

TRADISI NGUNYA MUSLIM PEGAYAMAN BALI

Moh. Mashur Abadi dan Edi Susanto

Jurusan Tarbiyah STAIN Pamekasan
Jl. Pahlawan Km 04 Tlanakan Pamekasan
email: mashurabadi@yahoo.com

Abstrak

Tulisan ini berusaha mengkaji posisi dan eksistensi tradisi lokal dalam struktur nalar tradisi keislaman. Pola oposisi biner digunakan untuk meneropong relasi Islam dengan tradisi lokal, yaitu relasi akomodasionis dan relasi puritanis. Relasi akomodasionis sangat menghargai dan menghormati tradisi lokal secara cerdas, sebaliknya relasi puritanis mengambil pola relasi yang *judes*. Tulisan ini merekomendasikan pada pilihan sikap pertama, akomodasionis, dengan mengambil tradisi *ngunya* masyarakat Muslim Pegayaman di Bali sebagai kajian utama, karena ia berhasil memaknai dan mengubah konsep ritual *ngunya* dalam tradisi Hindu di Bali menjadi suatu bentuk mekanisme penyelesaian konflik internal komunitas muslim Pegayaman secara cerdas dan elok.

Abstract

This article has examined the position and existence of local traditions in the logical structure of the Islamic tradition. The pattern of the binary opposition is used to probe the relation of Islam with the local tradition, namely the relation of puritanist and accommodationist. Accommodationist relation appreciates and respects local traditions intelligently, otherwise the puritanist takes a bitchy relationship patterns. This paper recommends to take the first attitude, accommodationist by taking the *ngunya* traditions of the Pegayaman muslim community in Bali as the main study because they can give a new meaning and change the concept of *ngunya* ritual in the tradition of Balinese Hindu into a form of internal conflict resolution mechanisms among Pegayaman muslim community.

Kata Kunci:

Islam akomodasionis, Islam puritanis, *merangkat*, *ngunya*, Pegayaman.

Pendahuluan

Islam hadir tidak dalam ruang dan waktu yang hampa budaya.¹ Islam -

sejak dari awal—berdialektika dengan budaya sebagai lokus transformasi yang

¹Abd. A'la, "Islam Pribumi: Lokalitas dan Universalitas Islam dalam Perspektif NU",

Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan. Edisi No. 14 Tahun 2003, hlm. 86.

akan dilakukannya. Sehingga sangat wajar jika Islam menggunakan idiom-idiom Arab karena ia disebarkan untuk pertama kali dari tradisi Arab. Demikian juga, Islam sangat kaya dengan kosa kata tata niaga, karena masyarakat Arab yang menjadi lokus dakwahnya adalah masyarakat bisnis dengan tradisi tata niaga yang canggih. Islam juga sangat kaya dengan kosmologi Arab, sehingga konsep eskatologi seperti kebahagiaan diilustrasikan dengan surga yang di bawahnya mengalir sungai (*jannatin tajrî min tahtihâ al-anhâr*), sesuatu yang sangat diidamkan oleh masyarakat yang kesehariannya bergelut dengan alam padang pasir sangat gersang dan panas.

Relasi Islam dengan Budaya Lokal: Islam Akomodasionis Versus Islam Puritanis

Pembacaan dalam perspektif sosiologis terhadap fenomena bahwa Islam hadir dan berdialektika dengan tradisi menunjukkan bahwa Islam merupakan respons atas kondisi yang bersifat khusus di tanah Arab. Dalam konteks ini, terdapat beberapa kondisi yang patut disadari. *Pertama*, Islam itu sendiri sebenarnya lahir sebagai produk lokal yang kemudian diuniversalisasi dan ditransendensikan sehingga menjadi Islam universal.² *Kedua*, seberapapun diyakini bahwa Islam itu wahyu Tuhan yang universal, pada akhirnya dipandang oleh si pemeluk sesuai dengan pengalaman,

problem, kapasitas intelektual, sistem budaya dan segala keragaman setiap pemeluk di dalam komunitasnya. Dengan kata lain, aktualisasi Islam dalam sejarah, telah menjadikan Islam tidak dapat dilepaskan dari aspek lokalitas, mulai dari Arab, Persia, Turki, India, sampai Asia Tenggara, masing-masing sesuai dengan karakteristiknya sendiri.

Karena itu, ketika Islam berkembang, ia tidak akan pernah betul-betul sama dari satu tempat ke tempat lainnya atau dari suatu waktu ke waktu lainnya. Karena secara historis, Islam dan pandangan-pandangan yang terkait dengannya membentuk sebuah tradisi kultural, atau sebuah kompleks tradisi-tradisi. Sebuah tradisi kultural tersebut dengan sendirinya tumbuh dan berubah, semakin luas lingkungannya.³ Perspektif demikian, penulis identifikasi sebagai perspektif akomodasionis.

Perspektif akomodasionis pada gilirannya akan mengantarkan pada pemahaman bahwa relasi Islam dengan budaya lokal berlangsung dalam konstruksi apresiatif-akomodatif-afirmatif, sehingga akan menampilkan wajah tradisi Islam yang beragam.⁴ Dalam perspektif

²Zainul Milal Bizawie, "Dialektika Tradisi Kultural: Pijakan Historis dan Antropologis Pribumisasi Islam", *Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*. Edisi No. 14 Tahun 2003, hlm. 33-34. Yang dimaksud Islam sebagai produk lokal adalah Islam lahir di Arab (Hijaz), dalam situasi Arab dan ditujukan sebagai jawaban terhadap persoalan-persoalan yang berkembang di sana.

³Marshall GS Hodgson, *The Venture of Islam: Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia*, terj. Mulyadhi Kartanegara (Jakarta: Paramadina, 2002), hlm. 112. Suatu tradisi yang hidup, pada dasarnya selalu dalam proses perkembangan. Meskipun pola kegiatannya secara formal tetap sama dalam sebuah konteks yang berubah, tetapi pesannya dapat mengandung implikasi-implikasi yang baru. Karena itu, kita bisa memberikan proses tradisi budaya sebagai sebuah gerakan yang terdiri dari tiga momen, yakni tindakan kreatif, komitmen kelompok terhadapnya, dan interaksi kumulatif di dalam kelompok tersebut. Periksa Bizawie, "Dialektika Tradisi Kultural", hlm. 36.

⁴Perspektif akomodasionis ini telah dilaksanakan secara amat berhasil oleh Wali Songo. Mereka berusaha memperkenalkan Islam melalui jalur tradisi, sehingga mereka perlu mempelajari

ini, pembicaraan tentang proses-proses enkulturasi dan akulturasi terhadap tradisi kultural setempat berjalan dalam bentuknya yang bervariatif, dan sejarah telah membuktikan bahwa tidak ada bentuk tradisi kultural keislaman yang tunggal.

Dengan bertitik pijak pada paradigma ini, beberapa konstruksi teoritis para ilmuwan tentang Islam Indonesia –dan praktik keislaman pada komunitas Muslim lainnya – yang dipandang sebagai sekadar Islam nominalis, menjadi terkoreksi. “Islam lokal, yang selama ini menurut beberapa pengamat dipandang sebagai bukan Islam yang sesungguhnya, melainkan sebatas islamisasi di permukaan saja,”⁵ menjadi terbantahkan.

Demikian pula pandangan bahwa “Praktik keagamaan orang Indonesia lebih banyak terpengaruh oleh agama

kearifan lokal. Dari sinilah kemudian lahir berbagai *serat* atau *kitab*. Wayang yang merupakan bagian ritual dan seremonial Agama Hindu bisa diubah menjadi sarana dakwah dan pengenalan ajaran monotheis. Ini adalah sebuah kreatifitas yang sedemikian canggih, sehingga seluruh warga masyarakat dalam semua lapisan strata sosial, petani, pedagang dan bangsawan diislamkan melalui jalur ini. Mereka merasa aman dengan hadirnya Islam, karena ia hadir tanpa mengancam tradisi, budaya dan posisi mereka. Periksa Abdul Mun'im DZ, “Mengukuhkan Jangkar Islam Nusantara”, *Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*, Edisi No. 26 Tahun 2008, hlm. 4.

⁵ Martin van Bruinessen, “Islam Lokal dan Islam Global di Indonesia”, *Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*, Edisi No. 14 Tahun 2003, hlm. 69. Pandangan senada dinyatakan oleh van Leur. Dia menyatakan bahwa Islam Asia Tenggara – termasuk juga di kawasan Indonesia – dianggap sebagai Islam yang buruk, sinkretis dan nominal atau lebih tegas lagi, Islam di Nusantara hanyalah lapisan tipis di atas kebudayaan lokal, yang mudah mengelupas dalam timbunan budaya setempat. Periksa JC. van Leur, *Indonesia Trade and Society* (Den Haag: van Hoeve, 1955), hlm. 169.

India (Hindu dan Budha) yang telah lama hidup di wilayah kepulauan Nusantara, bahkan dipengaruhi agama-agama penduduk asli dengan memuja nenek moyang dan roh-roh halus,”⁶ dinilai sebuah “perspektif yang “salah” pijak. Konsep yang ditelorkan oleh Robert Redfield sebagai “tradisi besar” dan “tradisi kecil”⁷ yang banyak digunakan dalam studi antropologi pada masyarakat

⁶*Ibid.*, hlm. 68.

⁷Robert Redfield, *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization*. (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1956). Lebih lanjut, Redfield menulis: “Dalam sebuah peradaban terdapat “Tradisi Besar” sejumlah kecil orang-orang reflektif, dan juga terdapat “tradisi kecil” sekian banyak orang yang tidak reflektif. Tradisi besar diolah dan dikembangkan di sekolah-sekolah atau kuil-kuil (candi). Tradisi kecil berjalan dan bertahan dalam kehidupan kalangan tak berpendidikan dalam masyarakat-masyarakat desa. Tradisi filsuf, teolog, dan sastrawan adalah tradisi yang dikembangkan dan diwariskan secara sadar. Sementara, tradisi orang-orang kecil sebagian besar adalah hal-hal yang diterima apa adanya (*taken for granted*) dan tidak pernah diselidiki secara kritis atau pun dianggap patut diperbaiki dan diperbarui. Periksa Redfield, *Peasant Society*, hlm. 70. Lihat juga M. Bambang Pranowo, *Memahami Islam Jawa* (Jakarta: Pustaka Alvabet-Indonesian Institute for Society Empowerment, 2009), hlm. 13. Dalam konteks studi keislaman, tradisi besar sering diidentifikasi sebagai Islam otentik, Islam Arab atau lebih tegasnya Islam sebagaimana dipraktikkan oleh Nabi Muhammad dan para sahabatnya, dan para pemeluknya wajib mempraktikkannya sesuai dengan apa yang dipraktikkan Rasul SAW, secara persis, harfiyah tanpa ada kreasi sedikit pun. Sedangkan tradisi kecil diidentifikasi sebagai praktik yang dianggap sebagai Islam, pada hal sesungguhnya bukan Islam, tetapi hasil pemikiran Muslim sebagai dialektika dengan kondisi yang mengitarinya. Kaum puritanis menyebutnya sebagai *ahl al-bid'ah*, atau apa yang dalam perspektif studi antropologi diidentifikasi sebagai Islam lokal.

dunia ketiga, juga menjadi kurang relevan.⁸

Implikasi perspektif tersebut telah melahirkan corak Islam yang dinamis, beragam, terbuka, toleran, dan moderat sehingga sangat kondusif bagi tumbuh suburnya wacana kebudayaan sebagai hasil “negosiasi konstruktif” (*constructive negotiation*) yang terus berlangsung⁹, sehingga apa-apa yang dilakukan oleh generasi awal (*salaf*) tidak menjadi kemestian dan keharusan bagi generasi saat ini, yang hidup dalam waktu dan tempat yang berbeda. Generasi saat ini hanya terkena tanggung jawab untuk menerapkan nilai-nilai terdalam dari Islam (*Islam substantif*). Karena itu, apresiasi terhadap tradisi, budaya, struktur sosial dan kondisi masyarakat sangat diperlukan untuk merumuskan sebuah sistem yang pas, yang memenuhi cita terdalam dari pesan Islam. Akan tetapi pada sisi lain, tetap memenuhi prasyarat kemaslahatan bagi masyarakat.¹⁰

⁸ Konsep Robert Redfield ini sama dengan apa yang dinyatakan Ernest Gellner. Dalam perspektif Gellner, *high tradition* adalah Islam “resmi” atau Islam yang dianggap lebih dekat kepada kitab suci. *High Tradition* memandang agama secara skripturalis, menurut aturan, puritan, harfiyah, egaliter, dingin dan anti *ekstase*. Periksa Aswab Mahasin, “Masyarakat Madani dan Lawan-Lawannya: Sebuah Mukaddimah”, dalam Ernest Gellner, *Membangun Masyarakat Sipil Prasyarat Menuju Kebebasan*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1995), hlm. xi.

⁹James Clifford menamakan negosiasi konstruktif tersebut dengan *heteroglosia* atau *polyphonic*, bersuara majemuk, sehingga terjadi arena pertautan yang mengandung berbagai langgam wacana dan praksis, yang mewakili berbagai kepentingan yang berbeda, tetapi ke semua wacana dan praksis tersebut (tradisi besar dan tradisi kecil) mendapat kesempatan dan peluang untuk berkembang secara bebas dan dinamis.

¹⁰Inilah yang oleh Abdurrahman Wahid diidentifikasi sebagai pribumisasi Islam. Pribumi-

Dalam kondisi demikian, invensi dan inovasi sebagai upaya kreatif dalam menemukan, meramifikasi, merekonsiliasi, mengkomunikasikan, menganyam, dan menghasilkan konstruksi-konstruksi budaya baru sangat memungkinkan, dalam mana konstruksi tersebut tidak harus merupakan pembaruan secara total atau kembali kepada tradisi masa lalu secara total, melainkan dapat saja hanya merupakan pembaruan terbatas.¹¹

Sementara itu pada aras lain, terdapat perspektif yang berlawanan secara diametral-binerik dengan pemahaman di atas, yang –untuk mudahnya– penulis identifikasi sebagai Islam puritanis-skripturalis¹².

sasi Islam merupakan suatu proses yang tidak pernah berhenti dalam mengupayakan berkurangnya ketegangan antara “norma agama” dengan “manifestasi budaya”. Kajian elaboratif dan mendalam tentang pribumisasi Islam, dapat diperiksa pada Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda Islam Kita Agama Masyarakat Negara Demokrasi* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006); Idem, *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007).

¹¹Sebuah invensi tidak dimaksudkan menemukan tradisi atau otentisitas secara literal, mengkopi apa yang pernah dilakukan, melainkan bagaimana tradisi lokal itu menjadi suatu yang dapat dimodifikasi ulang sehingga dalam konteks kekinian menjadi relevan. Periksa Bizawie, “Dialektika Tradisi Kultural”, hlm. 67.

¹²Disebut puritanis, karena ciri khas pemikirannya adalah kembali kepada doktrin yang paling murni dari agama. Disebut sebagai skripturalis karena mereka sangat gemar menyerukan untuk mengikuti secara literal, harfiyah terhadap suatu doktrin, apa adanya dan tanpa interpretasi sedikit pun. Oleh kebanyakan peneliti, istilah puritanis dan skripturalis disimilarkan dengan fundamentalisme. Terdapat beberapa karakter yang menjadi *platform* gerakan kaum fundamentalis. *Pertama*, cenderung melakukan interpretasi literal terhadap teks-teks suci agama, menolak pemahaman kontekstual, karena pemahaman seperti ini dianggap mereduksi kesucian agama.

Secara genealogis, puritanisme Islam dihubungkan dengan upaya pemurnian yang dilakukan oleh Ibn Taymiyah pada abad ke-12 Masehi,¹³ yang kemudian dihidupkan kembali oleh Muhammad ibn Abd al-Wahab (1703-1787).¹⁴ Gagasan sentral Ibn Abd al-Wahhab adalah bahwa umat Islam telah melakukan kesalahan dengan menyimpang dari jalan Islam yang lurus dan hanya dengan kembali kepada satu-satunya agama yang benar, mereka akan

Kedua, menolak pluralisme dan relativisme, karena pluralisme dalam pandangan mereka merupakan distorsi pemahaman terhadap agama. *Ketiga*, memonopoli kebenaran atas tafsir agama. Mereka cenderung menganggap dirinya sebagai pemegang otoritas penafsir agama yang paling absah sehingga cenderung menganggap sesat kepada kelompok yang tidak seialiran. *Keempat*, gerakan ini berkorelasi positif dengan fanatisme, eksklusivisme, intoleran, radikalisme, dan militanisme. Periksa Abdurrahman Kasdi, "Fundamentalisme Islam Timur Tengah: Akar Teologi, Kritik Wacana dan Politisasi Agama", *Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*, Edisi No. 13 Tahun 2002, hlm. 19.

¹³Bahkan sosok ini disebut sebagai orang yang paling awal melakukan pembaruan dalam Islam karena pemikiran Islam telah dianggap beku. Ia mengecam keras—melalui ketajaman tulisan dan ucapan yang acap kali menyakitkan lawannya—segala keyakinan dan praktik-praktik dari luar Islam yang menyusup ke dalam ajaran Islam. Ia mengajak kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah, membuka pintu ijtihad dan menantang taqlid.

¹⁴Meski demikian, sulit untuk menggolongkan Muhammad ibn Abd al-Wahhab sebagai *mujaddid* karena hanya melanjutkan apa yang digagas oleh Ibn Taymiyah. Namun demikian, tokoh inilah yang berperan besar hingga kemudian menjadi paham tersendiri yang disebut sebagai Wahabi yang terus berkembang di Arab Saudi hingga sekarang. Periksa Jalaluddin Rakhmat, "Fundamentalisme Islam: Mitos dan Realitas", dalam Al-Chaidar, ed. *Islam, Fundamentalisme dan Ideologi Revolusi* (Jakarta: Madani Press, 2000), hlm. 16.

diterima dan diridhai Allah¹⁵. Dengan semangat puritan, Abd al-Wahhab hendak membebaskan Islam dari semua perusakan yang—diyakini telah—menggerogoti agama Islam, yang di antaranya adalah tasawuf, tawasul, serta banyak praktik lain yang dinilai sebagai bid'ah.¹⁶

Implikasi perspektif puritanis ini terutama adalah lahirnya sebuah kecenderungan untuk memahami Islam dalam pengertiannya yang literal-skriptural dan terlepas dari ruang-waktu sejarah. Kecenderungan seperti ini telah dikembangkan sedemikian jauh sehingga menyebabkan terabaikannya dimensi

¹⁵ Kalangan Islam puritanis—oleh beberapa peneliti disebut juga *Islam pristine* juga mengenal istilah tradisi. Tradisi dalam pandangan kaum Islam puritanis adalah tradisi Nabi yang otentik, yang tidak bercampur dengan warna dan budaya lokal. Bagi mereka kembali kepada tradisi otentik tersebut mempunyai dua peran ganda. Pada satu sisi, seruan kembali dan berpegang pada tradisi dan orisinalitas merupakan bagian dari mekanisme kebangkitan untuk maju karena dengan tradisi itulah masa kini dan masa lalu yang agak dekat dapat dikritisi. Pada sisi lain, seruan tersebut pada dasarnya juga merupakan reaksi atas tantangan yang berasal dari luar yang ditampilkan oleh Barat dengan segenap kekuatan militer, ekonomi dan teknologinya yang dianggap mengancam eksistensi kehidupan bangsa Arab dan umat Islam secara umum. Periksa Muhammad Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. 7-8.

¹⁶Khaled M. Abou el-Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan* (Jakarta: Serambi, 2005), hlm. 61. El Fadl selanjutnya menulis: "Menurut Wahabisme, kita wajib kembali kepada Islam yang dipandang murni, sederhana dan lurus yang diyakini sepenuhnya dapat direbut kembali dengan mengimplementasikan perintah dan contoh Nabi secara *literal* dan secara ketat kita mentaati praktik ritual yang benar. Akibatnya, kaum Wahabi menyikapi teks-teks agama sebagai suatu instruksi verbatim untuk menggapai model yang sebenarnya dari Nabi. Ibid., hlm. 63.

kontekstual dari prinsip-prinsip Islam. Karena itu, apa yang tersirat di balik ekspresi-ekspresi tekstualnya hampir pasti terabaikan, jika bukan terlupakan. Dalam contohnya yang ekstrem, tendensi skripturalisme-puritanistik ini telah menghalangi sementara kaum Muslim untuk dapat secara jernih memahami pesan-pesan Al-Qur'an yang memberikan panduan nilai-nilai moral dan etis yang benar bagi kehidupan manusia.¹⁷

Bagi kaum puritanis, "tradisi kecil"—dalam bahasa Redfield—harus diberangus dan mesti digantikan dengan "tradisi besar". Mereka menolak keanekaragaman ekspresi keagamaan dan hanya menghendaki satu ekspresi yaitu ekspresi Timur Tengah bahkan hanya ekspresi Arab sajalah yang dipandang absah.¹⁸ Lebih lanjut, Mun'im DZ menulis:

Sebenarnya, tidak ada yang salah dalam mengadaptasi kebudayaan Arab dalam mengekspresikan keberagaman atau keislaman seseorang. Tetapi yang menjadi masalah adalah menggunakan ekspresi kearaban sebagai ekspresi tunggal dan dianggap paling absah dalam beragama dan berkebudayaan, sehingga ekspresi kearaban menjadi dominan bahkan menghegemoni budaya dan tradisi lain, sehingga mengakibatkan

tradisi tersebut tidak hanya pudar bahkan mati. Lebih celaka lagi, tradisi setempat kemudian dianggap sesat, musyrik, atau bid'ah.¹⁹

Dengan demikian, kalangan puritan –skripturalis dalam istilah William Liddle²⁰, memandang Islam yang dicontohkan oleh *salaf al-shâlih* merupakan bentuk keberagaman yang paling benar dan ideal. Karena itu, sampai pada tahap tertentu, pemikiran kalangan ini telah membuat Islam terputus dari tradisi dan khazanah intelektual muslim yang begitu kaya nuansa. Banyak dimensi peradaban Islam klasik, tradisi atau warisan budaya Islam serta budaya masyarakat disikapi secara kaku sebagai sesuatu yang tidak Islami. Pola pandang semacam ini, pada gilirannya, menggiring pada upaya memusnahkan –atau minimal mengeluarkan—warisan budaya tersebut dari lingkungan keberagaman Islam.²¹ Pada sisi lain, pola keberagaman demikian, selain tidak mampu menyentuh masyarakat akar rumput yang dalam kehidupannya masih dipengaruhi tradisi dan budaya lokal, juga akan membuat Islam kurang responsif dalam menyikapi kebutuhan dan problem lokal yang antara satu dengan yang lain berbeda dan beragam. Watak Islam sebagai *rahmatan li al-'âlamîn* akan kehilangan relevansinya dengan kenyataan kehidupan yang

¹⁷Bahtiar Effendy, "Agama dan Politik: Mencari Keterkaitan yang Memungkinkan antara Doktrin dan Kenyataan Empirik", dalam M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001), hlm. xvii. Bukti konkritnya –sebagaimana dikemukakan Khaled Abou Fadl—Muhammad ibn Abd al-Wahhab dan para pengikutnya kerap kali mengumbar ungkapan teroris kepada para ahli hukum terkemuka abad pertengahan dan kontemporer yang dinilainya sebagai bid'ah, bahkan memerintahkan eksekusi mati terhadap sejumlah besar ahli hukum yang tidak sepakat dengan mereka. Periksa Abou el-Fadl, *Selamatkan Islam*, hlm. 64.

¹⁸ Mun'im DZ, "Mengukuhkan Jangkar Islam Nusantara", hlm., 6.

¹⁹ Abd Mun'im DZ, "Mempertahankan Keragaman Budaya", *Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*, Edisi No. 14 Tahun 2003, hlm, 6-7

²⁰ Periksa R. William Liddle, "Skripturalisme Media Dakwah: Suatu Bentuk pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia Masa Orde Baru, dalam Mark R Woodward (ed.), *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia* (Bandung: Mizan, 1999).

²¹ A'la, "Islam Pribumi", hlm. 88

dialami umat manusia,²² sehingga keunikan ekspresi keberislaman masyarakat non Arab –dalam konteks ini masyarakat Indonesia –dicerca sebagai “kejahiliyahan modern” yang jauh dari Islam yang otentik, asli. Otentisitas (*ashâlah*) Islam hilang katika ia telah dicampuri oleh unsur luar.

Ngunya Pegayaman: Substansi Islam dalam Tradisi Lokal²³

Tetapi, apakah merupakan suatu kemestian, ekspresi keislaman non Arab –seperti masyarakat Indonesia –sangat jauh dari Islam yang otentik, sehingga perlu diluruskan menjadi Islam Arab sebagai *great tradition* dan eksistensi Islam Nusantara menjadi tereliminasi.

Sebelum menjawab, penulis merasa penting untuk mendeskripsikan tulisan Mark R. Woodward sebagai berikut:

.....saya secara khusus ingin mempelajari asal-usul kraton Jawa dan agama rakyat (*popular religion*) hingga berbagai prototipe Indianya. Beruntung saya tiba di Yogyakarta²⁴ tepat empat hari sebelum digelar *garebeg maulud*, sebuah ritual kraton untuk memperingati kelahiran Nabi Muhammad. Saya menghabiskan waktu beberapa hari untuk menelusuri elemen-elemen “Hindu” dari ideologi dan modalitas ritual upacara yang saya amati tersebut –tetapi semuanya nihil. Usaha saya untuk menemukan prototipe-prototipe Hindu-Budha dari mistisisme Jawa tradisional juga sama mengecewakan. Tidak ada sistem Teravada, Mahayana, Siva, atau Vaisnava yang saya pelajari tampak dikandungnya, kecuali sekadar kesamaan –yang bagi para informan Jawa saya –sangat sepele.²⁵

²²Ibid.

²³ Kami merasa heran mengapa kajian tentang *ngunya* ini boleh dikatakan belum pernah dilakukan. Berbeda dengan perkawinan *merarik* (terkadang ditulis *merari'*) Sasak yang telah berkali-kali dikaji, tidak satupun terdapat kajian tentang *ngunya* Pegayaman. Senyatanya dalam tilikan apa pun, *ngunya* memiliki keunggulan substansial sebagai sebuah mekanisme penyangga harmoni. Dalam perbandingan relatif, semisal dengan *merarik* atau *nyolong*, nilai yang dikedepankan dalam *ngunya* adalah akal sehat tanpa harus menanggalkan nilai dasar yang dijunjung tinggi oleh semua muslim yakni kerelaan kedua orang tua. Saya berpikir, ketidakpopuleran *ngunya*, di samping karena keberadaan muslim Pegayaman yang relatif belum banyak dikenal kalangan luar, saya malah beranggapan bahwa para peneliti-seperti cara pikir jurnalis yang lebih mengedepankan sensasi dibanding inti realitas- lebih memilih hal-hal yang menarik semisal menonjolnya aroma kekerasan dalam penyelesaian konflik. Karenanya, saya berani mengatakan bahwa dalam nir sadarnya, mereka masih dikungkung oleh cara berpikir patriarkat.

²⁴ Sangat menarik, Yogyakarta sebagai kiblat kota budaya lokal menjadi tempat lahirnya Muhammadiyah, suatu organisasi Islam yang –selama ini –dipandang sebagai modernis dan –dikesankan –sangat rejektif terhadap budaya lokal, sehingga diidentifikasi sebagai organisasi keagamaan puritan. Hal tersebut sebagaimana diakui oleh Ahmad Najib Burhani –seorang intelektual muda Muhammadiyah –dengan ungkapan yang sangat terkenal di Muhammadiyah yakni *tahayul-bid'ah-churafat* (TBC). Akan tetapi Najib berhasil membuktikan bahwa Muhammadiyah sesungguhnya pada awalnya merupakan organisasi yang sangat ramah terhadap budaya lokal. Muhammadiyah menjadi cenderung menolak budaya lokal setelah bergabung ke dalamnya sosok KH. Mas Mansur dan masuknya orang-orang Sumatera Barat yang berlatar keagamaan aliran Wahabi. Periksa Ahmad Najib Burhani, “Muhammadiyah Sebagai Representasi Islam Jawa”, *Ma'arif Arus Pemikiran Islam dan Sosial*, Vol. 2 No. 3 Maret 2007, hlm. 4-7

²⁵Periksa Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, terj. Hairus Salim HS (Yogyakarta: LKiS, 2006), hlm. 3. Sebagai orang Jawa yang menikmati pertunjukan wayang kulit sejak kecil, saya [Mashur Abadi] memahami betul ucapan Mark R. Woodward di

Penulis juga merasa perlu mengutip tulisan Martin van Bruinessen berikut ini:

Adalah suatu kesalahan bila ada anggapan bahwa adat mewakili kebiasaan pra-Islam atau yang tidak Islami. Meski banyak kebiasaan diyakini berasal dari luar Islam, tetapi pengaruh proses Islamisasi dalam adat, sebagaimana saya percayai, amat meyakinkan. Hal ini sangat

atas. Berbeda dengan kebanyakan anak-anak dari keluarga *santri* yang dilarang melihat pertunjukan wayang kulit karena dianggap sebagai *pagelaran abangan*, saya justru menikmatinya dan seringkali bolos sekolah akibat semalaman duduk di sisi kotak wayang dekat dalang. Ketika dewasa dan memiliki kesempatan mengkaji Mahabharata dan Ramayana, barulah saya menyadari betapa cerita dan karakter wayang kulit Jawa telah digubah menjauhi cerita asal dari *babonnya*. Karakter semisal Punakawan (Semar, Gareng, Petruk, dan Bagong) merupakan ciptaan para pujangga Jawa murid Sunan Kalijaga. Karakter Punakawan ini sangat sentral perannya baik pada Kakawin Ramayana maupun Mahabharata, karena mereka adalah pendamping para ksatria utama dan melalui mereka itulah ajaran etik-moral dan bahkan persoalan mistik Islam disampaikan kepada para ksatria (baca kalangan istana Mataram Islam). Bahkan serat *Sastro Jendro Hayuningrat Pangruwating Dhyu*, yang merupakan aji-ajian Begawan Wisrawa (dalam cerita lahirnya Rahwana) adalah terjemahan semata dari inti ajaran tasawuf yang dijelaskan pada serat Lokajaya. Jadi, benarlah bahwa bagian-bagian utama pada tradisi Jawa, semisal wayang kulit, merupakan kreasi peradaban Islam dari para ulama setelah interaksi mereka yang lama dan disertai penghargaan yang tinggi terhadap tradisi lokal. Sungguh pada tataran substantif akan sulit melacak akar-akar Hindu-Budha dalam cerita wayang kulit post-Mataram Islam karena senyatanya ia adalah *genuine* Islam. Yang tersisa hanyalah *wadag* lahiriahnya pada nama karakter wayangnya semisal Yudistira atau Puntadewa, sementara pusaka tersakti Pandawa seperti *jimat kalimosodo* hanyalah dialek Jawa untuk *kalimat syahadat*. Di sini para ulama telah berhasil melakukan perubahan (*change*) dan bukan sekadar alih wujud (*transformation*).

penting, meski adat merupakan kata pinjaman dari bahasa Arab dan dalam berbagai *term* dipersamakan dengan kebiasaan yang tidak ada legitimasi secara eksplisit dalam Islam. Adat merupakan bagian integral budaya Islam Nusantara, bukan suatu alat yang melawan Islamisasi. Sebagai bukti, hubungan dengan para pendatang Islam dari Arab tidak hanya telah melahirkan sikap akomodatif terhadap unsur Islam skripturalis, tetapi juga kebiasaan (*adat*) Arab ke dalam budaya Islam Indonesia.²⁶

Pada konteks yang hampir sama, Azyumardi Azra menegaskan:

Dikotomi masyarakat muslim santri yang dikontraskan dengan masyarakat muslim abangan, sebagaimana diungkapkan Geertz dalam *Religion of Java*, merupakan hasil dari "*thick description*" yang lebih menekankan pada pandangan bahwa masyarakat keagamaan adalah teks sosial keagamaan dari pada entitas lainnya. Hal inilah yang juga dikritik sejarawan Marshall GS Hodgson (*the Venture of Islam*, vol. 2, 1974) bahwa keunggulan kajian Geertz tentang masyarakat Muslim Jawa ditandai kesalahan sistematis besar, yaitu ketika Geertz mengidentifikasi kaum santri berdasarkan kerangka yang diberikan kaum skripturalis, dan pada saat yang sama, mengelompokkan kaum Muslim lainnya ke dalam kelompok abangan, dan kelompok terakhir ini secara simplistik dia sebut sebagai lebih menganut tradisi Hindu-Budha dari pada Islam.²⁷

²⁶ Van Bruinessen, "Islam Lokal", hlm., 79.

²⁷ Azyumardi Azra, "Santri-Abangan Revisited", dalam M. Bambang Pranowo, *Memahami Islam Jawa* (Jakarta: Pustaka Alvabet-INSEP, 2009), hlm. xiii-xiv.

Atas dasar itu, pilihan kepada sikap akomodasionis merupakan suatu pilihan bijak dalam rangka memperkaya khazanah keislaman Nusantara, sehingga Islam bukan sesuatu yang asing, tetapi mampu menyentuh urat nadi budaya masyarakat lokal setempat. Dalam konteks ini, tradisi *ngunya* pada masyarakat Islam Pegayaman di Bali merupakan contoh yang tepat dan orisinal.

Ngunya (baca *ngunye*) secara etimologi bermakna “pergi berkeliling.” Secara terminologi, *ngunya* merupakan epistemologi khas Hindu di Bali. *Ngunya* merupakan bagian ritual tahunan masyarakat Hindu di Bali untuk mengunjungi dan melakukan persembahyangan dengan berjalan kaki selama satu bulan ke tempat-tempat suci yang ada di berbagai daerah dalam kepentingan persembahyangan.²⁸ Oleh tokoh dan masyarakat muslim Pegayaman Kecamatan Sukasada Kabupaten Buleleng Bali,²⁹ *ngunya* kemudian diberi makna dan muatan yang berbeda dengan tradisi awalnya, dalam mana hal ini sama dengan respons sangat kreatif yang dilakukan para wali dalam meng-islamkan tanah Jawa.

Secara genealogis, *ngunya* –dalam pemaknaan khas Muslim Pegayaman– merupakan konsekuensi yang terkait dengan pernikahan *merangkat* pada masyarakat Muslim Pegayaman Bali. Maskawin di Pegayaman umumnya berupa tanah perkebunan. Untuk sebagian orang, maskawin ini cukup

berat karena keterbatasan lahan. Sebagai akibatnya, tidak jarang terjadi, pertunangan –sebagai kelanjutan dari proses *ngabesah*– yang telah disepakati gagal sampai pada jenjang pernikahan. Jika pasangan tersebut masih saling mencintai dan tetap menginginkan bersatu dalam pernikahan, pemuda tersebut harus berani melakukan pernikahan *merangkat*, yaitu pernikahan yang tidak disetujui oleh pihak orang tua pengantin perempuan dengan cara membawanya lari dari rumah orang tuanya.³⁰

Kedua pasangan calon mempelai yang kabur dari rumah orang tua karena tidak direstui oleh orang tua calon mempelai perempuan tersebut akan mendatangi *penghulu imam* untuk dinikahkan dalam mana *penghulu imam* akan bertindak sebagai wali hakim. Setelah pernikahan selesai, yang hanya disaksikan oleh keluarga mempelai pria, maka *penghulu imam* akan segera memanggil ayah mempelai perempuan dan memberitahukan bahwa putrinya telah ia nikahkan. Tradisi Pegayaman sungguh elok dan mencerminkan Islam yang *rahmatan li al-‘alamîn*, yakni sang ayah pengantin perempuan oleh tradisi diwajibkan memenuhi panggilan sang *penghulu imam*. Ketika sang ayah tersebut telah mengetahui hal itu dan mengatakan “*ngunya*” di depan sang *penghulu* dan kedua mempelai tersebut, maka *ngunya* pun wajib dilakukan.³¹

Pelaksanaan *ngunya* tersebut sedemikian menarik karena *ngunya* ini mewajibkan kedua mempelai, dengan diiringi anggota keluarga pihak mempelai pria, mendatangi rumah kerabat keluarga mempelai perempuan dan rumah seluruh warga. Inti dari kedatangan mereka ke

²⁸<http://potretbali.blogspot.com/2012/10/tradisi-ngunya.html>, diakses tanggal 26 Desember 2012.

²⁹Moh. Mashur Abadi, “Pesantren Desa Pegayaman, Meleburnya Jagat Bali dalam Kearifan Islam”, *Karsa Jurnal Sosial dan Budaya Keislaman*, Vol. 20 No 1 Tahun 2012, hlm. 153-154. Lihat juga Laporan Khusus “Dari Desa Nyoman Ali Akbar”, *Majalah tempo*, Vol. 17 Mei 1986.

³⁰Abadi, “Pesantren Desa Pegayaman”, hlm. 156.

³¹Ibid

setiap rumah tersebut adalah memberitahukan, mempersaksikan, dan memohon restu atas pernikahan mereka. Sehubungan dengan ini, Tuan Guru Asghar Ali, *perbekel* (kepala desa) Pegayaman menyatakan:

Dalam pernikahan, yang paling diutamakan adalah kesaksian semua warga. Karena itu, di Pegayaman, semua warga akan menghadiri sebuah akad nikah yang dilaksanakan di Masjid Sabinatus Salam –satu-satunya masjid di Pegayaman– baik mereka diundang atau pun tidak. Dalam pernikahan *merangkat*, syarat dasar itu tidak terpenuhi karena ketika akad nikah berlangsung hanya dihadiri beberapa orang dari pihak keluarga mempelai pria, maka *ngunya* harus dilakukan. Kehadiran warga menyaksikan pernikahan itulah yang terpenting. Tradisi Pegayaman mengutamakan hal ini. Dalam sebuah pernikahan, kami tidak mementingkan pesta. Setelah akad selesai dilaksanakan, mempelai pria akan menyalami semua orang yang hadir di masjid, kemudian mereka akan kembali ke rumah masing-masing tanpa menunggu hidangan dan lainnya. Hal mendasar yang ditekankan dalam pernikahan adalah permakluman bahwa pasangan itu telah sah sebagai suami istri di depan semua orang.³²

Tradisi *ngunya* tersebut menunjukkan bukti tak terbantahkan dari kedewasaan dan kearifan lokal Pegayaman. Hal ini semakin terlihat jika dibandingkan dengan tradisi *merari*³³

³² Wawancara dilaksanakan pada 23 Januari 2012 di rumah Tuan Guru Asghar Ali. Periksa juga *Ibid.*, hlm. 156-157.

³³ Dalam adat Sasak pernikahan sering disebut dengan *merari*. Secara etimologis, kata *merari* diambil dari kata “lari”, berlari. *Merari* berarti *melai'ang* artinya melarikan. Kawin lari, adalah

pada masyarakat Sasak (Lombok) atau tradisi *nyolong* pada masyarakat Banyuwangi. Dalam kedua tradisi ini –*merari* dan *nyolong*– tidak tersedia mekanisme pengembalian harmoni yang ternodai sebagai akibat dari sebuah pernikahan yang tidak disetujui salah satu pihak keluarga, sehingga potensi konflik dibiarkan terbuka.³⁴ Dalam dua tradisi

sistem adat pernikahan yang masih diterapkan di Lombok. Kawin lari dalam Bahasa Sasak disebut *merari*. Secara terminologis, *merari* mengandung dua arti. *Pertama*, lari. Ini adalah arti yang sebenarnya. *Kedua*, keseluruhan pelaksanaan perkawinan menurut adat Sasak. Pelarian merupakan tindakan nyata untuk membebaskan gadis dari ikatan orang tua serta keluarganya. Sehubungan dengan keaslian tradisi *merari* ada dua pendapat. *Pertama*, tradisi ini merupakan asli (*genuine*) dari leluhur masyarakat Sasak yang sudah dipraktikkan jauh sebelum kolonial Bali maupun Belanda. *Kedua*, tradisi ini merupakan impor masyarakat Sasak pasca terjadinya kolonial Bali. Terlepas dari dua perspektif tersebut, sampai batas tertentu, tradisi ini dilatarbelakangi oleh pengaruh adat Hindu di Bali. Sebagai bagian dari rekayasa sosial budaya Hindu-Bali terhadap suku Sasak, dalam suku Sasak dikenal adanya strata sosial yang disebut *triwangsa*. Strata sosial ini sudah jelas sama dengan pola Hindu-Bali. Lebih lanjut periksa Muhammad Harfin Zuhdi, *Tradisi Merari': Akulturasi Islam dan Budaya Lokal*, <http://lombokbaratkab.go.id/tradisi-merari'-akulturasi-islam-dan-budaya-lokal.html/>, diakses tanggal 2 Januari 2013

³⁴ Tata cara *merari* sampai batas tertentu dapat disebut sebagai primitif, karena mekanismenya sarat dengan kekerasan. Jika seorang pemuda menghendaki untuk mengawini seorang gadis, maka ia harus mencuri sang gadis dari rumahnya tanpa sepengetahuan keluarganya. Jika dalam waktu seminggu tidak diketahui persembunyiannya, pada hari ke delapan keluarga pihak pemuda akan mendatangi rumah si gadis untuk melaporkan hal tersebut, dan tidak ada pilihan lain bagi keluarga si gadis kecuali menerima dan mengawinkannya. Kondisi demikian akan rentan dengan penyalahgunaan, apalagi jika sebelumnya telah terjadi ketidaksetujuan dari pihak si gadis, maka ketika pemuda pencuri si gadis diketahui keberadaannya, nyawanya menjadi terancam,

tersebut yang ditonjolkan adalah keberanian dan *kelelakian* yang sarat dengan nuansa kekerasan dan rentan terhadap penyalahgunaan, sekaligus tidak tergelar ketegasan ajaran Islam tentang tatacara pernikahan.³⁵

Berbeda dengan kedua tradisi lokal di atas, dalam tradisi *ngunya* tersirat ketegasan ajaran Islam tentang tata cara pernikahan yang kemudian dengan cerdas digabung dengan kearifan lokal Muslim Pegayaman. Lebih dari itu, sejatinya, *ngunya* adalah cara khas Pegayaman dalam memaknai dan menempatkan keridlaan orang tua pada posisi tertinggi. Dengan kata lain, *ngunya*

karena tradisi Sasak membolehkan tindakan apa pun terhadapnya. Periksa Ahmad Fathan Aniq, "Potensi Konflik pada Tradisi Merarik di Pulau Lombok", *al-Qalam* Vol. 28 No. 3 September-Desember 2011, hlm. 559-584. Lihat juga Khaerul Anwar, "Merarik, Melaksanakan Adat atau Penyingkiran Hak Perempuan", *Kompas*, Senin, 07 Februari 2005

³⁵ Namun demikian, *merari'* sebagai sebuah tradisi yang biasa berlaku pada suku Sasak di Lombok ini memiliki logika tersendiri yang *unique*. Bagi masyarakat Sasak, *merari'* berarti mempertahankan harga diri dan menggambarkan sikap kejantanan seorang pria Sasak, karena ia berhasil mengambil [melarikan] seorang gadis pujaan hatinya. Sementara pada isi lain, bagi orang tua gadis yang dilarikan juga cenderung enggan, kalau tidak dikatakan gengsi, untuk memberikan anaknya begitu saja jika diminta secara biasa [konvensional], karena mereka beranggapan bahwa anak gadisnya adalah sesuatu yang berharga. Jika diminta secara biasa, maka dianggap seperti meminta barang yang tidak berharga. Ada ungkapan yang biasa diucapkan dalam bahasa Sasak: *Ara'm ngendeng anak manok baen* [seperti meminta anak ayam saja]. Jadi dalam konteks ini, *merari'* dipahami sebagai sebuah cara untuk melakukan prosesi pernikahan, di samping cara untuk keluar dari konflik. Periksa Harfin Zuhdi, *Tradisi Merari': Akulturasi Islam dan Budaya Lokal*, <http://lombokbaratkab.go.id/tradisi-merari'-akulturasi-islam-dan-budaya-lokal.html/>, diakses tanggal 2 Januari 2013

merupakan perluasan keridlaan orang tua dengan menyerahkan kepada umat, sehingga martabat orang tua, melalui *ngunya* akan tetap terpelihara. Sementara tujuan kedua mempelai untuk meraih kebahagiaan dengan menyunting pujaannya tercapai. Sungguh nilai dan martabat orang tua mempelai perempuan bukan saja tetap terjaga dengan menyerahkan hak keridlaannya kepada masyarakat dan karenanya harmoni tetap terpelihara, tetapi ini juga berarti bahwa nilai rida orang tua yang amat ditekankan dalam Islam adalah setara dengan keridaan seluruh masyarakat.³⁶

Dalam *ngunya* muslim Pegayaman telah terjadi perubahan fungsi pada ritual *ngunya* Hindu di Bali. Jika pada *ngunya* Hindu di Bali harmoni jagat bertumpu secara vertikal pada restu para dewa, maka dalam *ngunya* Pegayaman atas harmoni tersebut secara horizontal ada pada masyarakat itu sendiri. Karenanya, yang terjadi adalah perubahan—seperti dalam kasus wayang kulit Jawa Mataram Islam, dan bukan sekadar alih wujud. *Ngunya* Pegayaman merupakan capaian cerdas masyarakat muslim Pegayaman dalam memaknai kembali warisan tradisi induk masyarakatnya (Hindu di Bali) dan menjadikannya

³⁶ Dalam sebuah komunitas kecil dan terisolasi yang bersifat organik dan masih sedarah, ketersediaan mekanisme pemeliharaan harmoni yang terguncang akibat hubungan pernikahan semacam ini sangat krusial karena konflik antar keluarga dapat meruntuhkan semua struktur dan fungsi sosial warga. *Ngunya* dapat dipandang sebagai mekanisme pemeliharaan harmoni dimaksud. Dalam perspektif teori fungsionalisme struktural ditegaskan bahwa setiap tindakan komunitas pasti mengusung suatu fungsi untuk menopang keseluruhan struktur suatu komunitas. Terjaminnya tatanan tersebut terjadi ketika suatu tindakan memiliki suatu fungsi dan mewujud dalam suatu mekanisme adat.

sebagai sebuah mekanisme penyelesaian konflik internal secara elegan dan ini penting bagi keberlangsungan komunitas masyarakat muslim Pegayaman yang selama berabad-abad hidup dalam keterasingan dari induk masyarakatnya.

Sampai pada tataran yang signifikan, dapat dikatakan bahwa *ngunya* Pegayaman merupakan praksis sosial³⁷ yang disediakan tradisi untuk menjamin survivalitas komunitas. Sebab, dalam sebuah komunitas kecil dan terisolasi, sekecil apa pun konflik jika tidak tersedia saluran penyelesaiannya akan berdampak pada terganggunya harmoni sosial. Dalam sorotan fungsionalisme struktural, *ngunya* Pegayaman membuktikan diri telah berhasil memerankan fungsi yang menjamin keutuhan seluruh bangunan masyarakat.

Penutup

Tradisi lokal, bukan sesuatu yang mesti ditanggalkan. Sampai batas tertentu, ia merupakan hal yang mesti disikapi dengan arif, dengan diapresiasi sebagai tampilan budaya Islam dalam wujudnya yang lain. Tidak mesti dipandang sebagai *liyan* yang mengancam otentisitas Islam, melainkan dipeluk erat sebagai sebetuk pemahaman

³⁷ Pada tataran simbolik, Masjid Jami' Safinatus Salam Pegayaman merupakan pusat atau aras utama penjamin harmoni dan bahkan keseluruhan bangunan masyarakat. Itulah mengapa meskipun terdapat puluhan musholla atau dalam istilah Pegayaman disebut dengan Pesantren, dan dengan kondisi geografis Pegayaman yang berbukit-bukit dan terjal, pelaksanaan shalat Jumat dan Hari Raya Idul Fitri maupun Idul Adha hanya dilaksanakan di masjid Jami' Safinatus Salam. Terlepas dari persoalan fiqih, senyatanya Masjid Jami' Safinatus Salam merupakan pusat jagat Pegayaman. Ia merupakan-dalam istilah Imre Lakatos- *hard core* Pegayaman.

keislaman dalam wajahnya yang beragam. Sudah saatnya, memandang 'tradisi kecil' bukan dengan kacamata *Geertzian* yang ternyata sangat bias perspektif kategori skripturalistik dan mengandung kesalahan sistemik. Tradisi lokal –dengan segala kekurangannya—mengandung nilai-nilai kelebihan yang tidak dimiliki oleh "tradisi besar", sehingga paradigma fiqih skriptural sangat tidak memadai untuk meneropong fenomena tersebut, kecuali dengan menggesernya dengan paradigma lain, yang lebih ramah terhadap fenomena lokalitas. Kaidah-kaidah *ushûliyyah* dan *fiqhiyyah* pun—disertai pemahaman yang memadai terhadap realitas sosial budaya umat—senyatanya amat kaya dalam menyediakan mekanisme tersebut.[]

Daftar Pustaka

- A'la, Abd. "Islam Pribumi: Lokalitas dan Universalitas Islam dalam Perspektif NU." *Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*. Edisi No. 14 Tahun 2003.
- Abadi, Moh. Mashur. "Pesantren Desa Pegayaman, Meleburnya Jagat Bali dalam Kearifan Islam." *Karsa: Jurnal Sosial dan Budaya Keislaman* Vol. 20 No 1 Tahun 2012.
- Aniq, Ahmad Fathan. "Potensi Konflik pada Tradisi Merarik di Pulau Lombok". *Al-Qalam*, Vol. 28 No. 3 September-Desember 2011.
- Anwar, Khaerul. "Merarik, Melaksanakan Adat atau Penyingkiran Hak Perempuan." *Kompas*, Senin, 07 Februari 2005.

- Azra, Azyumardi. "Santri-Abangan Revisited", dalam M. Bambang Pranowo, *Memahami Islam Jawa*. Jakarta: Pustaka Alvabet-INSEP, 2009.
- Bizawie, Zainul Milal. "Dialektika Tradisi Kultural: Pijakan Historis dan Antropologis Pribumisasi Islam." *Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*. Edisi No. 14 Tahun 2003.
- Burhani, Ahmad Najib. "Muhammadiyah Sebagai Representasi Islam Jawa." *Ma'arif Arus Pemikiran Islam dan Sosial*, Vol. 2 No. 3 Maret 2007.
- Chaidar Al- (ed.). *Islam, Fundamentalisme dan Ideologi Revolusi*. Jakarta: Madani Press, 2000.
- Effendy, Bahtiar. "Agama dan Politik: Mencari Keterkaitan yang Memungkinkan antara Doktrin dan Kenyataan Empirik", dalam M. Din Syamsuddin. *Islam dan Politik Era Orde Baru*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001.
- El-Fadl, Khaled M. Abou. *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*. Jakarta: Serambi, 2005.
- Gellner, Ernest. *Membangun Masyarakat Sipil Prasyarat Menuju Kebebasan*. Terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan, 1995.
- Hodgson, Marshall GS. *The Venture of Islam: Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia*. Terj. Mulyadhi Kartanegara. Jakarta: Paramadina, 2002
- Jabiri, Muhammad Abid al-. *Post Tradisionalisme Islam*. terj. Ahmad Baso. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Kasdi, Abdurrahman. "Fundamentalisme Islam Timur Tengah: Akar Teologi, Kritik Wacana dan Politisasi Agama." *Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan kebudayaan*, Edisi No. 13 Tahun 2002.
- Leur, JC. Van. *Indonesia Trade and Society*. Den Haag: van Hoeve, 1955.
- Liddle, R. William. "Skripturalisme Media Dakwah: Suatu Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia Masa Orde Baru, dalam Mark R Woodward (ed.). *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*. Bandung: Mizan, 1999
- Mahasin, Aswab. "Masyarakat Madani dan Lawan-Lawannya: Sebuah Mukaddimah", dalam Ernest Gellner, *Membangun Masyarakat Sipil Prasyarat Menuju Kebebasan*. Terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan, 1995.
- Mun'im DZ, Abd. "Mempertahankan Keragaman Budaya." *Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*, Edisi No. 14 Tahun 2003
- "Mengukuhkan Jangkar Islam Nusantara." *Tashwirul Afkar Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*, Edisi No. 26 Tahun 2008.
- Pranowo, M. Bambang. *Memahami Islam Jawa*. Jakarta: Pustaka Alvabet-INSEP, 2009.
- Redfield, Robert. *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1956.

Wahid, Abdurrahman. *Islamku, Islam Anda Islam Kita Agama Masyarakat Negara Demokrasi*. Jakarta: The Wahid Institute, 2006.

-----. *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*. Jakarta: The Wahid Institute, 2007.

Woodward, Mark R. *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. Terj.

Hairus Salim HS. Yogyakarta: LKiS, 2006

Zuhdi, Muhammad Harfin. "Tradisi Merari': Akulturasi Islam dan Budaya Lokal." <http://lombokbaratkab.go.id/tradisi-merari'-akulturasi-islam-dan-budaya-lokal.html/>

