melarikan diri dengan tujuan untuk menikah merupakan ekspresi kebebasan individu sebagai bagian dari konsekuensi orang modern. Dalam perkataan lain, apakah tindakan *merariq* merupakan tindakan tradisional ataukah sebaliknya merupakan bagian dari modernitas?

Untuk menentukan sekaligus menjawab apakah tindakan tersebut merupakan bagian dari tradisi atau merupakan cerminan modernitas, maka keterangan berikut akan menjelaskan tentang dua fenomena tersebut yakni tradisional dan modernitas sekaligus memposisikan *merariq* pada domain yang mana di antara keduanya.

Baiklah namun sebelum itu, menarik untuk dikemukakan bagaimana sebenarnya persepsi masyarakat *Wetu Telu* Bayan mengenai apa yang disebut dengan modern atau modernitas. Menurut keterangan beberapa sumber yang berhasil dihimpun oleh peneliti, mereka memahami modern atau modernitas lebih pada gaya hidup (*life stile*) yakni mulai dari mode pakaian kemudian pemakaian

⁵⁵ W. Robert Hefner, *Hindu Javane: Tengger Tradition and Islam* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985), hlm. 57.

barang-barang yang berteknologi, modern juga terkait dengan kemajuan ilmu pengetahuan.⁵⁶

Kalau modern atau modernitas dipahami sebagai gaya hidup (*life stile*), maka masyarakat *Wetu Telu Bayan* sudah menampilkan gaya hidup modern, meski tidak seluruhnya, namun hal itu cukup terlihat. Meski tinggal di daerah pegunungan, namun akses informasi tidak terlalu sulit untuk mereka dapatkan. Hal ini dibuktikan dengan sebagian besar masyarakat *Wetu Telu Bayan* mampu mengakses informasi dengan cepat melalui media televisi. Listrik sudah lama masuk di daerah ini, sehingga barang-barang elektronik dengan sendirinya dapat dinikmati oleh kalangan yang tentunya mampu menjangkau hal tersebut. *Hand fhone* bukan lagi menjadi barang mewah, banyak di antara mereka telah menggunakan *handfhone* dalam berkomunikasi terutama kalangan muda. Selain itu anak-anak generasi baru masyarakat *Wetu Telu Bayan* memiliki kesadaran baru tentang pentingnya pendidikan atau ilmu pengetahuan. Hal tersebut terlihat dengan beberapa di antara mereka sudah ada yang menjadi sarjana (menyelesaikan pendidikan mereka di perguruan tinggi) dan banyak lagi yang sedang menempuh pendidikan tinggi. Tentu hal tersebut sedikit tidak mulai memberikan angin segar bagi perubahan di kalangan masyarakat *Wetu Telu Bayan* yang dahulunya dipandang sebagai masyarakat *eksklusiv* (menutup diri dari dunia luar) untuk tidak menyebut "primitive".

⁵⁶ Pandangan tentang modernitas ini diperoleh di antaranya melalui wawancara yang dilakukan dengan tokoh tua dan tokoh muda masyarakat Bayan yakni masing-masing diwakili oleh Raden Gedarip (tokoh tua) dan Raden Jambe Anom (tokoh muda) di tempat yang terpisah tanggal 5, 6 Maret 2009.

Kesadaran ini tidak hanya melanda generasi muda, namun juga kalangan tua atau *toak lokaq* juga mulai berpikir lebih fleksibel, tidak terlalu kaku dalam memandang perubahan yang terjadi. Perlakuan-perlakuan adat dalam beberapa kasus juga menjadi longgar (*permisif*) dan penuh toleran. Satu contoh yang dapat dikemukakan di sini adalah adat atau tata cara memasuki wilayah kompleks bekas kasusunan Bayan yang di dalamnya terdapat rumah pemangku agung dan *kampu*. Bagi setiap tamu yang datang atau memasuki wilayah tersebut diharuskan menggunakan pakaian adat lengkap, paling tidak memakai *sapuk* (ikat kepala) kemudian kain yang dililitkan di pinggang atau *dodot*. Begitu pula ketika memasuki wilayah *kampu* Bayan Barat, Bayan timur dan Karangsalah. Namun ketika memasuki wilayah tersebut, peneliti tidak pernah menggunakan pakaian adat seperti yang dimaksud karena memang tidak pernah dipersiapkan dari awal. Saat itu tanggapan pemangku agung dan tokoh adat membuat hati peneliti menjadi lega, tidak disangka mereka tidak mempermasalahkan hal tersebut dan tetap menerima peneliti untuk berbincang-bincang mengenai banyak hal.⁵⁷ Yang lebih menarik lagi ketika melakukan wawancara dengan R. Gedarip (pemangku Karangsalah) di atas *bejingah*,⁵⁸ beliau juga bercerita kalau sebenarnya setiap orang yang datang ke kompleks ini dan naik ke atas *bejingah* harus menggunakan pakaian adat, namun karena kita ini orang 'modern' jadi tidak apa-apa

⁵⁷ Ketika memasuki wilayah *kampu* Bayan Barat menemui pemangku agung R. Sunda Deria, beliau tidak mempermasalahkan pakaian peneliti gunakan, padahal aturan adat mengharuskan setiap orang yang memasuki wilayah *kampu* harus menggunakan pakaian adat.

⁵⁸ *Bejingah* adalah tempat di mana keluarga biasa berkumpul atau berbincang-bincang. Di tempat lain biasa disebut juga dengan istilah *berugak*. Terbuat dari anyaman bambu kemudian disangga oleh enam tiang.

menggunakan pakaian biasa.⁵⁹ Hal tersebut menunjukkan bahwa dalam beberapa hal mereka cukup fleksibel dan tidak anti atau alergi terhadap modernitas.

Jadi secara sederhana dapat dipahami bahwa masyarakat Muslim Sasak *Wetu Telu* di Bayan memaknai modernitas pada wilayah material yakni menyangkut cara berpakaian, kemudian pemakaian alat-alat teknologi termasuk dalam hal ini alat-alat elektronik. Tentu pemahaman ini banyak diambil atau bersumber dari media seperti televisi dan dari orang-orang yang kebetulan pernah atau lama tinggal di luar (di kota) atau dari turis mancanegara yang kebetulan kerap berkunjung ke daerah mereka.

Namun seperti apa mereka memaknai modernitas dalam bingkai pemikiran atau pola pikir terutama terkait dengan tradisi *merariq* yang biasa berlangsung dalam lingkungan masyarakat yang terkenal kaku dalam menerapkan tradisi atau adat?

Persoalan tersebut di atas dapat dilihat dengan menelusuri berbagai perubahan atau pergeseran yang terjadi di kalangan masyarakat *wetu telu* Bayan, terutama mengenai pandangan mereka tentang aturan adat ketika berbenturan dengan masa kekinian atau modern. Seiring dengan perjalanan waktu, banyak hal yang sudah mengalami pergeseran terutama dalam aturan adat mengenai perkawinan. Misalnya yang dapat disebut di sini adalah; dahulu masyarakat Sasak *Wetu Telu* mengatur secara normative bahwa bangsawan harus kawin dengan sesama bangsawan. Kalau terjadi penyimpangan atau pelanggaran terhadap aturan tersebut, yakni bangsawan kawin dengan orang biasa (jajar karang), maka ia

⁵⁹ Pernyataan R. Gedarip ini terlontar ketika peneliti melakukan wawancara di kediamannya di Karangsalah tanggal 4 Maret 2009.

dikenakan sanksi yang berat. Sanksi dalam hal ini berbentuk sanksi adat dan juga sekaligus sanksi sosial. Tentu adanya sanksi tersebut ditujukan atau secara tidak langsung digunakan sebagai penyangga terlaksananya aturan adat dengan baik.

Sanksi adat yang harus diterima berupa dikeluarkan dari *kelan* atau keluarga besar atau dengan lain perkataan tidak diakui lagi sebagai bagian dari keluarga bangsawan. Dampak berikutnya adalah, dia tidak berhak lagi menyandang gelar bangsawan karena tercabut secara otomatis. Begitu pula dengan anak keturunannya kelak tidak diizinkan untuk memakai gelar bangsawan. Sanksi sosial yang dimaksud adalah dikucilkan dan hak-hak yang melekat padanya secara serta merta hilang. Termasuk dalam hal ini hak untuk mendapat warisan.

Namun saat ini, aturan tersebut sedikit longgar dan tidak diberlakukan secara kaku. Hal tersebut terjadi karena menurut penuturan beberapa tokoh, saat ini zaman sudah mulai berubah, anak-anak mereka tidak bisa dipaksa untuk mengikuti aturan bahwa bangsawan harus nikah dengan bangsawan. Karena hal itu sama saja dengan mengebiri atau membunuh kebebasan anak mereka dalam menentukan jodoh mereka baik dari bangsawan maupun dari kalangan biasa.

Aturan adat tersebut sangat merugikan terutama bagi wanita bangsawan. Karena bagi wanita bangsawan, ia diharuskan menikah dengan laki-laki bangsawan atau tidak menikah sama sekali. Sedangkan bagi laki-laki bangsawan, meski dianjurkan untuk menikah dengan sesama bangsawan, namun ia tetap diberikan kebebasan dan keleluasaan memilih untuk menikah dengan wanita bangsawan ataukah orang biasa/*jajarkarang*. Aturan tersebut membuat banyak

perempuan bangsawan yang kemudian tidak menikah karena tidak ada yang siap untuk menikahi mereka.⁶⁰ Pada sisi yang lain, kalau mereka nekat nikah dengan laki-laki bukan bangsawan, maka sanksi yang harus ditanggung sungguh sangat berat. Berbeda halnya dengan laki-laki seperti telah disebutkan di atas, aturan tersebut sangat longgar, karena mereka bebas memilih pasangan baik dari bangsawan maupun orang biasa tanpa terganggu haknya berkurang, selain itu anak keturunannya tetap menyandang gelar bangsawan.

Untuk itu, saat ini fenomena keluarga bangsawan yang memberlakukan sanksi dengan mengusir dan tidak mengakui anak perempuan mereka yang menikah dengan orang non bangsawan sudah mulai berkurang. Masyarakat mulai menyadari bahwa jaman telah berubah, banyak hal yang harus ditinjau kembali mengenai aturan adat atau tradisi yang selama ini mereka laksanakan secara ketat. Fenomena hari ini menunjukkan bahwa keluarga bisa menghormati dan menerima pilihan-pilihan yang diambil oleh anak mereka. Cara atau strategi yang digunakan untuk menyelesaikan problem tersebut adalah dengan memberikan denda yang tentunya disepakati oleh keluarga pihak perempuan dengan keluarga pihak laki-laki, selanjutnya mereka tetap diakui sebagai bagian keluarga besar. Masyarakat juga bisa memaklumi keputusan-keputusan tersebut sebagai sebuah perubahan positif terutama terkait dengan pilihan-pilihan masing-masing individu. Saat ini

⁶⁰ Di samping karena aturan perkawinan *endogamy* yang begitu ketat di terapkan, kemudian *image* bahwa menikah dengan wanita bangsawan Bayan sangat mahal, membuat banyak pria berpikir ulang untuk menikah dengan wanita bangsawan Bayan.

bukan lagi zaman siti nurbaya, di mana anak perempuan harus didekte dalam segala hal termasuk dalam soal menentukan pasangan.⁶¹

Dalam kasus yang lebih ekstrim, yakni pernikahan yang dilakukan oleh wanita muslim bangsawan dengan laki-laki non bangsawan, berbeda suku dan agama. Seperti yang digambarkan Erni dalam penelitiannya: pertama, diceritakan mengenai perkawinan hipogami antara Denda Sunita, wanita bangsawan Bayan Timur, dan Eko Surianto, tentara asal Jawa yang bertugas di kecamatan Bayan. Berikut ini adalah ajikrama yang ditentukan orang tua mempelai wanita dalam konsultasi dengan kerabat-kerabat di komunitas tempat tinggalnya:

| | | |
|--|---------------|--------------|
| <i>Ajikrama</i> biasa: 30.000 kepeng bolong | Setara dengan | Rp 1.500.000 |
| 44 kain potong kain putih | Setara dengan | Rp 44.000 |
| 44 tombak bamboo | Setara dengan | Rp 44.000 |
| 9 sapi | Setara dengan | Rp 4.500.000 |
| Ajin gubug | Setara dengan | Rp 300.000 |
| Lain keliang | Setara dengan | Rp 15.000 |
| Turunang bangsa | Setara dengan | Rp 50.000 |
| LKMD | Setara dengan | Rp 5.000 |
| Kas Dusun | Setara dengan | Rp 10.000 |
| Kas madrasah | Setara dengan | Rp 15.000 |
| Jumlah total | | Rp 6.483.000 |

⁶¹ Perkataan ini banyak muncul dari kalangan ibu-ibu yang memiliki anak gadis sebagai bentuk kepedulian dan sekaligus keberatan atas aturan yang relatif tidak menguntungkan kaumnya. Salah satu dari sekian orang tersebut adalah Dende Adrasasih.

Gubug di mana mempelai wanita (Denda Sunita) tinggal menghendaki *ajin gubug* (harga desa). Eko diharuskan membayar *ajin keliang* karena ia berasal dari daerah yang berbeda sama sekali. Eko juga harus memberikan sumbangan uang untuk membiayai LKMD di mana mempelai wanita tinggal.

Menurut cerita Erni dalam bukunya, sampai akhir kerja lapangan Erni, Eko belum membayar lunas *ajikrama*. pernikahannya dengan Denda Sunita disahkan oleh KUA Kecamatan Bayan, tapi tidak oleh adat lokal. KUA menyediakan prosedur pernikahan sederhana yang membebaskan mempelai pria dari tuntutan *ajikrama* yang luar biasa mahalunya sehingga ia tidak sanggup membayarnya dalam waktu singkat.

Selanjutnya diceritakan pula bagaimana berat sanksi yang harus diterima bagi pasangan yang menikah dengan orang yang berlainan beda agama, seperti yang dicontohkan Erni:

Tahun 1982 Wayan Sandi, mahasiswa Universitas Mataram, menjalani kuliah kerja nyata (KKN) di Bayan selama 3 bulan. Ia kemudian kawin lari dengan Denda Suryaningsih, wanita bangsawan Bayan Timur. Mereka kawin menurut adat istiadat Bali di Karangasem, asal si Wayan. Wayan melalui wakilnya menyampaikan pemberitahuan kepada *kelian dusun* 8 hari setelah kawin lari. Kawin lari itu mendatangkan aib besar bagi orang tua si gadis bukan hanya karena Wayan terlambat memberitahukan penculikan tersebut,, namun juga karena ia bukan muslim. Perkawinan semacam tersebut sangat ditentang di Bayan dan memang pada kenyataannya sangat jarang terjadi. Walaupun besarnya

ajikrama telah ditetapkan di *berugak agung kampu* Bayan Timur, pasangan itu tidak kembali ke Bayan. Orang tua Denda Suryaningsih tidak berusaha mencari anak gadisnya ke Karangasem. Kegagalan mempelai pria membayar *ajikrama*, juga kaburnya pasangan tersebut berakhir dengan tidak diakuinya Denda Suryaningsih oleh keluarga dan seluruh komunitasnya.⁶² Daftar di bawah ini adalah jumlah *ajikrama* yang harus dibayar oleh si Wayan yang tentu sangat berat.

| | | |
|---|---------------|--------------|
| <i>Ajikrama</i> biasa: 300.000 koin cina | Setara dengan | Rp 1.500.000 |
| 44 potong kain putih | Setara dengan | Rp 44.000 |
| 44 tombak bamboo | Setara dengan | Rp 44.000 |
| 10 sapi | Setara dengan | Rp 5.500.000 |
| Ajin gubug | Setara dengan | Rp 300.000 |
| sanksi terlambat selabar | Setara dengan | Rp 49.000 |
| Dana LKMD | Setara dengan | Rp 5.000 |
| Turun bangsa | Setara dengan | Rp 49.000 |
| Jumlah total | | Rp 7.021.000 |

Nampaknya apa yang digambarkan oleh Erni tentang sanksi adat yang dikenakan oleh keluarga dan komunitas masyarakat *Wetu Telu* terhadap pernikahan *hipogami*, yakni pasangan bangsawan wanita menikah dengan seorang

⁶² Lihat Erni Budiwanti, *Islam Sasak*, hlm. 255-257.

laki-laki yang berasal dari non bangsawan, pada hari ini tidak atau jarang ditemukan. Penelitian Erni 14 atau 15 tahun yang lalu sangat jelas menggambarkan bahwa masyarakat muslim Sasak *Wetu Telu* lebih menyukai dan menyetujui pernikahan *endogamy*, yakni seorang yang memang keturunan darah biru (bangsawan) harus menikah dengan orang yang sama-sama beretnik bangsawan. Motivasi yang terlihat dalam pelestarian aturan ini adalah dalam kerangka melanggengkan *statusquo* kaum bangsawan dengan segala atribut keistimewaan dan *prestise* yang mereka miliki.

Namun seiring dengan akselerasi perkembangan zaman, kemudian ditambah dengan arus modernisasi yang mulai merambah dan memasuki setiap sudut kehidupan masyarakat Sasak *Wetu Telu*, berdampak pada terjadinya pergeseran dalam memahami aturan adat yang dinilai kurang tepat untuk terus dilestarikan dan dilaksanakan. Kondisi ini mengakibatkan munculnya pemikiran untuk memikirkan kembali sekaligus memberikan toleransi terhadap pelaksanaan aturan tersebut. Tidak diketahui secara pasti apakah pergeseran ini merupakan konvensi atau kesepakatan yang memang telah dirumuskan oleh para tokoh adat dan pemangku agung, ataukah hal ini terjadi berdasarkan inisiatif atau pertimbangan personal ketika dihadapkan pada kasus yang serupa, ataukah hal tersebut pada dasarnya lebih merupakan konsekuensi perkembangan zaman sehingga membentuk pola pikir masyarakat juga berubah dan berusaha menyesuaikan diri.

Kalau melihat fenomena hari ini, maka kemungkinan yang terakhir sepertinya memiliki pengaruh yang kuat terhadap perubahan dan pergeseran yang

terjadi dalam aturan perkawinan yang digunakan oleh masyarakat *wetu telu* Bayan. Artinya kondisi zaman yang berubah sedemikian rupa kemudian ditambah dengan keterbukaan masyarakat *wetu telu* yang sebelumnya sangat tertutup dan mobilitas yang tinggi serta akses pendidikan yang mudah, membuat mereka berfikir ulang dalam melihat tradisi atau aturan adat yang selama ini mereka pertahankan. Sehingga masuknya modernitas lebih pada keniscayaan zaman, namun tidak bisa dilepaskan pula dari upaya dan tindakan nyata yang dilakukan oleh beberapa orang yang dengan berani keluar dari kungkungan tradisi yang selama ini melilit mereka.

Akhirnya yang terjadi adalah adanya hubungan yang dialektik dan dinamis antara tradisi di satu sisi dengan modernitas di sisi yang lain. Seperti yang disebutkan oleh Giddens bahwa kombinasi antara yang modern dan yang tradisional dapat ditemukan dalam setting sosial konkret. Artinya antara kedua entitas tersebut terjalin hubungan yang erat.⁶³ Seperti yang diperlihatkan oleh masyarakat *wetu telu* dalam praktek perkawinan.

Fenomena saat ini dengan sangat jelas menunjukkan bahwa perkawinan hipergami yang dilakukan oleh pasangan yang laki-lakinya berasal dari kalangan bangsawan sedangkan mempelai perempuan berasal dari kalangan *jajarkarang* (orang biasa) maupun sebaliknya perkawinan hipogami yakni yang dilakukan oleh pasangan yang perempuannya berasal dari keluarga bangsawan, sedang si laki-laki adalah orang biasa, tidak lagi dipermasalahkan dan tidak dikenakan sanksi adat yang memberatkan seperti yang tergambar di atas.

⁶³ Lihat Antony Giddens, *Konsekuensi-Konsekuensi Modernitas*, terj. Nurhadi (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005), hlm.48.

Masyarakat Sasak *Wetu Telu* lebih arif dalam melihat persoalan tersebut, karena tidak hanya mempertimbangkan aspek aturan adat semata, namun pertimbangan-pertimbangan yang sifatnya kontekstual juga menjadi acuan penting dalam memutuskan apa yang tepat untuk anak-anak mereka. Pertimbangan kontekstual yang dimaksud adalah misalnya menyangkut penghormatan terhadap kebebasan sang anak dalam menentukan pasangannya baik berasal dari keluarga bangsawan maupun dari keluarga biasa. Kemudian arus globalisasi dan modernisasi yang mulai menguasai alam pikiran manusia masa kini juga membuat masyarakat Sasak *Wetu Telu* sedikit permisif (longgar) dalam aturan perkawinan yang selama ini mereka taati. Meskipun pada dasarnya, mereka tetap mempertahankan tradisi atau aturan adat pada bagian-bagian lain dalam prosesi perkawinan. Hal tersebut menurut mereka bagian dari penghormatan terhadap leluhur.

Fenomena ini menunjukkan bahwa dalam budaya tradisional, masa lalu dihormati dan simbol dihargai karena bagian dari tanggung jawab terhadap pengalaman berbagai generasi sebelumnya. Senada dengan apa yang diungkapkan oleh Erving Goffman seperti yang dikutip oleh Giddens yakni tradisi pada dasarnya merupakan upaya mengintegrasikan segala aktifitas atau pengalaman tertentu di dalam keberlanjutan masa lalu, masa kini dan masa depan yang pada gilirannya distrukturkan oleh praktek-praktek sosial yang tengah berlangsung. Tradisi tidak sepenuhnya *statis*, karena ia harus ditemukan ulang oleh setiap generasi baru ketika ia mengambil alih warisan budaya dari pendahulunya. Tradisi juga tidak selalu melawan perubahan, selama perubahan tersebut memiliki bentuk

dan bermakna.⁶⁴ Selanjutnya akan lebih diperjelas perubahan yang dimaksud terutama menyangkut relasi tradisi dengan modernitas atau hubungan antara tradisi dan perubahan yang terjadi dalam aspek perkawinan.

Salah satu contoh yang dapat dikemukakan di sini adalah praktek perkawinan hipogami pada masa sebelumnya kemudian dibandingkan dengan fenomena perkawinan hipogami masa kini. Di atas telah dijelaskan bagaimana ruwet dan berat konsekuensi yang harus ditanggung oleh pasangan yang nekat melaksanakan perkawinan hipogami, sebut saja misalnya perkawinan antara Denda Sunita (bangsawan Bayan Timur) dengan Eko Surianto (tentara asal Jawa), kemudian perkawinan antara Denda Suranisngsih dengan Wayan Sandi. Berbeda dengan fenomena hari ini yang menunjukkan banyak perubahan yakni seperti yang terlihat dalam perkawinan pasangan Denda Marfuni dengan Haerudin pada tahun 2009.

Denda Marfuni adalah keturunan bangsawan Bayan Barat, sedangkan Haerudin adalah laki-laki yang berasal dari keturunan orang biasa dari Lombok Tengah. Keluarga besar bapak Raden Dewanom (orang tua Denda Marfuni) menyetujui pernikahan mereka dan tidak mempermasalahkan status calon menantu mereka yang bukan berasal dari keturunan bangsawan. Ini ditunjukkan dengan tidak menarik paksa atau mengambil kembali anaknya yang telah dibawa lari oleh Haerudin. Selain itu pasca pernikahan, pasangan ini tidak dikucilkan atau masih tetap diakui sebagai bagian dari keluarga besar bapak Raden Dewanom.

⁶⁴ mengenai pernyataan ini dapat dilihat pada tulisan Antony Giddens, *Konsekuensi Modernitas*, hlm. 49.

Ketika hadir dalam pembicaraan *ajikrama* yang harus dikeluarkan oleh mempelai laki-laki di rumah bapak Dewanom, peneliti melihat bahwa keluarga besar dan tokoh adat setempat sama sekali tidak memberatkan mempelai laki-laki yang memang diketahui kurang mampu dari segi ekonomi, seperti yang diceritakan oleh seorang utusan keluarga pihak laki-laki. Akhirnya pada pertemuan tersebut diputuskan *ajikrama* yang harus dikeluarkan oleh mempelai laki-laki adalah sebagai berikut:

| | | |
|-------------------|---------------|---------------|
| Aji dalem | Setara dengan | Rp 850.000 |
| 3 ekor sapi | Setara dengan | Rp 21.000.000 |
| Rombong 2 buah | Setara dengan | Rp 25.000 |
| Kain putih 4 buah | Setara dengan | Rp 50.000 |
| Tombak 4 buah | Setara dengan | Rp 50.000 |
| Ajin gubug | Setara dengan | Rp 100.000 |
| Toak lokaq | Setara dengan | Rp 20.000 |
| Posyandu | Setara dengan | Rp 25.000 |
| Keamanan | Setara dengan | Rp 25.000 |
| Ampah-ampah | Setara dengan | Rp 25.000 |
| Masjid | Setara dengan | Rp 20.000 |
| Jumlah total | | Rp 22.190.000 |

Pada pertemuan tersebut juga disepakati bahwa kalau mempelai laki-laki tidak sanggup membayar atau mengeluarkan 3 ekor sapi, maka hal tersebut bisa ditunda atau ditangguhkan sampai sang laki-laki sanggup membayarnya. Solusi

lain yang juga ditawarkan oleh keluarga pihak perempuan adalah, sapi yang harus dikeluarkan tidak harus sapi yang dewasa, namun bisa juga tiga ekor sapi yang dimaksud adalah anak sapi yang masih kecil. Selanjutnya sapi tersebut dipelihara oleh kerabat perempuan, kelak kalau sapi tersebut sudah dewasa baru digunakan untuk pesta pernikahan yang tertunda.

Jadi pihak laki-laki dan keluarga sama sekali tidak dipersulit meski berasal dari keluarga biasa (non bangsawan) yang bisa jadi keluarga besar pihak perempuan tidak menyetujui pernikahan tersebut. namun ternyata hal tersebut tidak dilakukan oleh keluarga Bapak Raden Dewanom karena menurut mereka, anak gadis mereka sudah cukup dewasa untuk menentukan siapa yang menjadi pasangannya baik itu bangsawan maupun *jajarkarang*. Kemudian pertimbangan kondisi ekonomi sang mempelai laki-laki, sehingga *ajikrama* yang diharuskan untuk dikeluarkan tidak terlalu besar atau disesuaikan dengan kemampuannya.

Sungguh peristiwa tersebut menunjukkan bahwa masyarakat Sasak *Wetu Telu* sangat humanis dan fleksibel, tidak kaku dalam menerapkan aturan adat, namun disesuaikan dengan realitas kongkrit yang terjadi di lapangan. Jadi penerapan aturan adat tidak dilakukan semata-mata *teksbook* yakni harus sesuai dengan ketentuan teks dan dipaksakan pemberlakuannya secara *saklek*, *rigid* dan kaku. Yang terjadi malah munculnya dialog kreatif antara apa yang ada dalam teks dengan apa yang sebenarnya terjadi dalam konteks empiris.

Sehingga fenomena masyarakat muslim Sasak *Wetu Telu* yang sangat menghargai kebebasan seseorang dalam menentukan pilihan, kemudian perlakuan humanis yang diimplementasikan dalam praktek perkawinan tersebut di atas

menunjukkan bahwa warna modernitas sangat terlihat. Sehingga dapat dikatakan bahwa kekuatan modernitas juga memiliki pengaruh besar dalam praktek perkawinan yang terjadi pada masyarakat muslim Sasak *Wetu Telu* Bayan.

Tentu modernitas yang dimaksud di sini adalah modernitas dalam bentuk yang sederhana. Memberikan kebebasan kepada orang lain dan menghargainya dalam menentukan pilihan, kemudian berlaku humanis kepada orang lain (sesama) juga merupakan bagian dari modernitas. Selain itu, tindakan yang berani untuk keluar dari kekuatan tradisi atau kepercayaan yang selama ini diyakini, juga dapat dipandang sebagai sesuatu yang modern. Hal tersebut mengingatkan kita pada apa yang dilakukan oleh Galileo Galilei yang mendobrak keyakinan gereja pada abad pertengahan mengenai bumi yang menurutnya berbentuk bundar, bukan datar seperti yang dikonsepsikan oleh gereja. Hal tersebut dipandang sebagai fenomena atau awal dari modernitas.⁶⁵

Fenomena perubahan dan pergeseran yang terjadi pada masyarakat Sasak *wetu telu* tersebut dapat dilihat dalam kerangka Linton mengenai perubahan kebudayaan. secara umum, dalam proses perubahan kebudayaan, ada unsur-unsur kebudayaan yang mudah berubah dan ada pula yang sukar. Linton membagi kebudayaan menjadi dua yakni inti kebudayaan (*covert culture*) dan perwujudan kebudayaan (*overt culture*). *Covert culture* ini berupa system nilai budaya, keyakinan keagamaan, adat istiadat yang telah mapan. Bagian inti kebudayaan ini sulit untuk berubah. Sedang *overt culture* berupa alat-alat atau benda-benda hasil

⁶⁵ Lihat Sugeng Hardiyanto, *Tradisi dan Modernitas* Gema Duta Wacana. No 49 (1995). hlm. 8.

seni budaya dan juga *life stile* mudah berubah.⁶⁶ Dalam konteks Bayan, perubahan yang terjadi bukan pada aspek fundamental adat, namun pada ranah pemaknaan, interpretasi yang dipengaruhi oleh perubahan pola pikir karena perubahan zaman.

Di sudut yang lain, modernitas juga menjelma dalam praktek "pelarian diri" seorang laki-laki dan seorang perempuan dalam kerangka untuk menikah. Dalam perkataan lain, *merariq* pada tahap awalnya tindak semata merupakan pengejawantahan adat, namun juga sarat dengan spirit atau nilai-nilai modernitas. *Merariq* dapat dipandang sebagai bentuk ekspresi kebebasan masing-masing individu dalam menentukan pasangan hidupnya, meski harus bertentangan dengan keinginan orang tua atau keluarga besarnya. Maka dalam hal ini, ekspresi kebebasan individu inilah yang penulis maksudkan sebagai bagian dari modernitas. Seperti yang telah disebutkan sebelumnya bahwa, meningkatnya jangkauan otonomi individual atau *atomisasi individu* adalah suatu *sin qua non* dari "modernitas". Kalau dalam bahasanya Jhon Neisbitt seperti yang dikutip oleh Sztompka bahwa ciri utama dari era modern adalah "kemenangan individual".⁶⁷

Jadi dapat dipahami bahwa kebebasan masing-masing individu dalam menentukan pasangan hidup yang mereka inginkan tanpa ada paksaan atau intervensi dari orang lain, yang kemudian diwujudkan dalam bentuk "melarikan diri" untuk maksud menikah merupakan tindakan modern. Maka secara sadar atau tidak, masyarakat muslim Sasak *Wetu Telu* telah menampilkan modernitas dalam kehidupan empiris mereka, yakni dengan praktek *merariq*.

⁶⁶ Lihat R. Linton, *The Study of Man* (New York: Appleton, 1936), hlm. 257-260.

⁶⁷ Piötr Aztompka, *Sosiologi Perubahan.....*, hlm. 85-86.

Seperti yang telah disebutkan pada bagian sebelumnya, pelarian diri pasangan yang ingin atau bermaksud untuk menikah (*merariq*) merupakan tahapan yang khas dan paling tipikal dari prosesi perkawinan masyarakat Sasak *wetu telu* Bayan. Pelarian diri ini merupakan pilihan yang paling populer dan sangat mentradisi dalam kultur masyarakat, sehingga kalangan muda yang ingin menikah harus melewati tahapan tersebut sebagai bagian dari manifestasi atau pengejawantahan penghormatan dan kepatuhan terhadap tradisi atau aturan adat. Selama ini, yang mereka pahami adalah bahwasanya pilihan "pelarian diri" ini merupakan satu-satunya langkah yang direstui dan diamini oleh adat, sehingga bagi yang ingin melangsungkan pernikahan harus melalui pintu tersebut. Namun di sisi lain, pilihan ini juga dipandang paling logis dan rasional oleh kalangan muda yang ingin melangsungkan pernikahan, terutama ketika pasangan tersebut menemui hambatan atau persoalan semisal ketidaksetujuan pihak keluarga atau orang tua. Satu-satunya jalan yang dipandang tepat dan dapat mengakomodir keinginan mereka adalah dengan melarikan diri. Ketika telah terjadi "pelarian diri", maka pihak orang tua terutama orang tua mempelai wanita pada akhirnya akan setuju juga, karena berkembang sebuah pemahaman bahwa *pemalik* (tabu) bagi orang tua mempelai wanita untuk menarik kembali anak gadisnya yang dibawa lari oleh seorang laki-laki, kecuali terdapat alasan-alasan yang memang bisa diterima oleh semua pihak, seperti anak gadisnya terlalu belia (masih kecil) atau belum cukup umur untuk melangsungkan pernikahan.

Namun di sisi lain, mereka secara tidak sadar menyatakan bahwa pilihan tersebut (baca; pelarian diri) sangat menguntungkan bagi mereka. menguntungkan

dalam arti bahwa mereka yang muda-muda dapat mengekspresikan kebebasan mereka dalam menentukan pasangan, tanpa ada intervensi dari pihak manapun termasuk keluarga, yakni dengan sama-sama melarikan diri. Artinya tidak ada otoritarianisme dari pihak keluarga atau masyarakat yang memaksa individu atau seseorang dalam memilih atau menentukan pasangannya. Hal tersebut adalah murni kehendak atau keinginan masing-masing, sehingga fenomena perjodohan sangat jarang atau tidak ditemukan dalam model perkawinan masyarakat Bayan.

Ketika kalangan muda mampu mengekspresikan "kebebasan" atau kemerdekaan mereka dalam membuat keputusan-keputusan yang dipandang "rasional" dalam konteks perkawinan, maka secara tidak langsung mereka telah memainkan peranan sebagai orang modern. Dalam bahasa lain, prinsip-prinsip modernitas telah masuk dalam ranah kehidupan masyarakat Sasak *wetu telu* Bayan. Prinsip-prinsip modernitas yang dimaksud adalah: rasionalitas, perubahan dan kebebasan (kemerdekaan).⁶⁸

Kalau demikian halnya, apakah kemudian tindakan "pelarian diri" atau "kawin lari" yang terjadi pada era sebelumnya juga merupakan tindakan modern atau bagian dari modernitas atautakah tidak? Kalau dilihat dari model dan tantangana yang dihadapi, maka ada sementara pandangan yang menyebutkan bahwa tindakan "pelarian diri" yang terjadi di era-era sebelumnya tidak mencerminkan keinginan individual *ansich*, karena para orang tua mereka secara diam-diam menyetujui, bahkan mendorongnya.

⁶⁸ Mengenai prinsip-prinsip "modernitas" ini dapat dilihat pada Tariq Ramadan, *Menjadi Modern Bersama Islam*, terj. Zubair dan Ilham B. Saenong (Jakarta: TERAJU, 2003), hlm. 1.

Namun seberapa luas individu-individu pada komunitas Sasak *wetu telu* Bayan memiliki otonomi personal atau tidak (dalam pengertian yang absolut) bila membandingkan saat sekarang ini dengan di masa lalu adalah sulit diketahui secara pasti. Namun yang pasti dan penting menjadi catatan adalah individu-individu dalam komunitas Sasak *wetu telu* mampu membuat keputusan-keputusan yang sifatnya mandiri terkait dengan kehidupan mereka termasuk dalam persoalan perkawinan.

Akhirnya, meski sempat muncul semacam kekhawatiran di kalangan tua akan dampak dari modernitas terhadap eksistensi tradisi yang sudah dijaga dan mendarah daging dalam sanubari masyarakat Sasak *wetu telu*, dan hal ini sangat terlihat ketika kalangan tua semakin intensif membuat pagar dengan melakukan upaya internalisasi nilai-nilai budaya atau tradisi kepada generasi muda. Generasi muda sejak dini diberikan pemahaman dan dilibatkan dalam berbagai kegiatan adat. Dengan begitu diharapkan meskipun zaman sudah berubah dan kalangan muda sudah tahu, mengerti dan berperilaku seperti orang "modern", namun mereka harus tetap menjaga dan melestarikan berbagai tradisi dalam masyarakat sebagai bagian dari penghormatan terhadap leluhur.

Tapi fenomena hari ini menunjukkan bahwa perubahan adalah suatu "keniscayaan". Setiap komunitas masyarakat tidak dapat mengelak dari dinamika dan perubahan karena sebuah kebudayaan senantiasa berkembang dan berubah. Perubahan adalah suatu realitas yang normal dan inheren dalam kebudayaan itu

sendiri.⁶⁹ Jadi dengan terjadinya perjumpaan antara tradisi dan modernitas dalam konteks masyarakat *wetu telu* Bayan, yang kemudian menghasilkan pergeseran-pergeseran baik dalam pola pikir maupun perilaku, khususnya dalam konteks perkawinan (*merariq*), dinilai sebagai sesuatu yang wajar.

Jadi modernitas dan tradisi tidak harus atau tidak melulu dipandang secara diametris saling berlawanan satu dengan yang lain. Modernitas juga tidak harus dipandang sebagai sumber pencerahan yang kemudian menyingkirkan kegelapan tradisi, namun bisa saja tradisi sebagai pemberi cahaya yang dibiaskan dari prisma modernitas. Sebuah tradisi muncul dari modernitas sebagai spektrum respons yang menawarkan warna baru seperti yang terjadi pada masyarakat Sasak *wetu telu*.

D. Upaya Mendialogkan Islam, Tradisi dan Modernitas dalam Perkawinan oleh Masyarakat Sasak Wetu Telu

1. Dialog Interaktif antara Islam, Tradisi dan Modernitas dalam Prosesi Perkawinan Masyarakat Sasak *Wetu Telu*

Memperbincangkan pergulatan tiga entitas yakni; Islam, tradisi dan modernitas dalam konteks komunitas muslim *Wetu Telu* Bayan memang sangat menarik dan kerap mengundang kontroversi. Ketiga entitas tersebut tidak bisa dipisahkan satu sama lain, karena ketiganya hidup dan berkembang dalam satu sketsa harmoni. Peran tiga pilar ini tak ubahnya seperti tiga awak kapal yang

⁶⁹ Di dunia ini tidak ada yang abadi kecuali "perubahan" itu sendiri. Salah satu contoh adalah; masyarakat Samin di beberapa wilayah Jawa Timur dan Jawa Tengah ternyata juga mengalami perubahan menuju ke arah yang Islami. Pada masyarakat Samin, perubahan selalu datang dari anak-anak muda yang sudah mengalami keterputusan dengan tradisi lamanya karena masuknya nilai-nilai baru yang dianggap lebih relevan. Lihat Nur Syam, *Mazhab-Mazhab Antropologi Budaya* (Yogyakarta: LKiS, 2007), hlm. 186-196.

sama-sama berperan sebagai lokomotif penggerak sebuah kapal besar yang bernama komunitas muslim *Wetu Telu*.

Sebagian besar kalangan menilai bahwa tiga entitas tersebut tidak mungkin bertemu dalam suasana yang damai dan harmoni. Ketiganya selalu memunculkan dan melahirkan ketegangan (*tension*) untuk tidak mengatakan selalu berakhir dengan konflik. Bagaimana mungkin tiga bangunan besar yang memiliki karakter dan paradigma berbeda dapat bertemu dalam satu komunitas yang disebut dengan *Wetu Telu* tanpa ada benturan-benturan.

Kerangka pikir adat atau tradisi adalah kerangka pikir yang bersifat mundur (melihat ke belakang). Dikatakan berpikir ke belakang karena melaksanakan adat merupakan bagian dari penghormatan terhadap orang-orang dahulu yakni nenek moyang atau leluhur. Artinya, yang selalu menjadi refrensi dalam bertingkah laku adalah menoleh ke belakang. Tradisi yang diperaktekkan hari ini adalah tidak lain merupakan praktek masa lalu yang menjadi kesepakatan para orang tua.

Di lain sisi, modernitas selalu diasosiasikan sebagai penggerak kemajuan yang kerangka berpikirnya selalu melihat ke depan. Modernitas selalu identik dengan progresif dan pantang berpikir ke belakang. Sehingga seringkali kata 'modern' diperhadapkan atau diperlawankan dengan kata 'tradisional' atau 'kolot'. Modernitas dan tradisi selalu dipandang secara diametral berlawanan satu sama lain.

Sedangkan Islam sendiri seringkali dipertentangkan oleh beberapa kalangan dengan dunia modernitas. Banyak hal yang tidak kompatibel antara

Islam di satu sisi dengan modernitas di sisi yang lain. Orang kerap mengidentikkan modern itu dengan 'sekularisme', sehingga ada pandangan yang mengatakan bahwa semakin modern orang, maka sekularisme semakin tinggi. Dalam bahasa yang lain, kita sering mendengar bahwa semakin modern orang, maka ia semakin tidak membutuhkan agama lagi. Di dunia yang semakin modern kebutuhan akan agama atau kebutuhan dan ketergantungan dengan Tuhan semakin tipis atau tidak ada sama sekali.

Tidak berhenti sampai di situ, dunia muslim kerap kali mengalami dilema ketika dihadapkan pada dunia modernitas. Muncul pertanyaan dan kegelisahan-kegelisahan seperti; dapatkah dunia muslim memasuki dunia modernitas tanpa mengabaikan sejumlah prinsip dasar agama Islam? Apakah kita memiliki sarana-sarana untuk memodifikasi hubungan antara tradisionalisme berabad-abad dan keharusan reformasi dalam menghadapi masa kekinian?⁷⁰

Hal ini menunjukkan bahwa, sebagian masyarakat (baca; Negara) muslim belum bisa sepenuhnya menerima modernitas atau paling tidak terdapat ganjalan dan problem yang menghadang di hadapan mereka. Salah satu problem yang dimaksud adalah Negara-negara muslim masih merasa 'trauma' dengan dominasi kolonial. Jadi ada beban psikologis yang di derita oleh sebagian besar masyarakat muslim untuk menerima modernitas.

Ada beberapa isu yang sampai saat ini masih hangat diperdebatkan terkait dengan ketegangan-ketegangan yang terjadi antara Islam dengan isu-isu modern, seperti Islam dan posmodernisme, Islam dan demokrasi, Islam dan hak asasi

⁷⁰ Lihat Tariq Ramadan, *Menjadi Modern....*, hlm. 2.

manusia (*human raights*), dan isu-isu lain yang masih menyisakan problem.⁷¹ Jadi bagaimana mungkin ketiganya bisa berdampingan dengan damai sambil "berpegangan tangan" dalam satu kapal menuju sebuah dermaga yang disebut sebagai harmoni.??

Hal yang sama juga ditemukan di Pulau Lombok, misalnya bagaimana relasi adat atau tradisi Sasak dengan Islam atau dalam bahasa yang berbeda bagaimana hubungan antara Sasak adat dan Sasak Islam.? Dalam rentang sejarah kedatangan Islam di Lombok, ketegangan dan konflik antara pengusung tradisi Sasak dengan penganut Islam ortodoks terus berlangsung, timbul tenggelam seiring dengan perjalanannya sampai saat ini. Namun demikian ketegangan yang muncul dalam relasi antara tradisi dan Islam sejauh ini, ternyata dapat dicairkan melalui proses negosiasi yang mengarah pada bentuk akomodasi.

Mengapa adat atau tradisi sedemikian penting bagi masyarakat Sasak *Wetu Telu* Bayan, sehingga kedatangan Islampun tidak serta merta mengikis habis tradisi yang telah mereka miliki jauh sebelumnya. Sepertinya kondisi ini mapan karena selama ini tradisi atau adat seringkali dikaitkan dengan identitas. Setiap komunitas etnik memberikan pembenaran pada adat sebagai sumber identitas khas mereka. Karena ia bagian dari identitas atau ciri khas sebuah kelompok masyarakat dan melekat kuat, maka tradisi sulit mengalami erosi.

Contoh sederhana yang dapat diajukan dalam konteks Lombok adalah tradisi *merariq* yang dibahas dalam tulisan ini. *Merariq* (pasangan laki-laki dan perempuan melarikan diri untuk bermaksud menikah) adalah khas dan dipandang

⁷¹ Lihat Clinton Bennett, *Muslim and Modernity: An Introduction to the Issues and Debates* (London: Continuum, 2005), hlm. 17.

sebagai tradisi tipikal Lombok. Ia melekat pada semua manusia Lombok sebagai sebuah identitas. Kalau misalnya *merariq* dihilangkan kemudian digantikan dengan konsep *khitbah* seperti yang ada dalam Islam, maka identitas Lombok tersebut kemudian menjadi hilang. Pada gilirannya yang muncul adalah krisis identitas. Masyarakat Lombok tidak lagi mengenal dan memiliki identitas yang melekat pada diri mereka. Untuk itu baju tradisi atau adat adalah sesuatu yang inheren dalam kehidupan masyarakat yang bersangkutan.

Bagi kalangan komunitas *Wetu Telu* Bayan, mereka memiliki konsepsi ideal tentang adat. Mereka mendefinisikan adat sebagai aturan-aturan normative, kode-kode etik dan perilaku yang diterapkan dalam pelbagai aktivitas *sosial*, *cultural* dan politik. Di samping itu, adat juga meliputi seluruh preferensi ideal komunitas yang tercermin dalam praktek-praktek kebiasaan mereka yang terus menerus mereka lestarikan. Adat juga mencerminkan solidaritas dan persatuan orang Sasak *Wetu Telu* dalam memelihara identitas bersama mereka. Seseorang akan dipandang rendah karena '*endik atau endak taowang kon adat*'⁷² artinya orang dipandang tidak tahu adat jika perilakunya tidak sejalan dengan norma-norma standard dan ketentuan-ketentuan bertingkah laku yang digariskan adat. Dengan demikian tradisi dibutuhkan dan akan selalu bertahan karena menciptakan kesinambungan (*equilibrium*) dan memberi bentuk pada kehidupan, serta sering dijadikan sebagai pola bagi tindakannya.

Selain itu pengetahuan tentang adat dikontrol oleh pemuka adat dan pemangku atau tetua adat. Di Bayan, terdapat pemangku agung sebagai

⁷² Kata-kata tersebut terlontar ketika wawancara dengan pemangku agung Raden Sunda Deria, tgl 19 Maret 2009.

penanggung jawab utama kemudian ada tokoh-tokoh adat yang sepanjang waktu juga menjalankan peran sebagai penegak utamanya. Mereka mengontrol dan memberlakukan berbagai pengertian dan konsep relasi serta perilaku menurut peraturan adat yang bersifat *vital* bagi pemeliharaan dan kekokohan adat. Pada tingkat yang lebih abstrak, pengetahuan tentang adat adalah *esoteric* dalam arti makna konseptual adat hanya dipahami oleh para pemuka adat. Makna abstrak adat menyediakan penjelasan dan penalaran logis mengapa perbuatan tertentu dilaksanakan berdasarkan atau disyaratkan oleh adat.

Sebaliknya, dalam tataran praksis pemahaman terhadap fungsi dan makna norma-norma serta tuntunan tingkah laku yang ditentukan oleh adat ditransmisikan kepada individu-individu melalui internalisasi, eksternalisasi dan objektivifikasi dalam lingkungan keluarga, kerabat, tetangga, dan komunitas secara lebih luas. Ritual, upacara, dan pengulangan praktek-praktek itu mempunyai peran sosial yang penting dalam melestarikan tradisi secara efektif.

Bagi masyarakat Sasak *Wetu Telu* yang merupakan komunitas pengusung tradisi, tradisi dan adat istiadat dipahami serta diyakini memiliki nilai-nilai fungsional dalam kehidupan sosial dan untuk kepentingan-kepentingan tertentu, seperti adat *sorong serah ajikrama*, *nyongkolan*, ritus-ritus tahap kehidupan individu dari sejak hamil, lahir, hingga kematian, dalam batas-batas tertentu perlu dilestarikan karena secara substansial dianggap tidak bertentangan dengan Islam.

Menarik untuk melihat lebih jauh bagaimana relasi Sasak adat dengan Sasak Islam dalam kasus *merariq*, karena perbincangan seputar *merariq* selalu menjadi sorotan banyak pihak, baik yang mengaku sebagai pengusung adat

maupun kalangan yang berpendirian bahwa nilai Islam yang harus ditegakkan di bumi Sasak dan ditambahkan lagi dengan arus modernitas yang menuntut untuk meninggalkan hal-hal lama yang sudah dianggap usang.

Ada beberapa tema menarik mengenai *merariq* yang dapat diperbincangkan dengan menggunakan tiga kerangka di atas yakni kerangka adat, Islam dan modern. Tema tersebut di antaranya adalah pertama; *merariq*, kedua, adat *sorong serah aji karma*, ketiga, *metikah buak likuq*. Berikutnya, akan digambarkan bagaimana dialog ketiga entitas tersebut dalam ritus perkawinan masyarakat Sasak *Wetu Telu* di Bayan.

Merariq seperti yang sudah banyak dibahas dalam tulisan ini merupakan bagian yang tidak dapat dipisahkan dari identitas masyarakat Sasak Lombok. Ia dipandang sebagai model khas atau tipikal Sasak yang harus dijaga dan dilestarikan keberadaannya. Hal ini dibuktikan dengan masih maraknya model ini diperaktekkan di hampir semua lapisan masyarakat Lombok. Meski terdapat upaya untuk mengurangi dan menghilangkan secara perlahan praktek tersebut, namun sampai saat ini ia masih menjadi pilihan pavorit bagi muda-mudi Sasak yang bermaksud untuk menikah. Sehingga *merariq* (pelarian diri) ini dipandang sebaga inti sari praktek adat Sasak. Untuk itu praktek pelarian diri dengan jelas merupakan sarana yang lebih dipilih secara kultural untuk memulai perkawinan.

Merariq yang dipahami dalam konteks ini adalah cara atau langkah awal yang ditempuh oleh pasangan yang bermaksud untuk menikah. Cara ini merupakan bentuk keseriusan setiap pasangan yang ingin ditunjukkan kepada keluarga besar dan masyarakat umum. Dengan melarikan diri bersama dan

bersembunyi di tempat *penyeboan*, kemudian khalayak ramai mengetahui melalui desas desus si anu *merariq* dengan si ini, maka hal itu menandakan bahwa pihak keluarga terutama pihak keluarga laki-laki harus tanggap dan segera menindaklanjuti keinginan anak mereka yang ingin melangsungkan pernikahan. Selanjutnya dilakukan musyawarah atau pembicaraan antar dua keluarga menyangkut hal-hal yang harus dipersiapkan dalam prosesi selanjutnya baik yang terkait dengan tata cara adat maupun tata cara Islam.

Di sudut lain, terdapat cara yang biasa digunakan oleh banyak orang di tempat lain dalam prosesi awal sebuah pernikahan yakni lamaran. Lamaran merupakan bentuk penjelmaan keseriusan seorang laki-laki yang ingin menikah. Keinginan untuk menikah itu ditunjukkan dengan membawa keluarga bertandang ke keluarga pihak perempuan membicarakan maksud dan keinginannya untuk menikah.

Lamaran atau dalam term Islam dikenal dengan *khitbah* merupakan langkah atau cara yang dianjurkan oleh Islam dalam prosesi sebuah pernikahan dan cara ini sampai saat sekarang juga diamini oleh kalangan modern. Artinya Islam dan dunia modern lebih menyetujui langkah atau model lamaran sebagai langkah awal dalam prosesi sebuah pernikahan. Lamaran dinilai lebih elegan untuk berkomunikasi keinginan atau maksud untuk menikah, karena dengan cara itu si pria bisa leluasa mengutarakan keinginannya didampingi keluarga, kemudian dia bisa mendengarkan secara langsung apakah lamarannya diterima ataukah tidak oleh sang wanita dan keluarganya. Kalau ditolak berarti pernikahan

batal dilaksanakan dan sebaliknya kalau diterima maka pernikahan akan segera dilangsungkan.

Tentu ini sangat berbeda dengan apa yang dipraktikkan oleh kalangan muslim Sasak *Wetu Telu* Bayan. Fenomena hari ini menunjukkan bahwa komunitas ini tidak terbiasa menggunakan model lamaran pada proses awal sebuah pernikahan. Yang lazim adalah dengan cara melarikan diri bersama yang dilakukan oleh setiap pasangan yang berniat ingin menikah. Masyarakat Sasak biasa menyebutnya dengan istilah *merariq* atau di Bayan dikenal dengan *memulang*. Pada dasarnya mereka tidak sepenuhnya menolak praktek lamaran seperti yang biasa digunakan oleh banyak orang di tempat lain. Namun karena praktek ini dipandang tidak etis karena ada kesan bahwa "meminta" anak gadis itu layaknya meminta "anak ayam". Jadi meminta kepada seorang ayah secara langsung atas anak perempuannya untuk dinikahi dinilai sebagai penghinaan terhadapnya, anak wanitanya dan keluarganya. Untuk itu praktek ini menjadi sesuatu yang tidak lazim dipraktikkan. Karena tidak lazim, maka bagi yang mengikuti cara lamaran harus menanggung resiko atau konsekuensi yang berat yakni harus memenuhi semua permintaan atau syarat yang diajukan oleh pihak keluarga perempuan. Tentu tidak semua pria sanggup untuk mau mengambil resiko tersebut, namun tidak menutup kemungkinan ada pria yang percaya diri memikul resiko tersebut. Menurut penuturan tokoh adat di Bayan, sampai saat ini

belum ada yang menggunakan cara meminta atau lamaran dalam proses pernikahan di Bayan.⁷³

Selanjutnya pertanyaan atau inti kontroversi menyangkut *merariq* ini berkisar pada apakah praktek *meraiq* (pelarian diri setiap pasangan) yang bermaksud untuk menikah tidak bertentangan dengan prinsip Islam yang telah menentukan model lamaran sebagai langkah awal dalam prosesi pernikahan. Kemudian selain itu, apakah dalam dunia semodern ini, praktek tersebut masih layak untuk dipertahankan atau jangan-jangan sudah usang dan perlu diganti dengan model baru atau paling tidak menerapkan model lamaran yang saat ini umum dilakukan oleh orang modern?.

Pada situasi inilah terlihat bagaimana dialektika tiga entitas tersebut saling berebut posisi untuk menunjukkan kualitas ideal masing-masing. Berbicara tentang ideal dalam konteks *merariq* pada komunitas *wetu telu* Bayan, maka tentu yang dipandang ideal adalah praktek 'melarikan diri' atau 'membawa lari' pasangannya dengan maksud untuk menikah. Fenomena hari ini menunjukkan hal seperti itu, namun tidak menutup kemungkinan bahwa pada masa-masa mendatang komunitas muslim Sasak *wetu telu* menganggap bahwa praktek ideal adalah 'lamaran' atau *khitbah*.⁷⁴

⁷³ R. Asjanom menyatakan bahwa masyarakat *wetu telu* Bayan tidak pernah mempraktikkan model "lamaran" atau meminta kepada orang tua si gadis agar diberikan izin untuk menikah. Kalau praktik ini terjadi, maka pihak keluarga mempelai wanita akan meminta *ajikrama* atau denda yang berlipat-lipat sebagai tanda bahwa mereka tidak suka dengan cara atau tindakan tersebut. Wawancara dengan R. Asjanom di Rumah kediamannya di Bayan Timur, tanggal 1 Maret 2009.

⁷⁴ Harapan sekaligus prediksi ini disampaikan oleh TGH Abdul Karim (pimpinan Pondok Pesantren Nurul Bayan). Beliau menyatakan bahwa: suatu saat nanti, masyarakat Sasak *Wetu telu* Bayan akan menganggap bahwa model "lamaran" merupakan model ideal untuk mengawali proses perkawinan. Wawancara dilakukan di Pondok Pesantren Nurul Bayan tanggal 27 Pebruari 2009.

Kalau menelusuri proses awal kenapa kemudian praktek perkawinan dalam tradisi Sasak selalu diawali dengan mencuri anak gadis atau membawa lari sang gadis, maka pada dasarnya dapat dipahami bahwa pada proses awal tersebut telah terjadi pergumulan atau pergulatan yang berlangsung cukup lama antara Islam dengan budaya lokal maupun budaya yang datang berikutnya. Islam sebagaimana telah diketahui datang lebih dahulu sebelum invasi Kerajaan Bali. Jadi apa yang ditemukan hari ini terutama terkait dengan praktek perkawinan merupakan dialektika antara Islam, tradisi lokal dan tradisi Hindu Bali pada masa-masa sebelumnya.

Untuk itu penulis berkeyakinan berdasarkan fakta-fakta sejarah yang telah disebutkan sebelumnya, bahwa pada dasarnya praktek ideal untuk mengawali sebuah prosesi pernikahan pada masyarakat Sasak secara umum termasuk komunitas *wetu telu* adalah lamaran atau *khitbah*. Kalau dicermati, Islam memiliki pengaruh yang cukup besar pada awal pertemuannya dengan budaya setempat, sebelum Lombok dikuasai oleh Bali. Apa yang terlihat hari ini adalah tidak lain merupakan hasil negosiasi yang sangat panjang antara Islam di satu sisi dengan budaya Bali yang datang belakangan di sisi yang lain.

Tentu terjadi ketegangan-ketegangan dan konflik antara kedua entitas tersebut. Selain itu, masyarakat Sasak *Wetu Telu* juga dalam posisi yang dilematis. Di satu sisi mereka ingin mempertahankan praktek yang dipandang sebagai bagian dari identitas keagamaan mereka, namun di sisi lain sebagai daerah jajahan saat itu di mana mereka diharuskan untuk mengikuti dan mengakui apa yang diperaktekkan oleh sang penguasa (Bali). Untuk itulah kemudian penulis

menganggap bahwa sebelum praktek *merariq* dibakukan, masyarakat Sasak memandang cara melamar atau *khitbah* sebagai sesuatu yang ideal dalam mengawali sebuah pernikahan.

Hal ini dibuktikan dengan pandangan masyarakat Sasak *Wetu Telu* hingga hari ini terhadap praktek 'membawa lari pengantin perempuan' dengan maksud menikah adalah sebuah pelanggaran. Dengan kata lain praktek tersebut menyalahi aturan yang semestinya (dalam hal ini aturan 'lamaran'), untuk itu maka setiap pelaku yakni laki-laki yang membawa lari dikenakan denda adat yang kemudian dikenal dengan *ajikrama* (denda kawin lari).

Adanya denda adat atau *ajikrama* menunjukkan bahwa praktek tersebut pada dasarnya tidak disetujui oleh masyarakat Sasak pada umumnya, termasuk Sasak *wetu telu*. Namun karena kondisi saat itu yakni masa penjajahan Bali membuat mereka pada posisi yang sulit. Sulit untuk menolak mempraktekkan apa yang menjadi kebiasaan sang penguasa saat itu. Akhirnya praktek tersebut tetap diterima, namun pelakunya diberikan hukuman berupa denda yang dibayarkan kepada pihak keluarga perempuan, karena telah membawa lari anak gadisnya. Inilah yang kemudian penulis sebut sebagai hasil negosiasi atau bentuk kompromi antara Islam di satu sisi dengan tradisi lokal maupun tradisi yang datang berikutnya di Pulau Lombok.

Masyarakat Sasak *Wetu Telu* berusaha mendialogkan dua bangunan tradisi yang pada dasarnya sulit dipertemukan, yakni tradisi Islam dengan tradisi Hindu Bali. Dialog atau negosiasi tersebut menghasilkan sebuah kompromi yang berusaha mengakomodir dua entitas tradisi tersebut. Yakni Islam tetap memiliki

peran sentral dalam proses perkawinan masyarakat Sasak *wetu telu*, karena setiap perkawinan akan dipandang sah apabila mengikuti akad pernikahan secara Islami. Kalau tidak, maka perkawinannya dipandang tidak sah dan belum legal melakukan hubungan layaknya suami istri. Kemudian praktek *merariq* tetap diterima hingga hari ini, namun bagi pelaku harus dikenakan denda sebagai hukuman atau *punnishment* atas kesalahan yang dilakukan.

Dari sudut pandang modern, praktek *merariq* dapat dilihat dari dua aspek yakni; *pertama*, aspek formal dan *kedua*, aspek substantiv. Secara formal, praktek melarikan anak gadis orang dengan maksud menikah, tentu tidak lazim dalam dunia modern. Tindakan tersebut justru dipandang sebagai tindakan kriminal (tindak pidana penculikan). Selain itu, sudut pandang "modern" juga melihat tindakan *merariq* sebagai tindakan *vestigal* (sampah) yang tidak logis. Namun kalau dilihat dari sudut substansi atau filosofis yakni, *merariq* pada dasarnya merupakan sebuah ekspresi kebebasan dalam memilih pasangan yang ditunjukkan oleh kalangan muda-mudi, tanpa ada intervensi atau paksaan dari pihak manapun, maka praktek ini masih kompatibel dengan prinsip modernitas yang menjunjung tinggi *individuasi*, *atomisasi* atau kebebasan masing-masing orang dalam menentukan pilihannya.

Namun, dengan melestarikan tradisi atau kebiasaan ini tidak kemudian membuat komunitas Sasak *wetu telu* meninggalkan nilai-nilai atau ajaran-ajaran Islam yang universal dalam hukum pernikahan. Mereka memang tetap melaksanakan tradisi tersebut, namun pernikahan tersebut baru dipandang sah secara adat dan agama setelah melalui proses akad nikah yang dilaksanakan

dengan mengikuti tata cara Islam. Yakni memenuhi syarat dan rukun seperti yang ditetapkan dalam konsep *munakahat*. Bentuk kompromi atau negosiasi ini masih dipertahankan hingga hari ini.

Kondisi ini tidak kemudian membuat komunitas *Wetu Telu* sepi dari keritik, hujatan, cercaan dan stigma sesat, menyimpang, sinkretis, belum sempurna dan lain-lain dilekatkan oleh kelompok Islam yang merasa sempurna dan paling benar. Ini adalah pergulatan klaim kebenaran yang biasa terjadi sepanjang sejarah antara kalangan semisal tekstualis dan kontekstualis, konservatif dan inovatif, formalis dan kultural dan lain-lain. Mungkin yang menjadi jalan tengah adalah perlu adanya penegasan bahwa selain ibadah, semuanya bisa dilakukan sesuai dengan budaya setempat. Islam dalam hal ini sangat mengapresiasi budaya lokal, bahkan berpendapat bahwa *al 'adat muhakkamah* (adat kebiasaan itu dapat ditetapkan sebagai hukum).⁷⁵ Artinya dengan melastarikan budaya lokal sekalipun, seseorang tetap bisa menjadi muslim yang sejati. Untuk memahami lebih jauh mengenai konstruksi perkawinan dalam Islam, maka selanjutnya akan dipaparkan bagaimana pandangan Islam tentang perkawinan.

Berbicara tentang perkawinan, tidak sekedar mendeskripsikan penyatuan dua insan (laki-laki dan perempuan) dalam sebuah biduk rumah tangga, namun lebih dari itu perkawinan merupakan ritual (ritus) manusia dalam kehidupan sosial sebagai bagian dari ekspresi kemanusiaannya. Ritual merupakan aspek yang tidak dapat dipisahkan dari kehidupan masyarakat. Masyarakat menjalani dan

⁷⁵ Dalam hukum Islam dikenal kaidah **الْعَادَةُ مُحْكَمَةٌ** hal ini didasarkan pada sabda Rasulullah SAW { مَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ }. Lihat Jalal ad Di>n 'Abd ar Rah}man as Suyut}}}}}}I, *al Asybah wa an Naza'ir* "al Kitab al Awaal fi Syarh al Qawa'id, juz 1, hlm. 9. lihat juga Abd. Salam Arief, *Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam Antara fakta dan Realita: kajian Pemikiran Hukum Syaikh Mahmud Syaltut* (Yogyakarta: LESFI, 2003), hlm. 59.

membangun aktivitas ritual justru untuk menjaga, mereparasi, dan membangun ketahanan sistem sosial yang selama ini dibangun atau telah terbangun. Jadi perkawinan atau pernikahan dapat dipandang sebagai ritus pokok dalam kehidupan manusia.

Dalam Islam, perkawinan ini juga merupakan bagian dari *life cycle* atau bagian dari *Islamic rites of the passage* yang tentunya memiliki ciri khas yakni didasarkan pada ajaran Nabi Muhammad atau dilandaskan pada ajaran al Qur'an, mulai dari pra pelaksanaan, pelaksanaan dan pasca pelaksanaan.⁷⁶ Sedemikian penting arti fase perkawinan dalam Islam, sehingga diatur dengan cukup detail baik dalam al Qur'an sebagai sumber utama maupun dalam hadis Nabi. Di antara ayat-ayat yang menerangkan tentang perkawinan tersebut di antaranya:

Di dalam al Qur'an terdapat beberapa ayat yang berisi anjuran untuk menikah dalam berbagai bentuk pernyataan, misalnya disebutkan dalam surat *ar Ra'du* (13): 38,⁷⁷ bahwa perkawinan merupakan sunnah atau tradisi para Rasul yang harus pula diikuti oleh ummatnya atau generasi berikutnya. Kemudian di tempat lain dalam surat *an Nisa'* (4): 1,⁷⁸

⁷⁶ Dalam karyanya mengenai Islam, Fredrick M. Deni menyebutkan bahwa meskipun Islam tidak memiliki *rite of the passage* secara formal, namun ia menyebutkan bahwa Islam memberikan warna dalam setiap siklus kehidupan ummat muslim mulai dari lahir sampai meninggal duni, dan perkawinan merupakan bagian dari *rites of the passage*. Lihat Fredrick M. Deni, *Islam and the Muslim Community* (New York: HarperSanFrancisco, 1987), hlm.99-106.

⁷⁷ ولقد أرسلنا رسلا من قبلك وجعلنا لهم أزواجا وذرية...

⁷⁸ يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيبا

banyak. Al Qur'an juga menyatakan bahwa perkawinan akan menimbulkan rasa tenteran, kemudian rasa saling cinta dan saling kasih antara suami-istri, orang tua dengan anak dan seluruh anggota keluarga, seperti yang tercantum dalam surat ar Ru>m (30): 21.79

Sedangkan di dalam Hadis Nabi, banyak diterangkan mengenai perintah atau anjuran untuk menikah, karena menikah adalah bagian dari ibadah. Selain itu Rasul juga menyatakan Allah memerintahkan untuk menikah dan melarang *tabattul* (hidup membujang).⁸⁰ Hadis tersebut berbicara mengenai sentralitas nikah, yakni dengan tegas disebutkan bahwa setiap muslim tidak boleh tidak menikah (melajang). Artinya nikah adalah kewajiban setiap pria dan wanita muslim kecuali jika secara finansial atau fisik tidak mampu. Dalam sebuah hadis, Rasul menyatakan bahwa 'nikah adalah bagian dari sunnahnya, barang siapa yang membenci sunnahku bukanlah ia termasuk ummatku'.⁸¹

Allah memerintahkan kepada hambanya agar bertakwa dan menyatakan bahwa Ia menciptakan manusia dari diri yang satu, kemudian diciptakan daripadanya pasangannya (istri), dari keduanya inilah dikembangkan biakkan keturunan laki-laki dan perempuan dalam jumlah yang

ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون
أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَأْمُرُ بِالْبَاءَةِ وَيَنْهَى عَنِ التَّبَلِّ نَهْيًا شَدِيدًا . وَيَقُولُ **تَزَوُّجُوا** الْوَدُودَ الْوُلُودَ فَإِنِّي مُكَاثِرٌ بِكُمْ

الْأَنْبِيَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ . أَخْرَجَهُ أَحْمَدُ وَأَخْرَجَهُ أَيْضًا ابْنُ حِبَّانَ

حَدِيثُ عَائِشَةَ " **النِّكَاحُ سُنَّةِي** ، فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي " ⁸¹

Lihat Fath al Bari, bab *qa>l an Nabi Sjalla Allah 'alaih wa sallam*, juz 14, hlm. 293.

Islam juga mengatur bahwa sebuah pernikahan didahului dengan proses lamaran yang dilakukan oleh pihak mempelai laki-laki kepada pihak keluarga pihak perempuan, seperti yang disebutkan dalam surat al Baqarah (2): 235.⁸² Hal ini adalah ditujukan untuk meminta izin sekaligus meminta persetujuan sang wanita. Wanita berhak dimintai izin dan persetujuannya untuk menerima atau menolak lamaran dari pihak laki-laki tersebut. Untuk itu, persetujuan dari calon wanita dalam perkawinan adalah satu ketentuan pokok yang harus ada.⁸³ Kalau wanita menerima lamaran laki-laki tersebut, maka konsekuensinya adalah ia tidak bisa menerima lamaran orang lain atau tidak diperbolehkan bagi pria lain mengkhitbahnya, seperti yang dijelaskan dalam hadis Nabi.⁸⁴ Artinya hubungan pinangan menurut hukum Islam mengakibatkan pihak wanita terikat untuk tidak menerima pinangan laki-laki lain. Demikian pula dengan pihak pria terikat dengan hubungan itu. Sehingga keduanya harus saling memelihara hubungannya tersebut. Nipandang sebagai inorbalu baginseimbulyang galabrut hukumtykngndeljabak subagi kedusa bga h pnhing katekaparasimbberada sialstabilatankpurnigalyang Ohebrupakan unit dala darinaspirakgt Nkedn terluh pnhak dlatangkmdakuyangkhsialp bersama sebagai sakaministri. yang mengesahkan hubungan seksual dan menghasilkan keturunan. Islam juga mengatung dng tngdkahnyatasekdndkonosia bantardisehau dngn tngspawitara. Secara kltarga. al Qur'an memerintahkan kepada calon suami untuk

⁸² وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَضْتُمْ بِهِ مِنْ خُطْبَةِ النِّسَاءِ

⁸³ وَفِي رِوَايَةٍ : (الْأَيْمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا ، وَالْبِكْرُ تُشْتَأَذَّنُ فِي نَفْسِهَا ، وَإِذْنُهَا صُمَاتُهَا) Mengenai penjelasan tentang izin atau persetujuan wanita dalam pernikahan dapat sepenuhnya dilihat pada tulisan Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia* (Leiden-Jakarta: INIS, 2002), hlm. 169-172.

⁸⁴ (لَا يَبِيعُ الرَّجُلُ عَلَى بَيْعِ أَخِيهِ وَلَا يَخْطُبُ بَعْضُكُمْ عَلَى خُطْبَةِ بَعْضٍ) وَفِي رِوَايَةٍ (" لَا يَبِيعُ الرَّجُلُ عَلَى بَيْعِ أَخِيهِ ، وَلَا يَخْطُبُ عَلَى خُطْبَةِ أَخِيهِ إِلَّا أَنْ يَأْذَنَ لَهُ)

membayar *mahar*, seperti yang tercantum dalam QS an Nisa' (4): 4.⁸⁵ Suami berkewajiban menyerahkan *mahar* atau maskawin kepada calon istrinya. Maskawin ini adalah lambang kesiapan dan kesediaan suami untuk memberi nafkah lahir kepada istri dan anak-anaknya.⁸⁶ Karena maskawin itu bersifat lambang, maka sedikitpun jumlahnya tidak menjadi persoalan, bahkan dalam sebuah hadis disebutkan bahwa *sebaik-baik maskawin adalah seringan-ringannya*.⁸⁷ Meskipun pada dasarnya al Qur'an tidak melarang untuk memberi mas kawin sebanyak mungkin (QS an Nisa' (4): 20).⁸⁸

Islam juga mengatur tentang prosesi akad pernikahan yang biasa disebut dengan proses *i>jab qabu>l*. Ijab dan kabul ini pada dasarnya merupakan ikrar dari calon istri melalui walinya, dan dari calon suami untuk hidup bersama seia sekata dalam rangka mewujudkan keluarga sakinah dengan melaksanakan segala tuntutan dan kewajiban. *I>jab* menurut Quraesh Shihab seakar dengan kata wajib, sehingga *i>jab* dapat pula berarti atau paling tidak mewujudkan suatu kewajiban, yakni berusaha sekuat kemampuan untuk membangun satu rumah tangga sakinah. Penyerahan disambut dengan *qabu>l* (penerimaan) dari calon suami. Jadi dalam prosesi akad ini, keberadaan wali menjadi penting dan termasuk dalam kategori rukun akad. Selain itu dalam prosesi tersebut juga harus disaksikan oleh minimal dua orang.⁸⁹

Jadi dalam hukum *munakaha>t*, ada empat unsur akad nikah yakni:

⁸⁵ وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نَحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا

⁸⁶ Lihat M. Quraesh Shihab, *Wawasan Al Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, cet VII (Bandung: Mizan, 1998), hlm.204.

⁸⁷ خَيْرُ الصَّدَاقِ أَيْسَرُهُ. رواه أبو داود

⁸⁸ وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَأَنْتُمْ إِحْدَاهُنْ قَنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بِهَيْئَاتِنَا وَإِنَّمَا مِيقَانُ

⁸⁹ لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّي وَشَاهِدَيَّ عَدْلٍ. رواه أحمد

1. Mempelai laki-laki dan perempuan
2. Wali mempelai perempuan
3. Dua orang saksi laki-laki
4. *I>jab* dan *qabu>l*.⁹⁰

Setelah dilaksanakan *i>jab qabu>l*, maka pasangan tersebut dipandang sah menjadi suami istri dengan segala hak dan kewajiban yang melekat padanya. Selanjutnya, pasca akad nikah, Islam menganjurkan untuk diadakan sebuah *walimah*. Islam mengajarkan bahwa perkawinan merupakan peristiwa yang patut disambut dengan rasa syukur dan gembira. Oleh karena itu, Nabi mengajarkan agar peristiwa perkawinan dirayakan dengan mengadakan *wali>mah*. Hadis riwayat Bukhari-Muslim dari Anas bin Malik menceritakan bahwa pada suatu hari Nabi melihat pada Abdurrahman bin 'Auf ada bekas-bekas warna kuning di badannya (ada kebiasaan para sahabat Nabi, apabila seseorang melaksanakan perkawinan, ia mengenakan wangi-wangian yang dicampuri akar kayu za'faran yang berwarna kuning kemerah-merahan, beliau bertanya: "apa itu?" kemudian dijawab bahwa baru saja ia telah kawin, Nabi mendoakan dan memerintahkan; "selenggarakan *walimah*, meskipun hanya dengan memotong seekor kambing".⁹¹ Mayoritas Ulama memandang hukum walimah adalah *sunnah mu'akkadah*.⁹²

Di atas telah digambarkan secara ringkas bagaimana kerangka atau sudut pandang Islam dalam persoalan pernikahan. Dapat dipahami bahwa Islam

⁹⁰ Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Perkawinan Islam* (Yogyakarta: Fakultas Hukum UII, 1995), hlm.22.

⁹¹ **أَوَّلُهُمْ وَلَوْ بِشَاةٍ** : **فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ** : **أَوَّلُهُمْ وَلَوْ بِشَاةٍ** lihat *Fath} al Ba>ri li Ibn Hajar*, bab "al Wali>mah wa law bi sya>tin, juz 14, hlm 448.

⁹² Sayyid Sabiq, *Fiqh as Sunnah* (Bairut: Da>r al Fikr li at} T}aba>'ah wa an Nasyri wa at Tawzi>', 1983), hlm. 201.

menganjurkan untuk melakukan *khitbah* (lamaran) untuk mengawali sebuah pernikahan. Kemudian untuk menjadikan sebuah pernikahan sah atau legal, pasangan tersebut harus melangsungkan prosesi akad pernikahan yang di dalamnya berisi *i>jab dan qabu>l* antara wali perempuan dan mempelai laki-laki, yang disaksikan oleh minimal dua orang saksi.

Sedangkan masyarakat Muslim Sasak *Wetu Telu* di Bayan dalam kerangka menjembatani kewajiban mereka secara adat dan kewajiban secara agama, maka dalam pelaksanaan perkawinan, kedua aturan tersebut baik adat maupun agama diakomodir secara berimbang. Untuk itu hingga hari ini mereka tetap melaksanakan tradisi perkawinan dengan mengikuti aturan atau rangkaian prosesi adat mulai dari "membawa lari sang gadis", *selabar*, *metikah buak lekuq*, *sorong serah ajikrama* dan lain-lain. Setelah itu baru dilanjutkan dengan prosesi akad nikah secara Islami (*i>jab qabu>l*), yang dihadiri oleh kedua mempelai, wali mempelai perempuan dan para saksi.

Dalam melakoni kedua kewajiban ini, komunitas *Wetu Telu* menegaskan bahwa pelaksanaan prosesi adat pada dasarnya ditujukan untuk mendapatkan legalitas secara sosial. Sedangkan pelaksanaan prosesi akad nikah pada dasarnya ditujukan untuk mendapatkan legalitas secara agama (Islam), karena dalam Islam, perkawinan akan dipandang sah apabila telah dilakukan akad (*i>jab qabu>l*) dengan segala syarat dan rukun yang telah ditentukan. Dalam praktik di lapangan, prosesi secara agama (baca; *i>jab qabu>l*) pada dasarnya lebih diutamakan sebagai tanda atau patokan untuk menyatakan sah (legal) sebuah perkawinan yang dilakukan oleh setiap pasangan. Sedangkan prosesi adat dapat ditunda

pelaksanaannya kalau terdapat kendala atau hambatan, seperti pembayaran *ajikrama* yang harus dikeluarkan oleh mempelai laki-laki, kemudian pesta *tampah wirang* karena mempelai laki-laki belum mampu melaksanakan prosesi tersebut.

Tema selanjutnya adalah yakni tema kedua, *adat sorong serah ajikrama*. Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa setiap mempelai laki-laki yang melakukan tindakan *merariq* atau membawa lari pasangan mempelai wanita, maka ia dikenakan denda atau biasa disebut dengan *ajikrama* (denda kawin lari). Seberapa besar denda yang harus dibayar oleh mempelai pria tergantung kesepakatan atau hasil musyawarah keluarga besar mempelai wanita dengan mempertimbangkan kesalahan atau pelanggaran yang telah dilakukan selama proses pelarian tersebut, juga disesuaikan dengan posisi atau status sosial mempelai wanita. Pembayaran denda kawin lari ini dilakukan pada upacara *sorong serah ajikrama* (penyerahan denda). Bagi masyarakat muslim Sasak *wetu telu*, pembayaran *ajikrama* ini adalah merupakan bagian yang tak terpisahkan dari prosesi *merariq* yang sudah biasa dan mendarah daging (artinya sulit untuk dihilangkan) dari denyut nadi kehidupan masyarakat Sasak *Wetu Telu*. Mungkin lebih tepatnya praktek ini sudah menjadi *living law* (hukum yang sudah lama hidup dan diterapkan di masyarakat Sasak *wetu telu*). Karena ia merupakan *living law*, maka masyarakat Sasak *Wetu Telu* merasa memiliki kewajiban untuk tetap melaksanakannya sebagai manifestasi dari ketaatan atau kepatuhan mereka terhadap ketentuan atau hukum adat tersebut.

Selanjutnya kalau dari sudut pandang Islam, memang tidak dikenal istilah *ajikrama* atau denda kawin lari. Islam tidak mengenal adanya denda dalam

perkawinan. Islam hanya mengenal istilah *mahar*, atau biasa diterjemahkan dengan istilah maskawin. *Mahar* atau maskawin adalah nama bagi harta yang diberikan kepada perempuan karena terjadinya akad pernikahan. Dalam fikih Islam, selain kata mahar, terdapat sejumlah istilah lain yang mempunyai konotasi yang sama, antara lain: *shadaq*, *nihlah*. Mahar ditetapkan sebagai kewajiban suami kepada istrinya, sebagai tanda keseriusan dia untuk menikahi dan mencintai perempuan, sebagai penghormatan terhadap kemanusiaan, dan sebagai lambang ketulusan hati untuk mempergaulinya secara *ma'ruf*.⁹³ Dalam al Qur'an (QS an Nisa' 4:4) disebutkan: "berikanlah maskawin kepada perempuan (yang kamu nikahi) sebagai pemberian dengan penuh kerelaan".⁹⁴ Jadi, maskawin menurut al Qur'an bukan sebagai harga dari seorang perempuan. Oleh karena itu, tidak ada ukuran atau jumlah yang pasti. Ia bisa besar dan bisa pula kecil. Dalam beberapa hadis justru dikatakan bahwa sebaiknya jumlah maskawin tidak terlalu besar. Nabi SAW mengatakan bahwa: "keberkatan paling agung dari suatu pernikahan adalah maskawin yang mudah/ringan untuk diberikan".⁹⁵

⁹³ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender* (Yogyakarta: LKiS, 2002), hlm.108-109.

⁹⁴ وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نَحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا

⁹⁵ خَيْرُ الصَّدَاقِ أَيْسَرُهُ

Jadi mahar atau maskawin dalam Islam sangat berbeda dengan pembayaran *ajikrama* oleh pihak mempelai laki-laki sebagai denda kawin lari, seperti yang diterapkan dalam tradisi perkawinan masyarakat muslim Sasak *Wetu Telu*. Sampai di sini, kalau dilihat secara literal-formal, maka antara keduanya yakni mahar dan *ajikrama* tidak didapatkan titik temu. Keduanya tidak memiliki kesamaan baik dilihat dari sudut pandang fungsional maupun substansi. Misalnya, mahar diperuntukkan dan menjadi hak sang istri, sedangkan *ajikrama* diberikan kepada keluarga pihak perempuan. Mahar tidak ditentukan oleh pihak perempuan atau keluarga perempuan, melainkan ditentukan oleh kedua pihak laki-laki bersukua, sesuai kebutuhan. Sedangkan *ajikrama* Hadite ditentukan berdasarkan pakati tidak boleh dibatalkan oleh siapa pun. pemuda untuk melangsungkan perkawinannya. Mempelai laki-laki harus menyerahkan mahar yang dinilai pantas oleh kedua belah pihak. Jika mahar diserahkan secara langsung kepada mempelai perempuan, maka itu dianggap sebagai mahar yang sah. Jika mahar diserahkan kepada orang tua mempelai perempuan, maka itu dianggap sebagai mahar yang tidak sah. Hal ini bertentangan dengan prinsip Islam karena dinilai tidak demokratis dan

⁹⁷ Lihat Ibn Rusyd, *bida>yat al Mujtahid wa Niha>yat al Muqtasjid* (Semarang: Taha Putra, t.t.), juz II, hlm. 11.

menempatkan martabat serta posisi manusia lebih rendah di hadapan manusia lain. Padahal Islam memandang manusia memiliki posisi yang sama, derajat yang sama.⁹⁸

Namun, harus pula dipahami bahwa *ajikrama* harus didudukkan pada posisi yang tepat, tidak diposisikan secara dikotomis *via-a-vis* dengan konsep *mahar* yang ada dalam aturan pernikahan Islam. Artinya *ajikrama* harus dilihat secara arif, mulai dari apa yang melatar belakangi sehingga *ajikrama* menjelma menjadi sebuah kewajiban yang harus ditunaikan oleh mempelai pria dalam prosesi perkawinan masyarakat Sasak *Wetu Telu*. Munculnya *ajikrama* ini adalah tidak terlepas dari pandangan bahwa *merariq* (membawa lari anak gadis) dengan tujuan menikah, bagi komunitas *Wetu Telu* merupakan sebuah pelanggaran. Karena merupakan sebuah pelanggaran, maka ia harus dikenakan denda sebagai sanksi atas kesalahan atau pelanggaran yang dilakukan si laki-laki tersebut. Penegakan aturan adat yang sudah menjadi kesepakatan beratus-ratus tahun ini merupakan upaya untuk menjaga harmoni dan stabilitas sosial. Selain itu, pemanfaatan *ajikrama* ini pada dasarnya ditujukan untuk kemaslahatan orang banyak, tidak hanya diperuntukkan untuk keluarga mempelai perempuan, namun juga dibagikan kepada beberapa pos seperti kas masjid, kas desa, kas keamanan, kas LKMD dan lain-lain. Masyarakat Sasak *Wetu Telu* menganggap bahwa adat *sorong serah* tidak bertentangan dengan Islam dan justru secara sosial dipandang fungsional dalam mencairkan atau memecahkan ketegangan dan konflik yang terjadi antara keluarga yang bersangkutan (keluarga mempelai perempuan dan

⁹⁸ Islam memiliki prinsip *musawa* (egaliter) persamaan hak antara satu dengan yang lain. Yang membedakan manusia satu dengan yang lain di hadapan Allah hanyalah ketakwaannya.

laki-laki) dalam proses *merariq* tersebut. Jadi bagi mereka, penghargaan dan pelestarian adat *sorong serah* maupun warisan leluhur lainnya yang ada dalam kehidupan masyarakat harus dilakukan karena masih fungsional dan memiliki nilai-nilai sosial, nilai akhlak dan berfungsi simbolik penting bagi kerukunan hidup bermasyarakat.

Kalangan tokoh adat juga menegaskan bahwa adat umunya dibuat sebagai tata nilai untuk menjaga kerukunan masyarakat. Karena itu seharusnya tidak menjadi subjek kritisme agama. Sejauh ia tidak bertentangan atau menghalangi perilaku agama, mengapa harus diharamkan. Pada dasarnya hanya Allah satu-satunya yang dapat menentukan status atau tempat individu di akhirat. Namun di dunia nyata, jangankan manusia, batu dan pohonpun ada perbedaannya. Karena itu mereka beranggapan bahwa *sorong serah* tidak bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam dan pengakuan terhadap persamaan dan perbedaan status manusia yang menurut mereka hanyalah bersifat simbolis, karena itu tidaklah menodai apalagi mengancam inti nilai-nilai Islam. Terlebih saat ini semua orang termasuk orang biasa (jajarkarang) memiliki kesempatan sama untuk menempati posisi kepemimpinan atau memperbaiki status mereka dalam masyarakat, sehingga dia mendapatkan penghormatan dari masyarakat.⁹⁹

Jadi meski secara sekilas terlihat bahwa praktek *ajkrama* ini tidak pas dengan konsep perkawinan dalam Islam, namun kalau dilihat dari latar belakang kemunculannya kemudian substansi pemanfaatannya, maka dapat dipahami bahwa tidak ditemukan pertentangan antara apa yang menjadi ketentuan adat

⁹⁹ Wawancara terhadap dua informan yakni R. Asjanom dan R. Gedarif tanggal 10 maret di tempat terpisah. Kedua informan ini adalah tokoh adat Bayan.

masyarakat Sasak *Wetu Telu* berupa pembayaran *ajikrama* dengan prinsip-prinsip Islam.¹⁰⁰ Dalam hukum Islam dikenal apa yang disebut dengan '*urf*'. '*Urf*' adalah perkataan atau perbuatan yang dikenal di kalangan masyarakat dan menjadi adat kebiasaan di antara mereka.¹⁰¹ Menurut Syatiby, adat istiadat dapat dibenarkan manakala mengandung *maslahah*.¹⁰²

Selain itu dalam prakteknya, masyarakat Sasak *Wetu Telu* melaksanakan kedua ketentuan tersebut, yakni aturan adat mengenai pembayaran *ajikrama* oleh mempelai laki-laki dan juga mengharuskan ia membayar *mahar* ketika dilangsungkan akad pernikahan. Ini dilakukan agar perkawinan yang dilakukan mendapatkan legitimasi sempurna, yakni legitimasi secara sosial dengan menunaikan aturan-aturan adat dan juga legitimasi secara agama dengan menunaikan kewajiban-kewajiban yang diatur dalam ajaran Islam. Jadi kolaborasi antara doktrin agama dan doktrin sosial umumnya mampu membentuk karakter sosial yang kuat dan berakar di masyarakat. Konsep Geertz tentang institusi sosial bisa dipakai untuk memperkuat dan menambah legitimasi perlunya penguatan dimensi cita agama dan cita sosial. Menurut Geertz, agama merupakan institusi sosial, peribadatan merupakan aktifitas sosial, dan kepercayaan merupakan kekuatan sosial, Budaya adalah interpretasi tentang pengalaman dan tindakan manusia.¹⁰³

¹⁰⁰ المحافظة على القديم الصالح والأخذ بالجدید الأصلح

¹⁰¹ Wahbah az Zuhaily, *Usul al Fiqh al Islami*, juz II (Damsyiq: Da>r al Fikr, 1986), hlm. 82.

¹⁰² Ibrahim bin Musa as Syatibi, *al Muwa>faqa>t fi> Us}u>l al Ah}ka>m*, juz II (Kairo, Maktabah wa Matba'at Muhammad Ali Sabih wa Auladih, 1969), hlm. 305-306.

¹⁰³ Clifford Geertz, *The Interpretation.....*, hlm. 5.

Dari sudut pandang modern, pelestarian adat *sorong serah* tersebut, di samping dalam rangka memperoleh legitimasi kultural dan agama, juga dapat dimaknai sebagai bagian dari strategi halus golongan aristokrasi Sasak mempertahankan *previlese* dan pengaruh mereka dalam masyarakat. Dengan demikian, praktek-praktek dalam bentuk upacara atau ritual, kemudian adat tersebut merupakan sarana mempertahankan kekuasaan, hegemoni dan *status quo* seperti yang dilakukan oleh elit aristokrasi Sasak *Wetu Telu*. Fenomena ini menguatkan pandangan mengenai ritual dan kekuasaan pada dasarnya tidak bisa dipisahkan. Goffman menyatakan bahwa:

Ritual adalah penting karena mempertahankan keyakinan kita mengenai lingkungan sosial mendasar. Ritual menyediakan peluang bagi orang lain untuk menguatkan legitimasi posisi kita dalam struktur sosial meski mengharuskan kita menguatkan legitimasi posisi orang lain. Ritual adalah mekanisme penempatan, di mana orang yang berada pada posisi bawahan menguatkan posisi lebih tinggi atasan mereka. Tingkatan ritual dalam masyarakat mencerminkan legitimasi struktur sosialnya karena penghormatan yang diberikan kepada individu-individu juga merupakan tanda penghormatan bagi peran yang mereka duduki.¹⁰⁴

Tema Ketiga, *metikah buak lekuq*, seperti telah dijelaskan pada bagian sebelumnya bahwa salah satu rangkaian atau prosesi yang harus dilalui oleh setiap pasangan yang "melarikan diri" untuk menikah adalah prosesi "metikah buak lekuq". Masyarakat Sasak *Wetu Telu* hingga hari ini masih melakukan prosesi tersebut sebagai bagian tak terpisahkan dari prosesi *merariq*. Prosesi ini biasanya dilakukan setelah tiga hari masa pelarian, atau setelah dilakukan proses *selabar*.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Mengenai pernyataan Goffman ini dapat dilihat pada George Ritzer, *Teori Sosiologi modern* (Jakarta: Prenada Nedia, 2004), hlm.396.

¹⁰⁵ *Selabar* adalah: pemberitahuan kepada keluarga mempelai wanita mengenai anaknya yang dibawa lari oleh seorang laki-laki dan berada di tempat persembunyian yang aman. Hal ini dilakukan agar keluarga mempelai wanita tidak khawatir dan mendapat kejelasan informasi tentang anaknya yang hilang.

Dalam prosesi *metikah buak lekuq* ini orang tua laki-laki mengundang seorang kiyai adat untuk datang ke lokasi *penyeboan* (persembunyian) pasangan tersebut untuk memberikan pemberkatan sekaligus memberkati perkawinan mereka.

Hal-hal yang dibutuhkan dan perlu dipersiapkan dalam upacara tersebut adalah di antaranya *buak lekuk* (buah pinang) dan daun sirih. Untuk itulah kenapa kemudian upacara tersebut dinamakan *metikah buak lekuk*, *metikah* berarti menikah, kemudian *buak lekuk* berarti (buah pinang) yang memang diharuskan ada dalam upacara tersebut sebagai media pemberkatan. Rangkaian upacara *metikah buak lekuk* dimulai dengan permintaan pihak wali atau ayah dari mempelai laki-laki kepada kiyai untuk memimpin upacara pemberkatan perkawinan anak laki-lakinya. Setelah itu kemudian sang kiyai menerima dan memulai upacara dengan memberikan penjelasan kepada mempelai laki-laki tata cara *metikah buak lekuk*, sang kiyai mengatakan bahwa kiyai dan mempelai laki-laki duduk berhadap-hadapan dan saling bersalaman dengan kedua jempol tangan saling bersentuhan dan bertemu satu sama lain kemudian mengucapkan dua kalimat syahadat dalam bahasa jawa yang untuk pertama kali dibacakan oleh sang kiyai baru kemudian diikuti oleh mempelai laki-laki. Setelah menjelaskan tata cara tersebut dengan duduk berhadapan sang kiyai menjabat tangan mempelai laki-laki dan kedua jempol mereka saling bertautan, kemudian kiyai mengucapkan dua kalimat syahadat yang berbunyi: *Asyhadu alla ilaha illallah wa Asyhadu anna muhammadarrasulullah; Asyhadu insun senuru anak sine stoken norangi pangeran anging Allah pangeran kang sebenere lan insun senuruhi stoken norangi pangeran utusan dining Allah, Allahuma shalli ala Muhammad*. Setelah

kiyai mengucapkan dua kalimat syahadat dalam bahasa Jawa tersebut, mempelai laki-laki kemudian mengulangi kembali pengucapan syahadat tersebut. Pegulangan yang dilakukan oleh mempelai laki-laki harus benar dan tepat sesuai dengan apa yang diucapkan sang kiyai. Kalau tersendat-sendat atau tidak lancar, maka biasanya diulang kembali sampai pengucapannya benar. Setelah pengucapan dua kalimat Syahadat, maka rangkaian tersebut dipandang selesai dan sebagai ucapan trimakasih mempelai laki-laki memberikan sejumlah uang kepada kiyai sebagai syarat.

Upacara *metikah buak lekuk* ini dilakukan selain agar perkawinan mereka nantinya diberkati, juga ditujukan agar kedua mempelai baik laki-laki maupun mempelai wanita lebih leluasa bergaul dengan keluarga laki-laki yang kebetulan rumahnya digunakan sebagai tempat persembunyian. Hal ini dipandang penting terutama bagi mempelai wanita yang sebelumnya merasa canggung dengan kerabat mempelai laki-laki, namun setelah ritual tersebut ia diperbolehkan untuk melakukan aktifitas misalnya membuat minuman bagi tamu yang datang atau membersihkan dan menyapu halaman rumah yang untuk sementara mereka tempati bersembunyi. Yang lebih penting lagi adalah ia sudah boleh bergaul secara luas dengan keluarga tersebut, yang sebelumnya mungkin masih canggung dan terbatas. Selain alasan di atas, peneliti juga mendengar bahwa dengan selesainya upacara *metikah buak lekuk*, maka kedua mempelai diperbolehkan melakukan hubungan suami istri. Tentu hal tersebut mengundang tanda tanya besar, karena upacara *metikah buak lekuk* bukan upacara akad pernikahan secara Islami. Akad pernikahan akan dilaksanakan setelah prosesi *sorong serah* dan *bait*

wali yang nantinya akan dipimpin oleh pihak wali dari mempelai wanita kemudian disaksikan oleh saksi-saksi dan saat itu dilakukan *ijab qabul* menurut tata cara Islami.

Setelah dilakukan konfirmasi ke kiyai adat dan beberapa tokoh adat mengenai fungsi upacara *metikah buak lekuq*, mereka menyatakan bahwa pada dasarnya tujuan *metikah buak lekuq* adalah untuk pemberkatan dan agar si mempelai wanita lebih leluasa bergaul dengan keluarga pihak laki-laki yang kebetulan rumahnya digunakan sebagai tempat persembunyian. Namun fenomena saat ini menunjukkan bahwa kalangan muda seringkali tidak bisa menahan diri dan menganggap bahwa upacara tersebut sebagai justifikasi bolehnya berhubungan layaknya suami istri. Padahal aturannya selama masa pelarian belum diperbolehkan melakukan hubungan suami istri. Untuk itu biasanya tempat tidur mereka dipisahkan dan keluarga yang rumahnya ditempati sebagai tempat persembunyian diberikan mandat untuk menjaga sekaligus mengawasi calon mempelai tersebut sampai menginjak prosesi akad pernikahan secara Islami.

Kalau dilihat dari tujuan awal dan mendasar dari upacara *metikah buak lekuq* yakni untuk pemberkatan dan agar mempelai wanita lebih leluasa bergaul dengan keluarga pihak laki-laki, maka dari sudut pandang prinsip-prinsip Islam, hal itu tidak menimbulkan persoalan dan dipandang baik. Terlebih dalam upacara tersebut kiyai adat dan mempelai laki-laki mengucapkan dua kalimat syahadat. Pengucapan dua kalimat syahadat ini memiliki arti penting dalam perkawinan masyarakat Sasak secara umum.

Penulis melihat bahwa pengucapan dua kalimat syahadat baik pada waktu upacara *metikah buak lekuq* maupun ketika akad pernikahan diberlangsungkan, menunjukkan bahwa pengucapan tersebut merupakan tanda atau momentum peralihan kehidupan seseorang. Artinya dalam peralihan atau ritus siklus kehidupan orang Sasak ditandai dengan mengucapkan dua kalimat syahadat. Sehingga ketika melangsungkan akad pernikahan, sebagai tanda peralihan dari masa lajang ke masa berkeluarga, maka bagi mempelai laki-laki diwajibkan membaca dua kalimat syahadat. Begitu pula ketika menjelang kematian, biasanya juga dituntun untuk mengucapkan syahadat.

Kalau tujuan dasarnya seperti itu, maka tidak ada masalah dari kaca mata Islam. Namun kalau fenomena hari ini menunjukkan bahwa telah terjadi penyimpangan yakni, upacara *metikah buak lekuq* dijadikan sebagai justifikasi boleh berhubungan layaknya suami istri, maka praktek ini dipandang tidak kompatibel atau tidak pas dengan prinsip-prinsip Islam. Karena aturan pernikahan dalam Islam melegalkan hubungan suami istri setelah dilakukan akad pernikahan atau *ijab qabul*. Sedangkan upacara *metikah buak lekuq* bukan akad pernikahan.

Jadi kalau menggunakan pola atau model interaksi *simetris* dan *asimetris*, maka penulis melihat bahwa praktek *metikah buak lekuq* yang kemudian dijadikan alasan legalitas hubungan suami istri, maka yang terlihat adalah adanya relasi yang *asimetris* atau melenceng dari garis.

2. Peran Islam, Tradisi dan Modernitas dalam Tahapan-tahapan Perkawinan Masyarakat Sasak *Wetu Telu*

Seperti dimaklumi bahwa dalam hampir semua masyarakat manusia di seluruh dunia, hidup individu dibagi oleh adat masyarakatnya ke dalam tingkat-tingkat tertentu. Tingkat-tingkat sepanjang hidup individu dalam dunia antropologi sering disebut dengan *stages along the life cycle*. Tahap peralihan individu ini misalnya masa bayi, masa penyapihan, masa kanak-kanak, masa remaja, masa pubertas, masa sesudah menikah dan seterusnya. Perkawinan merupakan suatu saat peralihan yang terpenting dalam *life-cycle* dari semua manusia di seluruh dunia. Perkawinan dipandang sebagai momen penting peralihan hidup seseorang dari tingkat hidup remaja ke tingkat hidup berkeluarga.¹⁰⁶

Dalam masa peralihan ini biasanya diadakan upacara tepatnya "upacara peralihan". Upacara peralihan ini ditujukan untuk merayakan perubahan atau peralihan tingkat hidup ke tingkat hidup lain. Selain itu, upacara ini memiliki fungsi sosial yang penting yakni menyatakan kepada khalayak ramai mengenai tingkat hidup baru yang dicapai oleh si individu bersangkutan. Demikian pula halnya dengan perkawinan, selalu diiringi dengan upacara-upacara karena ia merupakan momen peralihan setiap individu dari tingkat remaja ke tingkat hidup berkeluarga.

Dalam konteks ini, penulis memahami upacara tersebut sebagai prosesi-prosesi atau tahapan-tahapan yang dilalui oleh setiap individu dalam proses perkawinannya. Dalam konteks masyarakat Sasak *Wetu Telu*, maka pada dasarnya setiap perkawinan harus melalui prosesi-prosesi yang sudah baku dan menjadi

¹⁰⁶ Koentjaraningrat, *Beberapa Pokok...*, hlm. 89-90.

kesepakatan bersama. Setiap individu yang ingin melangsungkan pernikahan, pertama-tama harus melalui prosesi adat yang terbilang panjang, kemudian prosesi agama dan prosesi-prosesi lain yang biasa dilakukan pada masa modern saat ini.

Untuk itu, dalam kerangka memahami dan menggambarkan bagaimana tradisi, Islam dan modernitas meminkan perannya dalam prosesi atau tahapan-tahapan perkawinan masyarakat Sasak *wetu telu*, penulis memandang bahwa teori Arnold Van Gennep yakni "rites de passage" dapat dimanfaatkan.¹⁰⁷ Meski pada dasarnya teori ini digunakan untuk mengalisa ritual-ritual keagamaan seperti yang pernah dilakukan oleh William R. Roff dalam mengkaji ritual haji,¹⁰⁸ namun ia juga bisa digunakan untuk melihat upacara-upacara peralihan dalam kehidupan manusia, termasuk dalam hal ini perkawinan. Karena Van Gennep sendiri melihat bahwa *rites de passage* sebagai perubahan yang efektif seorang individu "dari posisi tertentu sebelumnya ke posisi lainnya," seperti dalam kelahiran, pubertas sosial, perkawinan, status kebabakan, perpindahan ke kelas yang lebih tinggi, pencapaian spesialisasi dan kematian.¹⁰⁹

Dalam penerapan oprasionalnya, teori van Gennep ini dituangkan dalam tiga formula, yakni ada tiga tahapan yang dilalui dalam pelaksanaan ritus keagamaan, yakni apa yang disebutnya dengan *pre liminal rites* (pra-pelaksanaan), kemudian *liminal rites* (pelaksanaan), dan *post liminal rites* (pasca-

¹⁰⁷ Arnold Van Gennep, *The Rites of Passage*, trans. Monika B. Vizedom & Gabrielle L. Caffee (Chicago: University of Chicago Press, 1960), hlm. 21.

¹⁰⁸ William R. Roff, "Pilgrimage and the History of Religions: Theoretical Approaches to the Hajj" dalam Richard C. Martin (ed), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Arizona: The University of Arizona Press, 1985), hlm. 78-86.

¹⁰⁹ Arnold Van Gennep, *The Rites of Passage*, hlm. 15

pelaksanaan). Tahapan pertama yakni pra pelaksanaan kemudian dijelaskan oleh Van Gennep sebagai *rites of sparation* (tahap pemisahan), tahap kedua yakni pelaksanaan digambarkan sebagai *transition rites* (transisi), dan pasca-pelaksanaan merupakan *rites of incorporation* (penyatuan atau kebersamaan) disebut juga dengan *aggregation*.¹¹⁰

Fenomena perkawinan khas masyarakat *Wetu Telu* juga dapat dipandang sebagai sebuah *ritus* yang secara umum diformulasikan dalam tiga tahapan. Tiga tahapan yang dimaksud adalah: pra pelaksanaan, pelaksanaan dan pasca pelaksanaan. Berikut akan digambarkan secara sederhana bagaimana bentuk tiga formula tersebut jika diaplikasikan dalam kasus perkawinan Sasak *wetu telu*.

Pre liminal rites (pra-pelaksanaan) dalam peraktek perkawinan Sasak *wetu telu* sangat didominasi oleh tradisi. Pada tahap ini terjadi pemisahan (*sparation*), yakni laki-laki dan perempuan yang ingin menikah harus melalui proses “melarikan diri”, meninggalkan rumah, orang tua dan kampung mereka untuk sementara, pindah ke tempat keluarga jauh si laki-laki. Jadi setiap pasangan yang "melarikan diri" untuk menikah tidak diperbolehkan mersembunyi (*besebo'*) di kampungnya mempelai wanita dan tidak boleh pula di rumahnya mempelai laki-laki. Jadi biasanya seorang pemuda melarikan calon istrinya ke tempat yang dipandang netral yakni di luar kampung kedua-duanya. Tempat yang sering menjadi pilihan adalah rumah kerabat laki-laki yang kebetulan rumahnya jauh dari kampung mempelai wanita dan pria.

¹¹⁰ *ibid.*, hlm. 10-11.

Selain netral, tempat persembunyian juga harus aman. Selama persembunyian pasangan yang melarikan diri tidak diperbolehkan keluar rumah. Biasanya di tempat persembunyian tersebut, mereka diberikan kamar yang terpisah satu sama lain. Ini merupakan tanggung jawab tuan rumah, karena terdapat aturan bahwa selama dalam masa pelarian, baik mempelai wanita maupun pria tidak boleh tinggal dalam satu kamar. Selain itu, mereka juga tidak diperbolehkan bergaul dengan masyarakat sekitar selama pelarian, karena dipandang *pemalik*. Jadi mereka memang dibatasi ruang geraknya agar tidak menimbulkan fitnah di masyarakat sekitar.

Bagi keluarga mempelai wanita, ketika mendengar kabar kalau anak gadisnya dibawa lari oleh seorang laki-laki, biasanya akan merasa sedih, terutama bagi para ibu. Hal ini wajar, terlebih jika yang membawa lari anak gadis mereka adalah pria yang tidak mereka kenal sebelumnya. Situasi haru dan sedih ini akan mereda ketika utusan dari pihak laki-laki datang mengabarkan bahwa yang membawa lari anak gadis tersebut adalah seorang pria dari kampung A dan merupakan anak dari ibu atau bapak A, dan sekarang dalam kondisi baik dan aman di tempat *penyeboan* (persembunyian). Proses ini biasa disebut dengan *selabar* dan dilakukan setelah tiga hari pelarian pasangan tersebut.

Proses pemisahan (*rites of sparation*) ini bisa berlangsung lama atau tidak tergantung proses negosiasi yang dilakukan keluarga kedua mempelai sampai didapatkan sebuah kesepakatan. Kesepakatan yang dimaksud adalah persoalan denda kawin lari (*ajikrama*) yang harus dikeluarkan nantinya oleh mempelai pria, disesuaikan dengan pelanggaran yang telah diperbuat dan juga status sosial si

mempelai wanita. Proses ini bisa memakan waktu sampai 10 hari, atau akan memakan waktu lebih banyak lagi kalau ternyata pembicaraannya menjadi alot. Sehingga terkadang sampai memakan waktu sampai 2 minggu.

Setelah terjadi kesepakatan menyangkut *ajikrama*, kemudian pihak laki-laki merasa siap atau mampu menunaikannya, maka diadakanlah *adat sorong serah ajikrama*, yakni dengan membawa segala hal yang telah ditentukan oleh kadang waris pihak wanita. Pada prosesi inipun, mempelai laki-laki dan wanita belum boleh keluar dari tempat persembunyian mereka. Prosesi *sorong serah* ini dilakukan oleh perwakilan keluarga mempelai laki-laki. Setelah *ajikrama* diterima oleh kadang waris pihak wanita, baru disepakati hari atau waktu yang tepat untuk diadakan prosesi akad nikah. Prosesi akad nikah ini masuk dalam tahapan *liminal rites* (pelaksanaan).

Jadi dapat dipahami bahwa pada tahapan ***Pre liminal rites*** (pra-pelaksanaan) yang kemudian diitandai dengan tahapan *sparation* (pemisahan) adalah di dominasi atau diwarnai oleh rangkaian upacara adat. Mulai dari "palarian diri" dan bersembunyi di tempat kerabat laki-laki yang jauh dari tempat tinggal mereka, kemudian *selabar*, *ngeraosang ajikrama*, sampai pada *sorong serah ajikrama*. Tahap pemisahan ini akan berakhir ketika kedua mempelai melangsungkan akad nikah dengan disaksikan oleh khalayak ramai. Secara umum *sparation* (pemisahan) dalam konteks perkawinan Sasak *wetu telu* ditujukan untuk memberikan ruang bagi pihak keluarga masing-masing untuk melakukan dialog dan musyawarah, mencari jalan yang terbaik bagi kedua putra putri mereka yang ingin melangsungkan pernikahan. Ini penting karena bagi masyarakat Sasak *Wetu*

Telu, perkawinan pada dasarnya tidak hanya menyangkut diri pasangan yang ingin menikah melainkan juga menjadi tanggung jawab bersama keluarga besar (kadang waris) dari masing-masing pihak mempelai. Dalam konteks inilah peran keluarga besar akan terlihat sebagai bagian dari solidaritas keluarga (kelompok).

Kemudian fase berikutnya adalah *liminal rites* (pelaksanaan) perkawinan. Setelah tahap pemisahan berakhir dengan disepakatinya waktu dan tempat pelaksanaan akad pernikahan oleh kedua belah pihak (keluarga wanita dan laki-laki), maka pada hari yang telah ditentukan dilangsungkan akad pernikahan. Pada prosesi ini kedua mempelai yang tadinya menghilang (bersembunyi) dalam beberapa hari, diperbolehkan keluar untuk melangsungkan pernikahan di tempat yang terbuka. Dalam prosesi ini kedua keluarga yang tadinya ikut terlibat dialog yang panjang dan alot berkumpul bersama untuk menyaksikan kedua anak mereka merealisasikan keinginan mereka untuk menikah.

Dalam prosesi perkawinan masyarakat Sasak *Wetu Telu*, pelaksanaan akad nikah dilangsungkan dengan mengikuti tata cara Islam. Dalam tahap inilah Islam memainkan peran penting untuk menentukan legalitas hubungan yang tadinya belum sah atau belum legal untuk menjadi pasangan suami istri. Tahap ini ditandai dengan berkumpulnya mempelai laki-laki dan mempelai perempuan, kemudian wali dan saksi-saksi dalam satu majlis (tempat). Sebelum itu, kedua mempelai diharuskan mandi dengan tujuan bersuci dari segala hadas, untuk selanjutnya diadakan ritual "nobat" atau pertobatan yang dipimpin oleh kiyai adat agar semua dosa dan kesalahan yang pernah dilakukan pada masa lalu diampuni oleh Allah SWT. Hal ini menandakan bahwa setiap pasangan yang ingin

melangsungkan akad pernikahan harus dalam keadaan suci baik jiwa maupun raga. Penyesalan terhadap kesalahan-kesalahan masa lalu yang ditunjukkan dengan upacara metobat adalah sebagai perwujudan bahwa dalam mengarungi bahtera rumah tangga nantinya, pasangan tersebut harus berhati-hati, tidak mengulangi kesalahan-kesalahan sebelumnya, berusaha saling mengerti dan bersabar dalam menghadapi semua cobaan hidup.

Selanjutnya, setelah kedua mempelai melakukan pertobatan, wali dan mempelai laki-laki diharuskan untuk berwudhu terlebih dahulu sebelum dilanjutkan ke acara *ijab dan qabul*. Prosesi *ijab qabul* dilangsungkan setelah semua pihak berkumpul (kedua mempelai, wali dan para saksi) dan disaksikan oleh khalayak ramai. Prosesi *ijab qabul* ini diawali dengan pembacaan dua kalimat syahadat oleh wali yang kemudian diikuti oleh mempelai pria. Kalau bacaan dua kalimat syahadat yang diucapkan mempelai pria tidak fasih atau tersendat-sendat, maka biasanya masyarakat yang menyaksikan akan meminta untuk diulang. Ini adalah momen atau ujian yang cukup berat bagi mempelai pria, karena disaksikan oleh banyak orang. Sedangkan bagi masyarakat, acara ini adalah bagian dari hiburan, sehingga mereka sering berteriak meminta agar mempelai pria mengulang kembali ucapan kalimat syahadat yang lebih fasih.

Setelah pembacaan syahadat dipandang cukup, baru pihak wali mengucapkan akad dalam bahasa Sasak yang berbunyi misalnya: *kutikah epe Raden Magrim dengan anankku si Mistranim dengan maskawinnya limaiyu rupiah* (saya nikahkan kamu Raden Magrim dengan anakku si Mistranim dengan maskawin lima ribu rupiah). Kemudian Raden Magrim menjawab: *kuterima nikah*

anak epe si Mistranim serta maskawinnya limaiyu rupiah (saya terima nikah anakmu, Mistranim dengan maskasiwin sebesar lima ribu rupiah). Dalam proses *ijab qabul* inipun seringkali masyarakat meminta untuk diulang kembali kalau mempelai laki-laki dinilai tidak lancar dalam mengucapkan *qabul*. Prosesi ini bertambah meriah ketika semua orang kemudian mengatakan "sah" begitu mempelai pria selesai mengucapkan *qabul* tanpa salah dan tidak tersendat-sendat.

Tahap atau momen ini dapat dimaknai sebagai proses transisi (*transition*), yakni bermula ketika akad dilaksanakan, kedua mempelai bersanding ditemani wali dan para saksi. Saat-saat itu adalah masa transisi (peralihan) perubahan status yang akan dilakoni oleh kedua mempelai dari lajang menuju status suami dan istri yang kemudian berimplikasi pada munculnya hak dan tanggung jawab. Momen yang meskipun sebentar namun mendebarakan tersebut merupakan momen peralihan yang menandai perubahan status seseorang dari yang sebelumnya berstatus remaja menuju status berkeluarga atau (status suami dan istri).

Jadi peran Islam dalam hal ini adalah menjembatani proses transisi menuju perubahan. Jadi akad nikah secara Islami adalah simbol perubahan dari satu tingkat atau keadaan ke tingkat atau keadaan yang lain. Seperti yang disebutkan oleh Van Gennep bahwa *rites de passage* merupakan perubahan yang efektif seorang individu "dari posisi tertentu sebelumnya ke posisi yang lainnya". Maka dengan dilangsungkan akad nikah, perubahan efektif tersebut adalah perubahan status sosial yang pada gilirannya mendorong perubahan pada peran dan tanggung jawabnya.

Setelah dilangsungkan akad nikah, maka prosesi selanjutnya adalah mengadakan resepsi perkawinan, tentu sesuai dengan kemampuan masing-masing. Menurut penuturan R. Jambe, bagi yang mampu ada juga yang membuat resepsi perkawinan dalam bentuk yang besar atau mewah dengan dandanan modern seperti memakai jas dan dasi bagi mempelai laki-laki.¹¹¹ Rangkaian resepsi modern perkawinan Sasak menawarkan kesempatan yang lebih besar bagi keluarga untuk menampilkan sensibilitas modernnya.

Apa yang orang Sasak *wetu telu* sebut sebagai resepsi modern dalam banyak hal sebenarnya banyak menyerupai resepsi kampung. Namun, yang menonjol dari bentuk resepsi ini adalah antara lain, orientasinya yang jauh dari sensibilitas atau gaya lokal. Misalnya seperti yang telah disebutkan sebelumnya dalam hal kostum. Seringkali ketika acara dimulai pasangan akan berpakaian Sasak tradisional, kemudian di pertengahan acara menggantinya dengan pakaian modern menggunakan gaun dan dasi. Kemudian pemakaian kamera video dan teknologi modern lain dalam acara resepsi tersebut.

Sebenarnya, resepsi dengan setting ala modern ini membuat sebagian orang merasa tidak nyaman, untuk itu yang biasa datang ke acara ini adalah biasanya kalangan anak muda, kemudian tokoh-tokoh atau orang-orang yang dipandang dalam masyarakat. Maka, untuk menjaga hubungan baik dengan tetangga desa yang tadinya tidak akrab dengan resepsi setting modern tersebut, biasanya diadakan acara *begawe* yang dihadiri oleh semua lapisan masyarakat. Atau biasanya acara *begawe* ini yang didahulukan baru kemudian resepsi.

¹¹¹ Wawancara dengan R. Jambe pada tanggal 11 Maret 2009 di Bayan.

Sampai di sini dapat dipahami bahwa pada tahap *post liminal rites* (pasca-pelaksanaan) perkawinan, yakni resepsi ternyata juga diwarnai oleh aspek-aspek modernitas. Tahap ini dapat dimaknai sebagai *aggregation* (penyatuan atau kebersamaan), yaitu ketika selesai melakukan resepsi pernikahan, kedua mempelai dipandang telah menjadi satu kesatuan yang utuh, yakni satu keluarga yang sudah siap menjadi bagian dari anggota masyarakat, yang tentunya memiliki hak dan sekaligus kewajiban. Artinya dengan selesainya resepsi pernikahan, maka resmilah keluarga baru tersebut kembali menyatu dengan masyarakat dengan status baru. Pasangan tersebut diakui baik secara sosial maupun secara agama, dan siap memulai hidup baru yakni membina rumah tangga yang *sakinah, mawaddah warahmah*.

Akhirnya dalam konteks Lombok secara umum, catatan penting yang perlu dikemukakan di sini adalah bahwasanya tendensi kontroversi dan antagonis wacana adat, Islam dan modernisasi mengalami penurunan. Sebaliknya, terdapat apresiasi dan upaya orang Sasak untuk meracik dan mengkonstruksi suatu tatanan nilai sosial kultural yang berbasis Islam, tradisi Sasak dan nilai budaya modern untuk dijadikan sebagai simbol identitas mereka. Bentuk tatanan sosial kultural ideal yang hendak dibangun dalam wacana publik yang berkembang di Lombok selama sepuluh tahun terakhir ini diberi ikon *adatluwirgama*.¹¹²

Adatluwirgama ini dipandang penting dan menjadi kebutuhan karena kalau melihat kondisi struktur sosial dan budaya Sasak yang beragam dan masih terfragmentasi ke dalam bentuk kepercayaan dan praktek beragama. Gaya hidup

¹¹² A.A. Ngr Anom Kumbara, *Konstruksi Identitas Orang Sasak di Lombok Timur, Nusa Tenggara Barat* (Disertasi UGM tidak diterbitkan, 2008), hlm. 159.

yang berbeda di antara sub kelompok sub kelompok yang ada, maka diperlukan sebuah upaya rekonstruksi dan rekayasa sosial semua pihak untuk bisa mengembangkan sebuah sistem tatanan sosial baru yang mampu mengakomodasikan perbedaan friksi dan kepentingan di antara mereka, demi kepentingan bersama orang Sasak ke depan.

Dalam konteks Bayan, keinginan untuk mengakomodasi tiga entitas besar (baca; adat, Islam dan modernitas) yang merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari kehidupan masyarakat Bayan *Wetu Telu* juga sudah mulai terlihat dalam realitas kongkrit yang disuguhkan masyarakat Bayan. Dalam prakteknya terutama dalam perkawinan terlihat dengan jelas bahwa ketiga entitas tersebut sangat diapresiasi dengan baik oleh segenap komponen masyarakat. Saat ini mereka tidak lagi hanya mementingkan dan memprioritaskan praktek adat sehingga menegasikan yang lain seolah-olah dipandang tidak penting, namun hari ini ketiganya dipandang sangat penting untuk diperaktekkan sehingga kuat keinginan untuk membentuk sebuah konstruksi baru gabungan dari tiga entitas tersebut.

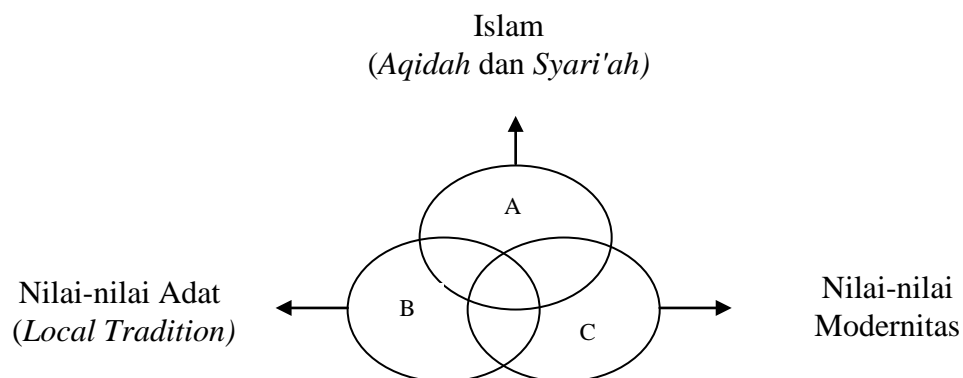
Pandangan yang menegaskan bahwa adat diibaratkan sebagai sebuah wadah dan agama adalah isi dan substansi menunjukkan dengan jelas bahwa keduanya tidak bisa dilepaskan satu sama lain. Karena saling membutuhkan satu sama lain, maka yang muncul sesungguhnya adalah konvergensi bukan divergensi atau menegasikan satu sama lain. Keduanya bisa berjalan beriringan tanpa diperhadapkan vis-à-vis satu sama lain dalam tensi konflik.

Model relasi yang berkembang di antara ketiga entitas tersebut adalah *akomodatif-akulturatif*, yakni masyarakat Sasak *Wetu Telu* dalam konteks

perkawinan mengakomodasi nilai-nilai filosofis dari Islam (*Aqidah* dan *Syari'ah*) dan nilai-nilai praktis kemanusiaan yang bersumber dari adat (tradisi lokal) dan nilai-nilai modernitas.

Jadi, tradisi, agama dan modernitas dalam bentuk yang sederhana bisa berjalan berdampingan. Adat merupakan kesepakatan masyarakat sehingga tetap harus diikuti, sedangkan agama merupakan bagian inti dan *prinsipil* dalam kehidupan sebagai manifestasi dari keimanan terhadap Yang Kuasa. Kemudian modernitas merupakan realitas kekinian yang juga tidak mungkin untuk diabaikan begitu saja. Untuk itu, demi menjaga agar terus terjalin harmoni, maka masyarakat Sasak *Wetu Telu* menempatkan ketiga entitas tersebut pada posisi yang berimbang dan tepat, yakni dengan mengakomodasi ketiganya dalam peraktek perkawinan (*merariq*).

Interaksi yang saling mempengaruhi antara Islam, tradisi dan modernitas dalam konteks perkawinan masyarakat Sasak *Wetu Telu* dapat digambarkan dengan sebuah diagram berbentuk:



Terakhir sebagai penutup uraian ini, menarik untuk mengutip motto KUA Bayan sebagai gambaran bahwa tiga entitas besar yakni Islam, adat dan modernitas tersebut diakomodir dengan baik oleh masyarakat Bayan, yakni *agama dijunjung, aturan dipikul dan adat dijinjing*.¹¹³ Ini menunjukkan bahwa agama dijunjung berarti agama (Islam) adalah core, kemudian aturan dalam hal ini adalah aturan peundang-undangan modern perkawinan yang dikeluarkan oleh pemerintah juga harus dilaksanakan sebagai warga Negara yang baik dan tentunya adat dilaksanakan sebagai konsekuensi dari masyarakat pengusung adat.

¹¹³ Dikutip dari motto KUA Kecamatan Bayan yang dipajang di kantor KUA Kecamatan Bayan..

BAB IV

PENUTUP

A. Kesimpulan

Studi ini telah berusaha mencermati dialektika Islam, tradisi dan modernitas dalam praktek perkawinan masyarakat Sasak *Wetu Telu* Bayan dan strategi yang ditempuh untuk mempertemukan ketiga entitas tersebut, dan telah menemukan bahwa:

Pertama, Interaksi dialektis antara Islam, tradisi dan modernitas dalam perkawinan masyarakat Sasak *Wetu Telu*, jika dilihat dari sudut pandang legal-formal-literal, maka terdapat ketegangan-ketegangan (*tension*) untuk tidak menyebut pertentangan atau konflik di antara ketiganya. Konflik ini terlihat jelas terutama ketika mempertemukan idiom-idiom adat dengan idiom-idiom agama (baca; Islam) serta idiom modernisme. Misalnya antara idiom *merariq* (melarikan diri) dengan *khitbah* (lamaran), *ajikrama* dengan *mahar*, *metikah buak lekuq* dengan *akad* pernikahan. Namun kalau dilihat dari sudut pandang substansi-filosofis, relasi antara Islam, tradisi dan modernitas dalam praktek perkawinan masyarakat Sasak *wetu telu*, pada dasarnya tidak mengalami pertentangan atau konflik satu sama lain. Ketiga entitas tersebut dapat bertemu dan berdampingan secara damai dalam satu pelaminan yakni perkawinan Sasak *Wetu Telu*. Dengan kata lain terbentuk "rekonsiliasi" antara Islam, tradisi dan modernitas dalam praktek perkawinan Sasak *Wetu Telu*.

Dialog yang bersifat kritis-interaktif antara ketiga kekuatan tersebut menghasilkan sebuah rumusan ideal yang kemudian disebut dengan

adatluwirgama. *Adatluwirgama* merupakan *local genius* (sintesis kultural) yang terbentuk untuk mengakomodasi tiga entitas besar yakni adat, agama dan modernitas yang merupakan bagian yang tidak dapat dipisahkan satu sama lain dari denyut nadi kehidupan masyarakat Sasak *Wetu Telu*.

Secara substansial, interaksi atau relasi yang terbangun antara Islam, tradisi dan modernitas adalah bersifat *akomodatif-akulturatif*, atau dapat juga disebut dengan *convergentif-coopratif* antara satu dengan yang lain, karena ketiga-tiganya berada dalam satu kapal "perkawinan" Sasak *wetu telu*. Khusus mengenai relasi tradisi dan Islam digambarkan seperti ibarat "wadah dan isi". Tradisi adalah wadah dan agama adalah isi. Agama merupakan substansi dan *frame of reference* dari kebudayaan. agama. Dengan cara ini, masyarakat Sasak *Wetu Telu* mampu menghadirkan *equilibrium* yang pada akhirnya menghasilkan harmoni dalam kehidupan.

Kedua, Untuk mempertemukan kekuatan tradisi, modernitas dan keyakinan-keyakinan agama (Islam) dalam praktek perkawinan, masyarakat *Wetu Telu* menempuh cara yakni: menempatkan tiga kekuatan tersebut pada posisi yang proforsional (tidak ada yang dominan). Ketiganya dipandang memiliki posisi dan peran yang sama. Oleh karena itu, mereka melakukan upaya "eklektik" dengan mengambil dan mengakomodasi ketiganya dalam praktek perkawinan.

B. Saran-saran

Dari studi yang dilakukan di atas, ada beberapa saran yang penting dicermati dan ditindaklanjuti, yakni *pertama*, studi ini menunjukkan bahwa apa yang selama ini dipresepsikan oleh sementara orang terhadap masyarakat Sasak

wetu telu tidak sepenuhnya benar untuk tidak mengatakan "bertolak belakang" dengan fenomena Sasak *wetu telu* hari ini. Karena itu, usaha serius untuk memberikan pemahaman yang proporsional tentang *wetu telu* terhadap masyarakat penting dilakukan.

Kedua, khusus bagi masyarakat Lombok, perlu dipahami bahwa identifikasi "Islam Sasak" sebagai pertentangan ideologis antara *Islam Waktu Telu* dengan *Islam Waktu Lima*, atau antara adat dan Islam sangat menjerumuskan dan bias karena mengabaikan kompleksitas keberagaman orang Sasak. Untuk itu sosialisasi informasi yang berimbang perlu ditingkatkan.

Ketiga, Sebagai wacana akademik, oleh karena kajian dalam studi ini hanya dibatasi pada bagaimana pola interaksi Islam, tradisi dan modernitas dalam aspek perkawinan masyarakat Sasak *wetu telu*, maka sangat disadari bahwa hasil penelitian ini belum tuntas, memiliki keterbatasan, dan masih menyisakan banyak ruang kosong untuk studi lebih lanjut. Celah yang belum tuntas dikaji di antaranya, yaitu bagaimana relasi Islam, tradisi dan modernitas pada aspek lain seperti kewarisan, perceraian, relasi suami istri, posisi perempuan atau studi *gender* dalam konteks masyarakat Sasak *wetu telu*. Disarankan agar studi lanjutan tersebut tidak hanya terfokus pada relasi Islam dan adat saja, namun juga harus menyentuh aspek modernitas secara proporsional.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- , *Studi Agama Normativitas atau Historisitas*, cet. Ke 1. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Abdullah, Taufik (et al.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 20002.
- Abdurrahman, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: AKAPRES, 1995.
- Abu Zaid, Nasr Hamid, *Tekstualitas al-Qur'an Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoirun Nahdiyyin. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Adam, Charles J., "Islamic Religious Tradition" dalam (Ed. Leonar Binder), *The Study of the Middle East; Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences*. Canada: A Wiley Interscience Publication, 1976.
- Adonis, Tito, *Suku Terasing Sasak di Bayan, Daerah Provinsi Nusa Tenggara Barat*. Jakarta: Depdikbud RI, 1989.
- Al Kasani, *Bada' i' as Sana' i' fi' Tarti' b asy Syara' i'* bab Fasl bayan adna al Miqdar allazi yasluhu mahran, juz 5.
- Anonim, *Monografi Provinsi Nusa Tenggara Barat*. 1997.
- Arief, Abd. Salam, *Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam Antara fakta dan Realita: kajian Pemikiran Hukum Syaikh Mahmud Syaltut*. Yogyakarta: LESFI, 2003.
- Arikunto, Suharsimi, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*. Jakarta: Rineka Cipta, 1996.
- Arzaki, Djalaluddin, "Kearifan Budaya sasak dalam Menciptakan Kehidupan yang Harmonis," dalam Djalaluddin Arzaki, et. Al., *Nilai-nilai Agama dan Kearifan Budaya Lokal Suku Bangsa sasak dalam Pluralisme Kehidupan Bermasyarakat. (Sebuah Kajian Anthropologis-Sosiologis-Agama)*. Mataram: Pokja Redam NTB, 2001.
- Avonius, Leena, *Reforming Wetu Telu: Islam, Adat, and the Promises of Regionalism in Post-New Order Lombok*. Helsinki: Yliopistopaino, 2004.

- Azhar, Lalu, "kata sambutan" dalam Fawaizul Umam dkk, *Membangun Resistensi Merawat Tradisi Modal Sosial Komunitas Wetu Telu*. Mataram: LKIM IAIN Mataram, 2006.
- Azra, Azyumardi, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*. Bandung: Mizan, 2002.
- , *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung: Mizan, 1998
- Aztompka, Piötr, *Sosiologi Perubahan Sosial*, terj. Alimandan. Jakarta: Prenada, 2007.
- Baal, J. Van, *Pesta Alip di Bayan*, terj. Nalom Siahaan. Jakarta: Bharatara, 1976.
- Badudu, J S., *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2001.
- Bakker, J.W.M., *Filsafat Kebudayaan*, Yogyakarta: Kanisius 1990.
- Bartholomew, Jhon Ryan, *Alif Lam Mim: Kearifan Masyarakat Sasak*, terj. Imron Rosyidi. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001.
- Basyir, Ahmad Azhar, *Hukum Perkawinan Islam*. Yogyakarta: Fakultas Hukum UII, 1995.
- Bennett, Clinton, *Muslim and Modernity: An Introduction to the Issues and Debates*. London: Continuum, 2005.
- Budiwanti, Erni, *Islam Sasak Wetu Telu Versus Waktu Lima*. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Cederroth, Sven, *The Spell of the Ancestor and the Power of Makkah: Sasak Community in Lombok*. Goteborg: Acta Universities Gothoburgensis, 1981.
- , "From Ancestor Worship to Monotheism Politics of Religion in Lombok" dalam (Temenos 32 (1996)
- Deni, Fredrick M., *Islam and the Muslim Community*. New York: HarperSanFransisco, 1987.
- Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Psantren, Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3S, 1994.

- Djajadiningrat, P.A. Hoesein, "Islam Indonesia" dalam Kenneth W. Morgan, *Islam Jalan Lurus*, terj. Abu Salamah dan Chaidir Anwar. Jakarta: Pustaka Jaya, 1986.
- Durkheim, E., *The Rules of Sociological Method*, terj. S.A. Solovay & J.H. Moeller. London: Macmillan, 1961.
- Fadly, M. Ahyar, *Islam Lokal: Akulturasi Islam di Bumi Sasak*. Mataram: STAIQH Press, 2008.
- Fath al Bari, bab qa>l an Nabi S}alla Allah 'alaihi wa sallam, juz 14.*
- Fath} al Ba>ri li Ibn Hajar, bab "al Wali>mah wa law bi sya>tin, juz 14*
- Fathurrahman, L. Agus, "Islam Sasak dan Sasak Islam". makalah disampaikan pada acara seminar di Pondok Pesantren Nurul Bayan di Bayan pada tgl 05 maret 2009.
- Fukuyama, "Benturan Islam dan Modernisasi" dalam Koran Tempo (26/11/2001).
- Geertz, Clifford, *Islam Observed*. Chicago: The University of Chicago Press, 1975.
- Geertz, Clifford, *The Religion of Java*. London: Pree Press, 1960.
- Geertz, Cliford, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin. Jakarta: Pustaka Jaya, 1981.
- Giddens, Anthony, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge, Polity Press, 1999.
- Giddens, Antony, *Konsekuensi-Konsekuensi Modernitas*, terj. Nurhadi. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005.
- Graff, H. J., *Kerajaan-kerajaan Islam Pertama di Jawa, Kajian Sejarah Politik Abad ke 15 dan ke 16*. Jakarta: Grafitipers, 1984.
- Hardiyanto, Sugeng, "Tradisi dan Modernitas" dalam Gema Duta Wacana. No 49 (1995)
- Hardjana, A.M., *Penghayatan Agama, Yang Otentik dan Tidak Otentik*, Yogyakarta: Kanisius, 1995.
- Hasjimi, A., *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*. Bandung: AlMa'arif, 1993.

- Hidayat, *Alulturasi Islam dan Budaya Melayu: Studi tentang Ritus Siklus Kehidupan Orang Melayu di Palalawan Provinsi Riau*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2008.
- Huda, Nor, *Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007.
- Ibn Rusyd, *bida>yah al Mujtahid wa Niha>yah al Muqtas}id*. Semarang: Maktabah Taha Putra, t.t.
- Idris, Muhammad, *Metode Penelitian ilmu-ilmu Sosial (Pendekatan Kualitatif & Kuantitatif)*. Yogyakarta: UII Press, 2007.
- Karim, Abdul, *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam*. Yogyakarta: Pustaka Book Publisher, 2007.
- Keesing, Roger M., *Antropologi Budaya*, terj. Soekadijo, Jakarta: Erlangga, 1992.
- Koentjaraningrat, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Jakarta: Dian Rakyat, 1972.
- Kraan, Van der Alfons, *Lombok: Conguest, Coloniation and Underdevelopment, 1870-1940*. Singapore: Asian Studies Association of Australia, 1980.
- Kumbara, A.A. Ngr Anom, *Konstruksi Identitas Orang Sasak di Lombok Timur, Nusa Tenggara Barat*. Disertasi UGM tidak diterbitkan, 2008.
- Lauer, Robert H., *Perspektive of Social Change*, terj. Ahmadun, Jakarta:Rineke Cipta, 2003
- Linton, Ralph, *Antropologi Suatu Penyeledikan tentang Manusia*. Bandung: Jemmars, 1984.
- Lombard, Denis, *Nusa Jawa Silang Budaya*, terj. W. Partaningrat Arifin dkk, jilid I. Jakarta: Gramedia, 2008.
- Lukito, Ratno, *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler: Studi tentang Konflik dan Resolusi dalam Sistem Hukum Indonesia*. Jakarta: Pustaka Pustaka Alvabet, 2008.
- Likman, Lalu, *Sejarah, Masyarakat dan Budaya Lombok*. Mataram: ttp, 2004.
- _____, *Pulau Lombok dalam Sejarah ditinjau Dari Aspek Budaya*. Jakarta: ttp, 2005.

- Madjid, Nurcholis, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah telaah kritis tentang masalah keimanan, kemanusiaan dan kemoderenan*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992.
- _____, *Islam kemodernan dan Keindonesiaan*, cet IX. Bandung: Mizan, 1998.
- Malinowski, Bronislaw, *The Dinamic of Culture Change*, New Haven and London: Yale University Press, 1965.
- Mangunwaijaya, Y.B., dkk, *Teologi Inkulturatif dan Dialog Agama-agama: 25 tahun Institut Filsafat Teologi Wedhabakti*, Yogyakarta: Panitia Diskusi Panel Senat Mahasiswa Fakultas, 1993.
- Marrison, Geoffrey E., *Sasak and Javanese Literature of Lombok*. Leiden: KITLV Press, 1999.
- Mils & Huberman, *Analisis Data Kualitatif*, terj. Tjetjep Rohidi. Jakarta: UI Press, 1992.
- Minhaji, Akh., *Islamic Law and Local Tradition: A Socio-Historicl Approach*. Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta Press, 2008.
- Muda, Hubertus, *Inkulturasi*, Flores, Arnodus Ende, 1992.
- Mudzhar, Atho, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*. Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Mughniyah, Muhammad Jawad, *Fikih Lima Mazhab*. Terj. Masykur A.B. dkk. Jakarta: Lentera, 2000.
- Muhadjir, Noeng, *Filsafat Ilmu Kualitatif dan Kuantitatif Untulk Pengembangan Ilmu dan Penelitian*, edisi III. Yogyakarta: Rake Sarasin, 2006.
- Muhammad, Husein, *Fiqh Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*. Yogyakarta: LKiS, 2002.
- Naif, Fauzan, "Potret Penghulu Jawa dalam Serat Centini" dalam Muhammad Syamsudin (ed.), *Warna Islam dalam Mistisisme Jawa*. Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN SUKA, 2006.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Islam Tradisonal di Tengah Kancah Dunia Modern*, terj. Luqman Hakim. Bandung: Pustaka, 1994.
- Nasution, Khoiruddin, *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia*. Leiden-Jakarta: INIS, 2002.

- Noor, Mohammad, Muslihan Habib dan H.M. Zuhdi (ed.), *Visi Kebangsaan Religius Refleksi Pemikiran dan Perjuangan Tuan Guru Haji Zainuddin Abdul Madjid 1904-1997*. Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, 2004
- Nusa Tenggara Barat dalam Angka Tahun. Mataram: Badan Pusat Statistik Propinsi NTB, 2008.
- Perman, Gde, *Titi Tata Perkawinan Sasak, Kepembayunan lan Candrasangkala kekise Lombok*. Mataram: Lembaga Pembakuan dan Penyebaran Adat Sasak, 1988.
- Poespawardoyo, Serjanto, "Pengertian Lokal Genius dalam Modernisasi" dalam Ayoroaedi (ed), *Keperibadian Budaya Lokal (Local Genius)*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1986.
- Prarnowo, M. Bambang, *Islam Faktual Antara Tradisi dan Relasi Kuasa*. Yogyakarta: Adicita Karya Nusa, 1998.
- Pudjosewojo, Kusumadi, *Pedoman Peladjaran Tata Hukum Indonesia*. Jakarta: Sinar Grafika, 1993.
- Putra, Heddy Shri Ahimsa, "Antropologi Sosial-Budaya di Indonesia: Tingkat Perkembangan dengan Perspektif Epistemologi" dalam Taufik Abdullah (ed.), *Ilmu Sosial dan Tantangan Zaman*. Jakarta: PT Raja Grafindo, 2006.
- Putro, Suadi, *Mohammed Arkoun Tentang Islam & Modernitas*. Jakarta: Paramadina, 1998
- Ramadan, Tariq, *Menjadi Modern Bersama Islam: Islam, Barat dan Tantangan Modernitas*, terj. Zubair & Ilham B. Saenong. Jakarta: TERAJU, 2003.
- Rassoeau, J. J., *The Social Contract and Discourses*. London: J.M. Dent & Sons, 1963.
- Redfield R., *Preasent Society and Culture An Antropological Approach to Civilization*. Chicago: The University of Chicago Press, 1956.
- Ricklefs, M.C., *Sejarah Indonesia Modern*, terj. Dharmono Hardjowidjono. Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1990.
- Ritzer, George, *Teori Sosiologi modern*. Jakarta: Prenada Nedia, 2004.
- Roff, Wiliiam R., "Pilgrimage and the History of Religions: Theoretical Approaches to the Hajj" dalam Richard C. Martin (ed), *Approaches to Islam in Religious Studies*. Arizona: The University of Arizona Press, 1985.

- Rouck, J.S. dan Warren R.R., *Sociology: an Introduction*. London: Routledge dan Kegan Paul Ltd., 1963.
- Sabiq, Sayyid, *Fiqh as Sunnah*. Bairut: Daar al Fikr li at Taba'ah wa an Nasyri wa at Tawzi', 1983.
- Saifuddin, Achmad Fedyani, *Antropologi Kontemporer: Suatu Pengantar Kritis mengenai Paradigma*. Jakarta: Kencana, 2006.
- Sairin, Sjafri, *Perubahan Sosial Masyarakat Indonesia Perspektif Antropologi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Salam, Solichin, *Lombok Pulau Perawan: Sejarah dan Masa depannya*. Jakarta: Kuning mas, 1992.
- Salim, Agus, *Perubahan Sosial: Sketsa Teori dan Refleksi Metodologis Kasus Indonesia*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- Sanderson, Stephen K., *Makro Sosiologi: Sebuah Pendekatan terhadap Realitas Sosial*, terj. Hotman M. Siahaan. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000.
- Santoso, Budhi, *Sistem Kekerabatan dan Pola Pewarisan*. Jakarta: PT Pustaka Grafika Kita, 1988.
- Sarakhsi, Syams ad Din, *al Mabsut* bab an nika bi gairi syuhu, juz VI, hlm. 103.
- Shihab, M. Quraesh, *Wawasan Al Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, cet VII. Bandung: Mizan, 1998.
- Shils, Edward, *Tradition*. Chicago: The University of Chicago, 1981.
- Smith, Wilfred Cantwell, *Modern Culture from a Comparative Perspective & Jhon Burbige*. New York: State University of New York Press, 1997.
- Smith, Wilfred Canwell, *The meaning and End of Religion, A New Approach to the Religious Tradition of Mankind*. New York: Mentor Books, 1962.
- Soekanto, Soeryono, *Sosiologi: Suatu Pengantar*, Jakarta: Yayasan Penerbit UI, 1970.
- Soemardjan, Selo, *Perubahan Sosial di Yogyakarta*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1986.
- Soenarja, A., *Inkulturas (Indonesianisasi)*, Yogyakarta: Kanisius 1977.

- Sugiono, *Memahami Penelitian Kualitatif*. Bandung: ALVABETA, 2008.
- Suminto, Aqib, "Islam Indonesia Sepanjang Sejarah" dalam Abdurrahman, Burhanudin Daya, Djam'anuri (ed.), *70 tahun H.A. Mukti Ali: Agama dan Masyarakat*. Yogyakarta: IAIN SU-KA Press, 1993.
- Supajar, Damardjati, "kata pengantar" dalam buku Mark R. Woodwarf, *Islam Jawa; Kesalehan Normatif versus kebatinan*. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Suparman, Gde, *Babad Lombok*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1994.
- Suprayogo, Imam & Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2001.
- Surjo, Joko, Nasikun, Cornelis Lay, dkk., *Agama dan Perubahan Sosial*. Yogyakarta: LKPSM, 2001.
- Sutrisno, Mudji & Hendar Putranto (ed), *Teori-Teori Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius, 2005.
- Suyut as-, Jalal ad Di>n 'Abd ar Rah}man, *al Asybah wa an Naza'ir "al Kitab al Awaal fi Syarh al Qawa'id*, juz 1
- Syafi'I asy-, Muhammad bin Idris, *al Umm*. (ttp: tnp, t.t.).
- Syakur, A. Abd., *Islam dan Kebudayaan: Akulturasi nilai-nilai Islam dalam Budaya Sasak*. Yogyakarta: Adab Press, 2006.
- Syam, Nur, *Mazhab-Mazhab Antropologi Budaya*. Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Syatibi as-, Ibrahim bin Musa, *al Muwa>faqat fi> Us}u>l al Ah}ka>m*, juz II .Kairo, Maktabah wa Matba'at Muhammad Ali Sabih wa Auladih, 1969.
- Tahir, Masnun, "Pergumulan Hukum Islam dan Budaya Sasak Mengarifi Fiqih Islam wetu telu", dalam *Jurnal Istiqra'* (2008),
- Tim Departemen P dan K, *Adat dan Upacara Perkawinan Daerah Nusa Tenggara Barat*. Jakarta: Depdikbud, 1995.
- Umam, Fawaizul dkk, *Membangun Resistensi Merawat Tradisi Modal Sosial Komunitas Wetu Telu*. Mataram: LKIM IAIN Mataram, 2006.
- Utrecht, *Sedjarah Hukum Internasional di Bali dan Lombok*. Bandung: Penerbitan Sumur Bandung, tt.

Wacana, Lalu dkk, *Sejarah Nusa Tenggara Barat*. Mataram Depdikbud, 1977.

Van Gennep, Arnold, *The Rites of Passage*, trans. Monika B. Vizedom & Gabrielle L. Caffee. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

Woodward, Mark R., *Islam Jawa; Kesalehan Normatif versus kebatinan*. Yogyakarta: LKiS, 1999.

_____, "Talking Across paradigms: Indonesia , Islam, and Orientalism," dalam *Toward a New Paradigm, Recent Developments in Indonesian Islamic Thought*. Arizona: Arizona State University, 1996.

Yasin, M. Nur, *Hukum Perkawinan Islam Sasak*. Malang: UIN Malang Press, 2008.

Zaelani, Kamarudin, *Teologi Wetu Telu: Studi tentang Konsep Keagamaan Masyarakat di Lombok* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2002).

Zakaria, Fath, *Mozaik Budaya Orang Mataram*. Mataram: Sumur Mas al Hamidy, 1998

Zuhaily, Wahbah az, *Usul al Fiqh al Islami*, juz II. Damsyiq: Da>r al Fikr, 1986.

LAMPIRAN 1

DAFTAR INFORMAN

Inisial : Raden Sunda Deria
Umur : 60 tahun
Status : Pemangku Agung Sasak *wetu telu* Bayan
Alamat : Bayan Timur

Inisial : Raden Segeti
Umur : 49 tahun
Status : Kepala Desa Bayan
Alamat : Bayan Timur

Inisial : Raden Gedarip
Umur : 57 tahun
Status : Pemangku Adat *wetu telu* Karang Salah
Alamat : Dusun Karang Salah (Bayan)

Inisial : Raden Sri Made
Umur : 55 tahun
Status : Pemangku Adat *wetu telu* Bayan Barat
Alamat : Bayan Barat

Inisial : Raden Asjanom
Umur : 59 tahun
Status : Tokoh Adat *wetu telu* Bayan
Alamat : Bayan Timur

Inisial : Raden Dewanom
Umur : 62 tahun
Status : Bangsawan Bayan Barat
Alamat : Anyar (Bayan)

Inisial : Raden Dewanep
Umur : 57 tahun
Status : Bangsawan Bayan Barat (Pegawai Kecamatan Bayan)
Alamat : Anyar (Bayan)

Inisial : Bapak Rianom
Umur : 53 tahun
Status : Tokoh adat Karang Bajo (Bayan)
Alamat : Karang Bajo

Inisial : Drs. Itrawadi
Umur : 58 tahun

Status : Mantan pegawai Dinas Kebudayaan NTB
Alamat : Anyar kecamatan Bayan

Inisial : Bapak Agus
Umur : 56 tahun
Status : Mantan Keliang (Kadus)
Alamat : Kecamatan Bayan

Inisial : Raden Jambe Anom
Umur : 35 tahun
Status : Tokoh Muda *wetu telu* Bayan
Alamat : Bayan Timur

Inisial : Raden Nyakranom
Umur : 30 tahun
Status : Bangsawan Bayan Barat
Alamat : Bayan Barat

Inisial : Raden Ramedi
Umur : 25 tahun
Status : bangsawan Bayan Barat
Alamat : Bayan Barat

Inisial : Raden Banda
Umur : 34 tahun
Status : Bangsawan Karang Salah
Alamat : Karang Salah (Bayan)

Inisial : Raden Magrim
Umur : 24 tahun
Status : Bangsawan Karang Salah
Alamat : Karang Salah (Bayan)

Inisial : Raden Anggria Kusuma
Umur : 40 tahun
Status : Kepala Desa Senaru Bayan
Alamat : Senaru Bayan

Inisial : Raden Sumangkal
Umur : 46 tahun
Status : Pembekel (Kadus) Bayan Timur
Alamat : Bayan Tmur

Inisial : Dende Martini (istri R. Banda)
Umur : 28 tahun
Status : Bangsawan Bayan Timur

Alamat : Karang Salah (Bayan)

Inisial : Dende Adrasasih
Umur : 51 tahun
Status : Bangsawan Bayan Barat
Alamat : Bayan Barat

Inisial : Lalu Agus Fathurrahman
Umur : 52 tahun
Status : Kepala Kebudayaan NTB
Alamat : Mataram

Inisial : TGH Abdul Karim
Umur : 48 tahun
Status : Pimpinan PonPes Nurul Bayan
Alamat : Bayan

Inisial : Ustadz Tanwir
Umur : 41 tahun
Status : Pengasuh PonPes Babul Mujahidin Bayan
Alamat : Bayan Barat

Inisial : Bapak Ahmudin
Umur : 49 tahun
Status : Kepala KUA Bayan
Alamat : Gondang

Inisial : Syukri, S.Ag
Umur : 38 tahun
Status : Staf KUA Bayan
Alamat : Tanjung

Inisial : Bapak Ramdhoni
Umur : 32 tahun
Status : Staf KUA Bayan
Alamat : Anyar (Bayan)

Inisial : Kamardi, SH
Umur : 45 tahun
Status : Pengamat Kebudayaan *wetu telu*
Alamat : Benteq (Lombok Utara)

Inisial : Rosiana
Umur : 35 tahun
Status : P3 Senaru Bayan
Alamat : Senaru.

LAMPIRAN 2

PEDOMAN WAWANCARA

- A. Instrumen tentang relasi Islam, tradisi dan modernitas dalam praktek perkawinan Sasak *Wetu Telu*
1. Identitas Informan
 2. Praktek perkawinan masyarakat Sasak *Wetu Telu*
 3. Aturan-aturan dan batasan-batasan dalam perkawinan
 4. Konsep *Wetu Telu*
 5. Relasi Islam, tradisi dan modernitas
 6. Sejarah masuknya Islam di Bayan
 7. Adat atau tradisi yang masih dilestarikan
 8. Bentuk internalisasi adat/tradisi dalam keluarga dan masyarakat
 9. Pergeseran-pergeseran atau perubahan yang terjadi terkait aturan-aturan perkawinan Sasak *Wetu Telu*
 10. Sikap para pemangku/tokoh adat *Wetu Telu* terhadap hubungan Islam, tradisi dan modernitas dalam praktek perkawinan
 11. Sikap dan pandangan kalangan muda terhadap relasi tiga entitas tersebut dalam praktek perkawinan.
 12. Pandangan Tuan Guru/ustadz tentang praktek perkawinan Sasak *Wetu Telu*.

B. Instrumen Upaya Masyarakat Sasak Wetu Telu mempertemukan Islam, tradisi dan modernitas dalam praktek perkawinan.

1. Identitas Informan
2. Peran masyarakat Sasak *Wetu telu* dalam mempertemukan Islam, tradisi dan modernitas.
3. Cara-cara atau langkah-langkah yang ditempuh
4. Hasil atau produk dari dialog antar Islam, tradisi dan modernitas.
5. Nilai-nilai budaya dalam perkawinan yang dipandang masih relevan dengan Islam dan perkembangan zaman.
6. Bentuk-bentuk strategi yang dikembangkan oleh para pemangku dan tokoh adat dalam mendialogkan Islam, tradisi dan modernitas dalam praktek perkawinan.
7. Implementasi dan aplikasi dalam praktek perkawinan

LAMPIRAN 3

GLOSARIUM

Adat : aturan tata kerama setempat

Adatluwirgama: adat memuliakan agama Islam

Ajikrama : denda adat (denda kawin lari) yang harus dibayar oleh pihak mempelai laki-laki kepada keluarga mempelai wanita

Ajin Gubug : harga atau denda yang disepakati oleh suatu Kampung

Ajin turunang bangsa: Denda karena nurunkan derajat bangsawan.

Anak Akon : anak angkat (adopsi)

Amak : sebutan untuk laki-laki jajarkarang yang sudah menikah dan memiliki anak

Baiq : sebutan untuk wanita bangsawan sasak (kelas madya) yang belum menikah

Boda : sistem kepercayaan masyarakat Sasak sebelum datangnya agama-agama besar.

Dedara : sebutan untuk anak muda Sasak yang perempuan.

Dedosan : Denda yang harus dibayar dalam perkawinan

Denda : sebutan untuk wanita bangsawan sasak (kelas atas) yang belum menikah.

Dosam Jeruman: Denda karena dalam proses membawa lari si gadis, pengantin pria menggunakan perantara (subandar)

Endek tawang kon adat: tidak tahu adat

Endogamy : perkawinanyang dilakukan hanya antar kelan

Extended Family: Keluarga besar

Gawe Urip : perayaan/upacara yang dilangsungkan untuk merayakan peralihan hidup manusia Sasak *Wetu Telu*

Gawe pati : Upacara dalam rangka mengiringi kematian.

Gumi : tanah wilayah

Gundem adat : musyawarah adat untuk menyelesaikan setiap persoalan.

Hipergamy : perkawinan yang terjadi antara aki-laki bangsawan dengan wanita non bangsawan.

Hipogamy : perkawinan yang terjadi antara laki-laki non bangsawan dengan wanita bangsawan.

Inak : sebutan untuk jajarkarang yang sudah menikah

Jajarkarang : orang biasa (bukan bangsawan)

kadang waris : kumpulan/kesatuan keluarga garis laki-laki

Kampu : tempat kediaman keturunan para raja dahulu

Kepeng Pelengkak: sejumlah uang yang harus dikeluarkan oleh pengantin wanita karena melangkahi atau mendahului kakak perempuannya menikah

Kiyai adat : sebutan untuk orang yang biasa memimpin ritual yang terkait dengan agama

Kliang : kepala dusun

Kuren : keluarga inti (batih)

Lalu : sebutan untuk laki-laki bangsawan Sasak (kelas madya/menengah)

La' : sebutan untuk perempuan Jajarkarang yang belum menikah

| | |
|--------------------------------|--|
| <i>Lok</i> | : sebutan untuk laki-laki jajarkarang yang belum menikah |
| <i>Mamik</i> | : sebutan untuk laki-laki bangsawan yang sudah menikah |
| <i>Melakoq</i> | : Meminta atau melamar seorang gadis ke orang tuanya. |
| <i>Merariq</i> | : adat kawin lari suku Sasak |
| <i>Merosok</i> | : ritual meratakan gigi |
| <i>Midang</i> | : datang "ngapel" ke rumah seorang gadis |
| <i>Ngitanin</i> | : khitanan |
| <i>Ngurisang</i> | : memotong rambut bayi yang sedang diakikah |
| <i>Nenek Kaji</i> | : Sebutan untuk Tuhan Yang Maha Kuasa |
| <i>Ngampah-ampah ilen pati</i> | : denda yang dikeluarkan pengantin pria, karena dianggap selama kurang sopan selama bergaul dengan calon mempelai wanita |
| <i>Ortodoksi</i> | : bagaimana seharusnya Islam dipahami |
| <i>Panjak</i> | : Budak |
| <i>Pemangku</i> | : pimpinan adat tradisional Sasak <i>Wetu Telu</i> |
| <i>Pembayun</i> | : juru bicara dari pihak keluarga mempelai laki-laki dalam prosesi sorong serah ajikrama. |
| <i>Penyeboan</i> | : tempat persembunyian pasangan yang melarikan diri (<i>merariq</i>) |
| <i>Penjalin</i> | : alat pukul yang berasal dari rotan |
| <i>Perisean</i> | : Permainan tradisional masyarakat Sasak yakni perang tanding dengan menggunakan rotan sebagai alat pemukul. |
| <i>Permenak</i> | : sebutan bagi kalangan bangsawan secara umum |
| <i>perwangsa</i> | : bangsawan Sasak kelas tinggi. |

- Raden* : gelar untuk laki-laki bangsawan Sasak (kelas atas).
- Sasak* : suku asli pulau Lombok
- Selabar* : Penyampain kabar kepada pihak keluarga perempuan mengenai kabar anaknya yang dibawa lari oleh seorang pria.
- Sepeng kula* : Yang memiliki kita (Allah)
- sorong serah* : upacara penyerahan/pembayaran ajikrama (denda kawin lari) yang dilakukan oleh pihak mempelai laki-laki kepada pihak keluarga perempuan.
- Tampah Wirang*: Pesta pernikahan dengan menyembelih beberapa ekor sapi atau kerbau
- Teruna* : sebuta untuk pemuda Sasak secara umum
- Tuan Guru* : sebutan untuk ulama Sasak yang dihormati.
- Triwangse* : bangsawan Sasak madya (kelas menengah)
- Toak lokaq* : orang tua

CURRICULUM VITAE

A. Identitas Diri

1. Nama : Akhmad Masruri Yasin
2. Tempat, tanggal lahir : Lombok, 24 Pebruari, 1982
3. Nama Ayah : Muhamad Yasin, BA (Alm.)
4. Nama Ibu : Maesarah
5. Alamat : Kabar, Sakra, Lombok Timur, NTB 83671
6. Alamat di Yogyakarta: Demangan, GK I, 233 Yogyakarta 55221

B. Riwayat Pendidikan

1. SD Negeri II Kabar, lulus tahun 1993.
2. MTs NW Kabar, lulus tahun 1996.
3. MAKN Mataram, lulus tahun 1999.
4. Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, Fakultas Syari'ah (Lulus Tahun 2006)

C. Pengalam Organisasi

1. Ketua Bidang Jurnalistik HMI Komisariat Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, periode 2001-2002.
2. Ketua Bidang Pengembangan Intelektual Himmah NW Yogyakarta (2002-2003).
3. Pengurus CIGI (*Center for Interfaith and Gender Issue*), 2005-2006.

D. Karya Ilmiah

1. Rekonstruksi Poligami (Skripsi 2006)
2. Tantangan Modernitas Terhadap Sunnah Sebagai Sumber Otoritas Keagamaan Islam (Artikel, 2010).

Yogyakarta, 25 Pebruari 2010

Akhmad Masruri Yasin

