

Tuan Guru dan Dinamika Hukum Islam di Pulau Lombok

Masnun Tahir*

Abstrak: Tulisan ini membahas masalah dinamika hukum Islam yang berkembang di Pulau Lombok dalam pemikiran para "tuan guru". Fokus perbincangannya adalah fenomena kawin lari yang sudah begitu berakar di masyarakat Sasak dan isu formalisasi yang terus menggelinding seiring dinamika sosial-politik tanah air. Formalisasi pernah menjadi wacana menarik di Lombok sehingga melahirkan Perda Zakat yang memicu kontroversi dalam perjalanannya. Pembahasan tulisan ini diawali dengan melihat pola keberagaman masyarakat Sasak yang sangat unik dan dilanjutkan dengan penuturan peranan para tuan guru di pulau Lombok.

Kata kunci: tuan guru, Islam *weru telu*, kawin lari, formalisasi, doktrin

Pendahuluan

Daerah Lombok,¹ Nusa Tenggara Barat (NTB) bagaikan "laboratorium sosial" yang banyak menyediakan banyak cerita, menggugah kesadaran intelektual (*intellectual curiosity*) banyak pemerhati, dan tak habis-habis digali dan diartifi. Pembahasannya dari sudut pandang yang berbeda-beda, mulai dari historisitas, tradisi maupun institusi sosial politik dan dinamika keagamaan yang berkembang di daerah yang ber juluk Pulau Seribu Masjid itu.

Penduduk asli pulau Lombok disebut suku Sasak. Mereka adalah kelompok etnik mayoritas yang berjumlah tidak kurang dari 89% dari keseluruhan penduduk Lombok. Sedangkan kelompok-kelompok etnik lainnya seperti Bali, Jawa, Arab, dan

* Alumni Fak. Syari'ah UIN Sunan Kalijaga, Dosen IAIN Mataram dan Kandidat Doktor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

¹ Pulau Lombok terdiri dari 3 Kabupaten (Lombok Barat, Lombok Tengah, Lombok Timur) dan 1 Kota yaitu Kota Mataram. Lombok adalah salah satu pulau di Propinsi NTB di samping Sumbawa (Sumbawa, Sumbawa Besar, Bima, Kota Bima dan Dompu).

Cina adalah pendatang.² Orang-orang Sasak menyebar di hampir seluruh daratan Lombok. Sedangkan para pendatang, biasanya tinggal di daerah-daerah tertentu. Sebagian besar orang Bali misalnya tinggal di Lombok Barat dan Lombok Tengah. Orang-orang Sumbawa terutama bermukim di Lombok Timur dan orang-orang Arab di Ampenan. Lingkungan pemukiman masyarakat Arab di Ampenan disebut Kampung Arab Ampenan. Orang-orang Cina yang bekerja sebagai pedagang umumnya tinggal di pusat-pusat kota seperti Cakranegara, Ampenan dan Praya. Demikian juga di Lombok terdapat pemukiman orang Jawa yang disebut Kampong Jawa.

Ajaran agama Islam bagi masyarakat Sasak mendapatkan tempat sangat tinggi dalam menjalankan kehidupan keagamaannya sehari-hari sesuai dengan doktrin keagamaan yang dianut. Kuatnya tradisi keagamaan Islam ini dapat dilihat dengan jumlah-jumlah tempat ibadah (Masjid) yang sampai pada angka 3151 buah. Untuk itu tidaklah mengherankan bila sekelompok orang menjuluki kepulauan Lombok dengan Pulau Seribu Masjid. Begitu juga dengan fenomena selalu bertambahnya kuota jamaah haji di tiap tahun yang menjadi indikator keseriusan ibadah masyarakat Sasak.³

Tradisi keagamaan Islam yang terdapat di masyarakat Sasak sejak awal masuknya, lebih menekankan pada penguatan-penguatan amalan atau ritual keagamaan yang secara sepintas sangat mementingkan ekspresi keagamaan yang berbentuk pola dasar ritualitas, kemudian menjelma menjadi pola yang unik (*particular pattern*) dengan mementingkan *ḥabir nass* (*ḥabir an-nas*) dalam interpretasi ajaran Islam.

Islam merupakan dan menjadi faktor utama dalam masyarakat Lombok. Hampir 95 % dari penduduk kepulauan itu adalah orang Sasak dan hampir semuanya adalah muslim.

² Erni Budiwanti, *Islam Sasak; Wetu Telu Versus Waktu Lima* (Yogyakarta: LKiS, 2000), p. 6.

³ Muhammad Noor, Muslihan Habib dan Muhammad Harfin Zuhdi, *Visi Kebangsaan Religius; Refleksi Pemikiran dan Perjuangan Tuan Guru Kyai Haji Muhammad Zainuddin Abdul Madjid 1904-1997* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2004), p. 79.

Seorang etnografis bahkan mengatakan bahwa “menjadi Sasak berarti menjadi muslim”. Meskipun pernyataan ini tidak seluruhnya benar (karena pernyataan ini mengabaikan popularitas Sasak Boda).⁴ Namun sentimen-sentimen itu dipegangi bersama oleh sebagian besar penduduk Lombok karena identitas Sasak begitu erat kaitannya dengan identitas mereka sebagai muslim. Sebagian besar penduduk pulau Lombok beragama Islam dan hanya sebagian kecil yang beragama non Islam. Agama Islam dipeluk oleh sebagian besar etnik Sasak, sedangkan agama non Islam seperti Hindu, Budha atau Kristen dipeluk oleh sebagian besar pendatang dari kelompok-kelompok etnik seperti Bali dan cina.⁵

Ada tiga faktor utama yang dapat mempercepat proses penyebaran Islam dan usaha-usaha Islamisasi di Lombok. *Pertama*, karena ajaran Islam tersebut menekankan pentingnya prinsip ketauhidan dalam sistem ketuhanannya. Suatu prinsip yang secara tegas menekankan ajaran untuk mempercayai Allah yang Yang Maha Tunggal. Pada gilirannya, ajaran ini memberikan pegangan yang kuat bagi para pemeluknya untuk membebaskan diri dari ikatan kekuatan apapun selain Allah. *Kedua*, karena daya lentur ajaran Islam, dalam hal sebagai kodifikasi nilai-nilai universal, maka Islam tidak secara serentak menggantikan seluruh tata nilai yang telah berkembang di dalam kehidupan masyarakat sebelum datangnya Islam. *Ketiga*, Islam dianggap sebagai suatu institusi yang amat dominan untuk menghadapi dan melawan kekuasaan apapun yang ada dihadapannya yang bertentangan dengan kaidah-kaidah ketauhidan yang diyakini.⁶

⁴ Boda merupakan kepercayaan asli orang Sasak sebelum kedatangan pengaruh asing. Orang Sasak pada waktu itu, yang menganut kepercayaan ini, disebut Sasak Boda. Agama Sasak Boda ini ditandai oleh Animisme dan Panteisme. Pemujaan dan Penyembahan roh-roh leluhur dan berbagai dewa lokal lainnya merupakan fokus utama dari praktek keagamaan Sasak Boda. Lihat Erni Budiwanti, "The Impact of Islam on the Religion of the Sasak in Bayan, West Lombok" dalam *Kultur* Volume I, No.2/2001/p. 30.

⁵ Erni Budiwanti, *Islam Sasak...*, p. 6.

⁶ Fathurrahman Zakaria, *Mozaiik Budaya Orang Mataram*, (Mataram: Yayasan Sumurmas Al-Hamidy, 1998), p. 15.

Bila Lombok diidentikkan dengan sebuah pulau dengan 1000 masjid yang mungkin meremehkan keberadaan sejumlah masjid kecil di Pulau tersebut, namun pesannya adalah jelas. Lombok sangat terkenal di Indonesia sebagai sebuah tempat di mana Islam diterima secara serius dan tipe Islam yang dipraktekkan pada umumnya yang agak kaku dan bentuknya ortodoks bila dibandingkan dengan di daerah lain di negeri ini.⁷ Islam sebagaimana ia dipraktekkan dan dipahami di Lombok menampilkan sejumlah variasi yang signifikan. Dalam tradisi keislaman masyarakat Sasak akan ditemukan dua varian Islam yaitu “*Islam Wetu Telu*” dan “*Islam Waktu Lima*”.⁸

Wetu Telu adalah orang Sasak yang meskipun mengaku sebagai muslim, masih sangat percaya terhadap ketuhanan animistik leluhur (*ancestral animistic deities*) maupun benda-benda antropomorfis (*anthropomorphised inanimate objects*). Dalam hal itu mereka adalah panteis. Sebaliknya, *waktu lima* adalah orang muslim Sasak yang mengikuti ajaran syari’ah secara lebih keras sebagaimana diajarkan oleh al-Qur’an dan Hadis.

Adanya dikotomi pola keberagaman orang Sasak menjadi *Waktu Lima* dan *Waktu Telu* seperti dikatakan oleh Hasan Muarif Ambari adalah sangat khas, karena pola seperti ini, khususnya *Waktu Telu* hanya ada di Lombok dan tidak pernah ditemukan di tempat lain di Nusantara.⁹ Meski demikian, dengan merujuk kepada dikotomi Geertz terhadap umat Islam Jawa, Erni Budiwanti mengatakan bahwa Islam *Waktu Telu* sebenarnya lebih mirip dengan Islam Abangan yang sering juga disebut sebagai

⁷ Kebenaran reputasi ini bisa kita uji dengan melihat praktik keagamaan di Lombok. Menurut pengamatan penulis selama ini ternyata siang-malam penuh dengan ritual keagamaan (apalagi pada bulan-bulan penting). Siang hari di setiap sudut desa mesti kita akan menemukan Tuan Guru sedang memberikan pengajian keagamaan, sedangkan pada malam hari, dari masjid-masjid maupun Langgar-Langgar terdengar sekelompok orang (jamaah) baca Hizib, Barzanji maupun amalan-amalan sunnah lainnya.

⁸ John Ryan Bartholomew, *Alif Lam Mim: Kearifan Masyarakat Sasak*, terj. Imron Rosyadi, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001), p. 86.

⁹ Hasan Muarif Ambari, *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu), p. 267.

umat Islam secara formal, berdasarkan KTP semata atau Islam statistik. Sedangkan *Waktu Lima* mirip dengan santri yang taat menjalankan ibadah *mahdab*.¹⁰ Dengan demikian garis batas antara kedua varian Islam tersebut sebenarnya sangat tipis, karena jika terjadi mobilitas sedikit saja, Islam abangan atau Islam *Waktu Telu* sudah menjadi Islam santri atau *Islam Waktu Lima*.

Sepanjang sejarahnya, antara penganut *Waktu Lima* dan *Waktu Telu* selalu terlibat konflik. Konflik ini mulai meruncing pada masa penjajahan Belanda. Gerakan pembaharuan Islam *Waktu Lima* mendapat perlawanan keras dari pribumi Sasak penganut *Waktu Telu*. Konflik ini semakin parah karena campur tangan Belanda. Setelah kemerdekaan RI (1950-1955), sebagian pengikut *Waktu Telu* yang berada di bawah naungan PKI dan sebagian lainnya berada di bawah naungan PIR (Partai Indonesia Raya) mendapat tekanan hebat dari pengikut *Waktu Lima* yang berada di bawah naungan Masyumi. Karena kedua kubu ini selalu berkonflik, maka setelah peristiwa G30 S PKI, *Waktu Telu* dinyatakan dilarang sebagai varian agama Islam oleh pemerintah. Maka secara hukum, sejak saat itu penganut *Waktu Telu* telah habis. Namun di beberapa tempat secara sembunyi-sembunyi praktik *Waktu Telu* masih dijalankan. Perkembangan terakhir menyebutkan bahwa *Waktu Telu* mengalami reinterpretasi. *Waktu Telu* tidak lagi berfungsi sebagai varian agama, namun hanya sebagai adat semata. Dalam kaitan ini, H. Rumeidi, salah seorang Kepala Desa di Sembalun Bubung mengatakan, “kalau kita berbicara *Waktu Telu*, bukan agamanya yang dimaksud di sini, tetapi manusianya. Manusianyalah yang *Waktu Telu* karena manusia hidup di tiga dunia. *Pertama*, di alam nur yang dimulai dari alam roh sampai alam kandungan. *Kedua*, alam dunia yang dimulai sejak manusia lahir dari rahim ibu sampai ia dikuburkan. *Ketiga*, alam kubur dan alam akhirat”.¹¹

Jika dalam perkembangannya, *Waktu Telu* mengalami proses stagnasi, maka sebaliknya, *Waktu Lima* mengalami

¹⁰ Erni Budiwanti, *Islam Sasak...*, p. 1.

¹¹ Lihat Fawaizul Umam dkk, *Membangun Resistensi, Merawat Tradisi* (Mataram: LKIM, 2006).

perkembangan yang sangat pesat. Bahkan tidak berlebihan dikatakan bahwa hampir semua orang Islam Sasak sekarang ini adalah pengikut *Waktu Lima*, sehingga apabila dikatakan “orang Islam” tidak lain yang dimaksud adalah varian yang terakhir ini.

Sebagai kelompok minoritas Islam *Wetu Telu*, baik secara langsung maupun tidak langsung keberadaannya semakin ditekan oleh tiga lapis “penindasan” sekaligus, yakni arus modernitas, penetrasi aktif dakwah Islamiyah yang tak kunjung surut, dan implikasi massif dari kebijakan politik khususnya program transmigrasi. Mereka yang tersisa kini kian terpencil diri komunitas besar etnis Sasak dan distigma sebagai segmen masyarakat yang “ketinggalan zaman” dan secara teologis “sesat” dan karenanya perlu didakwah. Hal ini melahirkan pertanyaan, benarkah ajaran mereka secara fiqh dan teologis sesat? Mengapa selalu termarginalkan nasib keyakinan Islam yang bernuansa lokal itu? Bukankah ini justru bukti pluralitas keagamaan dalam Islam sendiri, yang menunjukkan keramahannya terhadap budaya lokal. Padahal beralihnya Orang Sasak dari Boda (sinkretisme Hindu-Budha) menjadi Islam, kemudian dari muslim sinkretis dan nominal –disebut *Wetu Telu*– menjadi Islam yang sempurna –*Waktu Lima*– memperlihatkan dinamisme kultural dalam cara Islam disebarkan, kemudian diserap, diakomodasi dan diekspresikan di Indonesia. Dinamisme kultural juga melatari fakta bahwa aktifitas penyebaran dan penanaman ajaran Islam merupakan proses panjang dan berkesinambungan dalam antagonisme dan asimilasi tiada henti. Bukankah dalam wacana fiqh ada istilah *urf*, masalah dan teknik-teknik tambahan lainnya yang mengapresiasi budaya lokal?

Bagi penulis, kasus *Islam Wetu Telu* adalah masalah pergulatan klaim kebenaran yang biasa terjadi sepanjang sejarah antara kalangan tekstualis, konservatif dan inovatif, arabis dan kultural, dan antar berbagai varian Islam lain.

Seperti halnya kebanyakan orang Islam di Indonesia, umat Islam Sasak umumnya mengikuti paham *Ablusunnah wal Jama'ah* yang mengenal Islam dari sudut pandang fiqh, khususnya fiqh Syafi'iyah ditambah dengan tinjauan tauhid seperti yang terdapat dalam teologi Asy'ariyah. Mereka ini sering diasosiasikan sebagai

tradisionalis yang bercorak *formalis-simbolis* dan *formal-ritual* karena lebih menekankan ibadah formal atau ritual dalam arti sempit (*ibadah mahdah*) sebagai standar utama dalam mengukur kadar keberagamaan, kesalehan dan bahkan keimanan seseorang. Ini berlawanan dengan Islam yang bercorak *substansif-fungsional* yang melihat Islam secara lebih komprehensif dan tidak terbatas pada ibadah dalam arti sempit. Asumsi ini diperkuat oleh Muhammad Husni yang mengatakan bahwa aspek syari'ah (hukum Islam) yang dihayati dan diamalkan masyarakat Islam Lombok, tampaknya masih sangat terbatas pada segi-segi ajaran agama yang bersifat seremonial, sehingga tampaknya mereka berpandangan bahwa itulah keseluruhan agama. Akibatnya adalah lahirnya berbagai kepincangan dalam tata pergaulan masyarakat, baik yang berkaitan dengan hukum Islam maupun yang berkaitan dengan aspek-aspek ajaran Islam lainnya.¹²

Identitas sebagai parameter bahwa masyarakat Sasak menganut mazhab Syafi'i adalah: *pertama*, di Lombok terdapat organisasi sosial keagamaan besar yang bernama Nahdlatul Wathan (NW). Dalam bidang fiqh, NW secara tegas dalam AD/ART-nya berafiliasi pada mazhab Syafi'i.¹³ *Kedua*, organisasi sosial keagamaan lainnya besar di Lombok adalah Nahdlatul Ulama (NU). Meskipun berpegang pada empat mazhab (Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hambali), namun dalam praktiknya lebih berafiliasi pada mazhab Syafi'i. Ajaran-ajaran fiqh yang dikembangkan dalam NU bersumber pada mazhab Syafi'i, sehingga masyarakat NU dibentuk –baik dalam pola pikir

¹² Muhammad Husni, "Kajian terhadap Kebudayaan Lombok Dewasa Ini: Tinjauan dari Perspektif Hukum Islam", makalah diskusi perdana Forum Studi dan Komunikasi Mahasiswa Lombok (FOSKOMAL), di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tanggal 5 November 1990, p. 4.

¹³ NW adalah sebuah organisasi sosial kemasyarakatan yang bergerak dalam bidang pendidikan, sosial dan dakwah Islamiyah. Organisasi ini didirikan oleh TGH KH. Muhammad Zainuddin Abdul Madjid pada hari ahad tanggal 15 Jumadil Akhir 1372 H/1 Maret 1953 M di Pancor Lombok Timur, NTB. Lihat Abdul Hayyi Nu'man dan Sahafari Asy'ari, *Nahdlatul Wathan Organisasi Pendidikan, Sosial dan Politik* (Lombok Timur: Pengurus Daerah NW Lombok Timur, t.t.), p.84.

maupun perilakunya- menjadi penganut mazhab Syafi'i. *Ketiga*, pada umumnya di majlis-majlis taklim atau pesantren-pesantren, materi-materi fiqh yang diajarkan bersumber pada kitab-kitab Syafi'i, seperti *Fathul Qarib*, *Fathul Wahhab*, *Fathul Mu'in*, *Perukunan Melayu*, *Sabilal Muhtadin* dan lain sebagainya. Hal itu mempengaruhi pola pikir dan perilaku masyarakat, baik masyarakat NU, NW, atau yang lainnya yang mendapatkan ajaran fiqh itu. Dengan sendirinya mereka bermazhab Syafi'i.

Dalam perkembangan terakhir, konstruksi kesadaran beragama umat Islam di Lombok banyak dipengaruhi oleh elitnya yaitu tuan guru. Sebagai elit terdidik di masyarakat, tuan guru memberikan pengetahuan Islam kepada masyarakat, di samping itu juga diyakini memiliki otoritas yang sangat besar dan kharismatik. Hal ini, karena tuan guru adalah orang suci yang dianugerahi "berkah", tipe otoritas ini berada "di luar" dunia kehidupan rutin dan profan sehari-hari. Otoritas tuan guru dalam hubungannya dengan masyarakat telah dibentuk oleh kepedulian dan orientasinya pada kepentingan-kepentingan umat Islam. Tipe kharismatik yang melekat pada diri kyai adalah karunia yang diperoleh dari kekuatan Tuhan.¹⁴

Tuan Guru Dan Pergumulan Islam Di Pulau Lombok

Masyarakat Sasak adalah masyarakat religius, yang kehidupan sehari-harinya dibalut oleh semangat keagamaan. Horison ini, pada gilirannya mempengaruhi cara pandang masyarakat terhadap realitas di sekitarnya. Misalnya masyarakat lebih percaya pada institusi sosial yang berbasiskan keagamaan seperti ulama daripada selainnya.

Secara teoritis, ketika orang memperbincangkan tentang ulama (tuan guru, Kiyai Haji, Buya, Tengku), tentu saja menunjuk kepada seperangkat kemampuan yang dimiliki seseorang yang menunjukkan tingkat kualifikasi keulamaan yang disandangnya. Penyebutan seseorang ulama, paling tidak didasarkan pada beberapa hal; *pertama* memiliki ilmu pengetahuan

¹⁴ Bryan S. Turner, *Sosiologi Islam: Suatu Telaah Analisa atas Tesa Sosiologi Weber* (Jakarta: Rajawali, 1984), p. 168-169.

yang memadai, terutama ilmu yang berkaitan dengan agama, karena mereka adalah pewaris nabi, dan nabi tidak mewariskan sesuatu kecuali ilmu pengetahuan keagamaan (*ulum al-din*). *Kedua*, memiliki jamaah yang dapat dibimbingnya, karena mereka diposisikan sebagai perantara (*al-wasail*) antara umat dengan Tuhan. *Ketiga*, memiliki rasa takut yang tinggi kepada Allah dengan konsekuen. *Keempat*, tuan guru harus mempunyai kharisma.

Dalam konteks sosial predikat keulamaan itu tidak sekedar hanya memiliki kemampuan ilmu-ilmu agama (*ulumuddin*), tetapi juga telah mendapat legitimasi sosial. Tetapi otoritas dan karisma ini tidak akan termanifestasi secara riil di dalam masyarakat pada umumnya jika tidak dibarengi oleh penampakan sifat-sifat pribadi yang pantas mereka miliki, yang mengandung munculnya pengakuan masyarakat. Bermodal legitimasi otoritas tradisional dan modal sosial karismatik ini menempatkan ulama sebagai referensi dalam kehidupan, baik pada level politik maupun sosial kemasyarakatan terlebih lagi dalam bidang keagamaan. Pada hakekatnya mereka diyakini menatap dimensi lain dalam hidup, yang tak nampak oleh cara pandang biasa.

Di berbagai daerah di Indonesia penggunaan istilah ulama berbeda dengan kyai. Horikoshi (1976) dan Mansurnoor (1990) membedakan kyai dengan ulama. Ulama adalah istilah yang lebih umum dan merujuk pada seorang muslim yang berpengetahuan. Kaum ulama adalah sekelompok yang secara jelas mempunyai fungsi dan peran sosial sebagai cendekiawan penjaga tradisi yang dianggap sebagai dasar identitas primordial individu dan masyarakat. Dengan kata lain, fungsi ulama yang terpenting adalah peran ortodoks dan tradisional mereka sebagai penegak keimanan dengan cara mengajarkan doktrin-doktrin keagamaan dan memelihara amalan-amalan ortodoks di kalangan umat Islam.¹⁵

¹⁵ Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial* (Jakarta: P3M, 2001), p. 232. Menurut Lik Arifin Mansurnoor, fungsi kyai tidak hanya sebagai ahli ilmu keagamaan yang sikap dan tindakannya dijadikan rujukan masyarakat, melainkan juga menjadi pemimpin masyarakat yang seringkali dimintai

Istilah “tuan guru” yang berkembang dan memasyarakat di kalangan suku Sasak di Pulau Lombok identik dengan sebutan “Kyai Haji” yang berkembang pada masyarakat Islam, terutama di pulau Jawa. Ia adalah tokoh agama Islam yang dipandang sangat menguasai ajaran agama Islam dalam berbagai aspeknya. Menurut Zamakhsyari Dhofier, ada beberapa defenisi kyai yaitu: *pertama*, benda atau hewan yang dikeramatkan, seperti Kyai Plered (tombak), Kyai Naga Wilaga (gamelan perayaan sekaten di Yogyakarta, Kyai Rebo dan Kyai Wage (gajah di kebun binatang Gembira Loka Yogyakarta); *kedua*, orang tua pada umumnya; dan *ketiga*, orang yang memiliki keahlian dalam agama Islam, yang mengajar santri di pondok Pesantren.¹⁶

Tuan guru (ulama) adalah kata gabungan yang terdiri dari dua suku kata “tuan” dan “guru”. Tuan dalam etimologi Sasak (suku di pulau Lombok) yang berarti orang yang telah melaksanakan ibadah haji ke Baitullah (Makkah al-Mukarromah), dan guru berarti orang yang mengajar. Dalam terminologi Sasak, Tuan Guru adalah sekelompok orang yang ahli dalam bidang ilmu keagamaan (Islam) yang mengajar dan membimbing jamaah atau murid-muridnya dalam suatu lembaga (majelis) formal di madrasah atau pesantren dan atau lembaga non-formal seperti di masjid-masjid, surau atau pesantren.

Eksistensi tuan guru sebagai tokoh dan pilar stabilitas pembangunan di pulau Lombok memainkan peran yang sangat signifikan. Mereka terkenal karena kontribusi dan keterlibatannya yang sangat intensif baik dalam pengembangan dakwah maupun permainan politik kekuasaan (sebelum dan sesudah kemerdekaan).

Memasuki abad ke-20, jaringan tuan guru di Lombok makin kokoh dan mendapatkan pengakuan kuat di tengah-tengah kehidupan masyarakat. Hal itu karena pengabdian dan

pertimbangan dalam menjaga stabilitas keamanan desa. Lihat Lik Arifin Mansurnoor, *Islam in an Indonesia World Ulama of Madura* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1990), p. 104-114.

¹⁶ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*, (Jakarta: LP3ES, 1988), p. 32.

perjuangan mereka dalam membumikan Islam di Lombok, baik lewat jalur tasawuf, *dakwah bi lisan (tablig)*, pengembangan pesantren maupun pergerakan sosial lainnya.

Adapun tuan guru pada perkembangannya, mendapatkan posisi penting pada regulasi spiritual dan adat duniawi. Posisi ini secara langsung dan tidak langsung didapatkan dari masyarakat Sasak dengan kualifikasi kemampuan ilmu-ilmu agama dan yang pasti harus sudah menunaikan ibadah haji.

Para tuan guru menempati posisi kuat dalam masyarakat Sasak yang berkemampuan dan terlegitimasi untuk memberikan wejangan, petunjuk dan petunjuk dalam segala aspek kehidupan masyarakat, tidak ketinggalan pada ranah kebudayaan dan komitmen politik untuk masyarakat.

Sistem sosial baru muncul dengan eksistensi *tuan guru* sebagai agen petunjuk dan penunjuk bagi pola budaya dan tingkah laku yang harus dilakukan oleh masyarakat Sasak dalam menjalankan rutinitas kehidupannya. Tokoh-tokoh agama memberikan pencerahan baru bagi perubahan pemahaman masyarakat dalam memaknai dan memposisikan adat dalam prikehidupan mereka. Adat menurut *tuan guru* dan tokoh agama merupakan artikulasi interpretasi nilai-nilai agama yang termaktub dalam sumber ajaran Islam dan ijtihad-ijtihad ulama fiqh Islam. Interpretasi baru adat ini sedikit tidak menyebabkan reposisi kompetensi tokoh adat dalam mengatur tata kehidupan bermasyarakat sehingga ketergantungan kuat terhadap tokoh adat menjadi berkurang dan memunculkan dialektika yang dinamis antar individu dan kelompok masyarakat.

Mengingat masyarakat Sasak yang sangat kental dengan ketaatan terhadap agamanya dan tentu saja loyalitas terhadap ketokohan tuan guru yang ada, maka fanatisme terhadap sosok tuan guru tertentu masih sangat banyak ditemukan. Fanatisme seperti ini kadang-kadang sampai menyeberangi demarkasi yang tegas antar pranata sosial yang sudah disepakati. Tidak mengherankan bila setiap kebijakan pemerintahan desa, harus atas prakarsa dan persetujuan dari tokoh agama atau tuan guru setempat

Dalam konteks dinamika sosial masyarakat Sasak, para tuan guru hadir tidak hanya memainkan peran sebagai "makelar budaya" (*cultural broker*), tetapi lebih jauh juga berperan sebagai kreator aktif bagi perubahan sosial, yakni tuan guru memperkenalkan anasir sistem luar dan menggerakkan perubahan dalam masyarakat. Sebagai makelar budaya, berupaya mengaitkan dunia kecil pesantren atau komunitas atau diri dengan dunia luar. Mereka mengawasi (juga melangsungkan) *parochialization* atas nilai-nilai universal yang merambah dunia kecil dan melakukan universalisasi atas nilai-nilai lokal ke dunia luar. Sementara sebagai aktor kreatif dari dinamika sosial, para tuan guru secara relatif efektif menjadi figur panutan atau patron masyarakat. Untuk hal terakhir ini, mereka benar-benar tampil sebagai penentu cetak-biru (*blue-print*) wacana keagamaan di Lombok.

Menurut Jhon Ryan Bartholomew, sejumlah ahli etnografi dan sejarawan yang melakukan penelitian di Lombok lebih dari tiga puluh tahun yang lalu mencatat kekuasaan tuan guru di Lombok. Wawancara-wawancara yang dilakukan kepada pemerintah dan para pengembang swasta tanpa terkecuali menyatakan bahwa semua proyek pembangunan haruslah disetujui oleh tuan guru bila ingin segala sesuatunya berjalan dengan baik. Tuan guru secara tipikal menggunakan simbol-simbol kekuasaan Sasak sebagai penopang pengikut dan klaim legitimasinya.¹⁷

Para tuan guru melalui hubungan patron-klien, menikmati cukup banyak "*privilege* sosial". Secara umum itu termiliki lantaran kapasitas intelektual keagamaan atau latar belakang sosial-ekonomi politik mereka. Sistem sosial masyarakat Sasak hari ini telah banyak mengalami pergeseran dan perubahan diferensiasi fungsional. Peran-peran mediasi sosial tuan guru selama ini mulai banyak diwakili (diambil-alih!) oleh beragam mediasi institusional yang marak bermunculan seiring dinamika cepat dunia modern. Namun tetap saja, dalam derajat tertentu para tuan guru masih memiliki *privilege* sosial. Sebab bagaimanapun, hingga saat ini

¹⁷ Jhon Ryan Bartholomew, *Alif Lam ...*, p. 104

secara *de facto* masyarakat Sasak masih menaruh kepercayaan besar pada mereka. Dengan "hak-hak istimewa" selaku elite agama itu, mereka bahkan masih dapat mengambil peran sebagai "*pressure group*" dan "*rulling class*" pada level tertentu dalam keseluruhan struktur sosial masyarakat. Dapat dibayangkan betapa eksistensi mereka di tengah dinamika sosial masyarakat sasak.

Isu-Isu Hukum Islam di Pulau Lombok Perspektif Tuan Guru

Perkawinan Lari dalam Tradisi Sasak

Dalam studi antropologi, ada konsep masyhur yang diperkenalkan oleh Arnold Van Gennep mengenai ritus-ritus perayaan tahapan-tahapan kehidupan manusia. Konsep ini disebut "ritus peralihan" (*rite of passage*). Saat-saat perpindahan ini menandai sebuah pemisahan, transisi dan penggabungan tahapan-tahapan tertentu dalam kehidupan manusia. Perkawinan merupakan suatu hal yang sangat penting dalam kehidupan manusia, karena dianggap suatu peralihan dari masa remaja ke masa dewasa.¹⁸ Perkawinan adalah ritus transisi. Ia terjadi pada seorang lelaki yang mau mengakhiri masa lajangnya pada status yang ambigu dan memulai sesuatu yang benar-benar baru. Pada jenis ritus ini, paradoks-paradoks manusia yang tak terpecahkan kerap dihadirkan untuk memberikan seseorang totalitasnya, yang pada akhirnya dapat mencapai kesempurnaan. Bagi masyarakat Sasak, perkawinan adalah bukan hanya peralihan dalam arti biologis, tetapi lebih penting ditekankan pada arti sosiologis, yaitu adanya tanggung jawab baru bagi kedua orang yang mengikat tali perkawinan terhadap masyarakatnya. Oleh karena itu, perkawinan sebagaimana di masyarakat lain, bagi orang Sasak dianggap sebagai hal yang suci, sehingga dalam pelaksanaannya dilaksanakan dengan penuh hikmat, sakral dan pesta yang

¹⁸ Lihat Noorhaidi Hasan, "The *Basunat* Ritual: Islam and Local Culture within the Circumcision Ceremony among the Muslim Banjarese," *Kultur, The Indonesian Journal for Muslim Cultures* I, 1 (2000): 69-82.

meriah. Salah satu bentuk perkawinan yang berkembang di masyarakat Sasak adalah kawin lari.

Kawin lari merupakan bagian dari tradisi perkawinan di Indonesia, tetapi pada umumnya masyarakat menganggap kawin lari sebagai pelanggaran terhadap hukum adat seperti di Sulawesi Selatan. Sama dengan di antara kelompok etnik tertentu, seperti Batak, Lampung, Bali, Bugis, Makasar dan Mandar, kawin lari di Sasak dianggap sebagai sebuah bentuk protes sosial, yang terjadi ketika pemuda dan pemudi hendak dinikahkan.¹⁹

Kata "kawin lari" (Sasak: "melarikan") dalam gramatika bahasa Sasak dimaknai dan digunakan sebagai kata dengan pengertian yang sama dengan perkawinan atau pernikahan. Pada masyarakat Sasak secara umum menggunakan kata "melarikan" sebagai identifikasi bagi status perkawinan itu sendiri. Begitu kuat eksistensi budaya "kawin lari" ini, sehingga sudah menjadi bahasa baku yang digunakan sehari-hari oleh masyarakat Sasak di seluruh lapisan sosial. Sampai di sini, terlihat dengan jelas seakan-akan laku budaya kawin lari telah menjadi kearifan lokal bagi komunitas Sasak.

Konsepsi kawin lari digunakan sebagai kesatuan ritual budaya perkawinan yang dijalankan oleh masyarakat Sasak. Dalam varian ritual perkawinan itulah didapatkan adanya konsep *memaling* (melarikan gadis) dari pengawasan wali dan lingkungan sosial di mana si gadis tinggal. Dalam proses diksi (pemilihan kata) dalam penggunaan kata kawin lari dan *memaling* tidak jarang kedua terma ini diasumsikan bermakna sama, akan tetapi secara umum masyarakat Sasak memilah kedua kata ini dengan memaknai *melarikan* sebagai kesatuan ritual perkawinan, sedangkan *memaling* merupakan bagian dari ritual perkawinan itu sendiri.

Kawin Lari dalam pengertian pelarian diri atau mencuri gadis dari pengawasan wali dan lingkungan sosialnya sudah

¹⁹ Jawahir Thontowi, *Hukum, Kekerasan & Kearifan Lokal; Penyelesaian sengketa di Sulawesi Selatan* (Yogyakarta: Pustaka Fahima, 2007), p.171. Untuk perkawinan lari di suku Batak, baca J.C. Vergouwen, *Masyarakat dan Hukum Adat Batak Toba*, (Yogyakarta: LKiS, 2004), p. 198.

terbentuk sebagai warisan budaya turun temurun bagi masyarakat Sasak secara umum. Sebagian masyarakat meyakini bahwa dengan melarikan diri atau mencuri si gadis dari pengawasan walinya, *bajang* atau pemuda Sasak secara implisit dan eksplisit memberikan bukti nyata kesungguhannya untuk mempersunting si gadis. Ada pertanyaan yang tersisa dari respon dan keyakinan masyarakat Sasak dalam adat perkawinannya ini. Bahwa apa hanya dengan lari bersama saja atau dengan mencuri si gadis dari pengawasan walinya saja, sebagai alternatif untuk membuktikan evidensi kelaki-lakian, keberanian, keseriusan untuk menjalankan hubungan dan jalinan bahtera rumah tangga nantinya?. Jawaban bagi pertanyaan ini direspon dengan narasi yang cukup humoris dan diplomatis bila dipertanyakan kepada orang Sasak atau kaum tua yang ada di Lombok saat ini. Kebanyakan dari mereka akan menjawab bahwa ketersinggungan luar biasa bagi mereka bila seorang lelaki yang ingin mempersunting anaknya dengan diminta atau dilamar (Sasak: *lako*²⁰). Mereka menganalogikan perkawinan dengan melamar atau peminangan dirasakan sebagai penghinaan karena meminta anak gadisnya sama dengan meminta anak ayam atau barang saja. Dalam hubungan ini, Bartholomew menulis sebagai berikut:

”Pelarian diri kadang-kadang dianggap sebagai sebuah intisari praktik adat Sasak, meskipun sebenarnya praktik ini dipinjam dari orang-orang Bali. Pelarian diri merupakan praktik yang dihormati di daerah-daerah tertentu yang menekankan pelarangan meminta kepada seorang secara langsung atas anak perempuannya untuk dinikahi karena hal ini akan dianggap sebagai penghinaan terhadapnya, anak wanitanya dan keluarganya. Seorang laki-laki tua mengatakan kepada saya bahwa permintaannya semacam itu nadanya sama dengan meminta seekor ayam.”²⁰

Walaupun argumen masyarakat Sasak yang meyakini signifikansi *kawin lari* terkesan simplistik, namun keyakinan ini pada laku budaya mereka menjadi sangat populer dan dapat ditemukan di keseluruhan fragmentasi geografis masyarakat Sasak, baik pada masyarakat urban Sasak maupun masyarakat pedesaan.

²⁰ John Ryan Bartholomew, *Aliif lam Mim ...*, p. 195.

Fenomena adat perkawinan dengan *kawin lari* cukup menarik bila ditarik pada ruang dimensi dan pergulatan tradisi di dalamnya. Sebagai entitas *local indigenious* yang berkearifan tradisional, secara ideal muatan massif yang harus ada penunjang idealitas sebuah adat adalah *insight* dari nilai adat istiadat itu sendiri. Kaitannya dengan budaya *kawin lari*, sebagian masyarakat penganut sistem perkawinan ini meyakini dengan menjelaskan bahwa pada umumnya secara kultural dapat dianggap sebagai cara yang disetujui laki-laki untuk membuktikan kelaki-lakian mereka sebagai sebuah respon terhadap dominasi politik dan ekonomi oleh kekuatan-kekuatan eksternal. Argumen seperti ini lebih pada pilihan katarsis bagi masyarakat Sasak karena kungkungan imperialisasi, infiltrasi dan aneksasi dari kekuatan eksternal.

Budaya *kawin lari* merupakan salah satu dari entitas kultur tradisional bagi suku bangsa Sasak dari hasil asimilasi dan dialektika kebudayaan. Penjelasan yang mungkin diberikan dan penunjang popularitas tradisi ini adalah berkaitan dengan kenyataan bahwa raja-raja Bali pasca aneksasi dan orang-orang lain yang sangat berkuasa sering mengambil perempuan-perempuan Sasak sebagai gundik. Dengan melihat fenomena waktu itu, antisipasi para keluarga-keluarga Sasak sering mendorong anak wanitanya untuk lari bersama (*melarikan*) dengan laki-laki Sasak yang dicintainya. Secara psikologis gerak antisipatif masyarakat Sasak waktu itu tidak jauh dari upaya mempertahankan relasi endogamis ketimbang menjadi alat pemuas kekuasaan bagi perempuan Sasak waktu itu.

Komentar yang sering diperdengarkan oleh pemangku adat atau masyarakat Sasak umumnya menyatakan bahwa praktik budaya *kawin lari* merupakan hasil dari adopsi masyarakat dari praktik budaya Bali. Bedanya adalah kemampuan suku bangsa Sasak untuk membuat inovasi baru bagi budaya *kawin lari* itu sendiri menjadi sebetuk identitas baru kebudayaan Sasak berdasar pada liminasi otopraksi ajaran Islam. Bila pada masyarakat Bali, pada prosesi melarikan gadis secara otomatis menjadi akad perkawinan bagi pasangan, sedangkan pada masyarakat Sasak proses itu hanya menjadi awal rentetan prosesi

dari perkawinan, karena pelaksanaan akad nikah ala Islam menjadi keharusan untuk dilaksanakan. Senada dengan itu juga, masyarakat Sasak menjalankan setiap rentetan seremoni perkawinan dilaksanakan dengan penuh hidmat dalam bingkai keislaman.²¹

Popularitas kawin lari dengan pelarian-diri terkesan menjadi sebetulnya simplifikasi pilihan dalam sikap yang menggunakan legalitas adat sebagai instrumen pencapaian keinginan. Karena pilihan yang lain seperti perkawinan dengan meminang atau *belako'* terkadang cukup memberatkan dan membutuhkan modal dan kesiapan psikologis yang harus ditanggung oleh calon mempelai pria. Kemungkinan lamaran ditolak dan tidak disetujui oleh wali perempuan, perbedaan status sosial (*kafa'ah*), syarat-syarat persetujuan dan lainnya yang harus dipenuhi oleh pelamar tidak kalah sering terasa memberatkan pihak laki-laki, maka lari bersama menjadi pilihan tepat bagi satu pasangan. Di samping mudah dalam penyelesaian masalah-masalah dalam proses perkawinan, juga mempermudah persetujuan wali (bila tidak ada ketentuan adat yang mengikat). Hal ini disebabkan karena dalam adat perkawinan Sasak bila dua pasangan sudah melarikan diri akan menjadi keharusan bagi pihak wali perempuan untuk menyetujuinya. Bila tidak maka akan menjadi aib bagi keluarga yang dikesankan menyalahi adat.

Fenomena merarik diasumsikan sebagai puncak etis wujud kearifan lokal (*local wisdom*) bagi masyarakat Sasak secara eksklusif. Muatan immanen dari sisi ini adalah keterlibatan keyakinan akan kebenarannya. Namun di samping kesan-kesan positif di dalamnya tidak jarang praktek perkawinan lari ini menyisakan persoalan-persoalan yang mengancam keutuhan keluarga baik secara sosiologis maupun psikologis. Salah satu persoalan yang muncul adalah konflik yang terjadi dalam rumah tangga yang pada akhirnya memunculkan tindakan kekerasan dan perlakuan yang tidak adil terhadap perempuan di dalam rumah tangga.

²¹ M. Taisir, *Kawin Lari dalam Masyarakat Sasak Perspektif Hukum Islam*, Tesis tidak diterbitkan pada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, p. 45.

Demikianlah beberapa aspek yang berkaitan dengan adat kawin lari Sasak (dalam *midang*, *beberayean* dan lari untuk kawin). Gambaran di atas memperlihatkan bahwa meskipun dalam beberapa hal kawin lari Sasak memperlihatkan adanya kesesuaian dengan ketentuan syara', namun dimensi pertentangannya baik dari sudut normatif ataupun kemaslahatan juga tidak sedikit. Kenyataan ini barangkali cukup sebagai pertimbangan para tuan guru untuk menyatakan bahwa praktik kawin lari Sasak tersebut dari perspektif hukum Islam, lebih cenderung untuk berpotensi tidak baik dan kurang menguntungkan serta mengandung bahaya yang dapat mengancam jiwa dan menimbulkan permusuhan baik antara pelaku pelarian dengan keluarga perempuan ataupun dengan para *beraye*. Oleh karena itu keberadaannya juga perlu dikaji ulang untuk menutup atau sekurang-kurangnya memperkecil peluang bagi terjadinya berbagai perbuatan yang dapat mengancam kemaslahatan. Dalam perspektif hukum Islam, permasalahan hukum seperti ini disebut *sadd al-zari'ah*. *Sadd al-zari'ah* dalam tradisi hukum Islam biasa diterjemahkan dengan meniadakan atau menutup suatu jalan (sarana) yang dapat membawa kepada perbuatan yang dilarang. Dalam hukum Islam, *sadd al-zari'ah* dipandang sebagai salah satu sumber hukum Islam. Di antara imam mazhab hukum Islam yang biasa menggunakan *sadd al-zari'ah* adalah Imam Malik. Oleh karena itu, para pendukung Imam Maliki secara terus-menerus memperkenalkan penggunaan *sadd al-zari'ah* dalam mengambil atau menetapkan hukum, sampai-sampai ada yang beranggapan bahwa *sadd al-zari'ah* itu hanya dikembangkan oleh ulama Malikiyah. Padahal, pada kenyataannya, selain ulama Malikiyah juga banyak yang menggunakan dasar *sadd al-zari'ah*.²²

Hal ini sejalan dengan beberapa kaidah fiqhiyah, seperti:

- a. Kemudaratannya harus dihilangkan

²² Para ulama sependapat bahwa *sadd al-zari'ah* merupakan salah satu sumber hukum Islam, meskipun kadar pemakaiannya berbeda-beda. Lihat dalam Muhammad Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh* (ttp.: Dar al-Fikr al-'Arabi, tt.), p. 217.

الضرر يزال²³

- b. Tidak boleh membuat kerusakan pada diri sendiri dan orang lain.

لا ضرر ولا ضرار²⁴

- c. Menolak kerusakan lebih diutamakan daripada menarik kemaslahatan dan apabila berlawanan antara yang mafsadah dan masalah maka yang didahulukan adalah menolak mafsadah.

درأ المفسد مقدم على جلب المصالح²⁵

Pertimbangan ini kadang-kadang yang dijadikan argumen oleh para Tuan Guru di masyarakat Sasak untuk melarang atau bahkan tidak mempraktekkan kawin lari. Sistem ini pernah dihapus atau dilarang, seperti yang terjadi di Desa Bengkel. Pelarangan ini didasari oleh fatwa TGH Saleh Hambali yang menganggap kawin lari ini sebagai manifestasi Hinduisme (Bali), serta tidak sesuai dengan ajaran Islam.²⁶

Dalam pengamatan dan perbincangan penulis dengan para tuan guru (informan) mereka sepakat menganggap *merariq* (kawin lari) bukanlah praktek Islam. Sebenarnya, sebagian besar berpendirian bahwa praktek tersebut secara langsung bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam. Namun, pendefinisian pelarian diri sebagai sesuatu yang tak Islami juga menghadapi kesulitan-kesulitan yang luar biasa ketika mempertimbangkan skisma keagamaan yang ada di daerah Lombok. Para tuan guru atau tokoh dari Muhammadiyah begitu keras menolak merarik. Mereka mengatakan bahwa ajaran-ajaran asli Islam yang dibawa Nabi Muhammad secara eksplisit menyatakan bahwa seorang laki-laki harus melakukan

²³ Abdurrahman bin Abi Bakr as-Suyuti, *al-Asybah wa an-Nazair fi al-Furu'* (Ttp.: Dar al-Fikr, tt.), p. 59.

²⁴ Kaidah ini sebenarnya berasal dari hadis yang diriwayatkan oleh Ahmad dan Ibn Majah dari ibn Abbas.

²⁵ Abdurrahman bin Abi Bakr as-Suyuti, *al-Asybah*, p. 62.

²⁶ Ahmad Abd. Syakur, *Islam dan Kebudayaan; Akulturasi Nilai-Nilai Islam dalam Budaya Sasak*, (Yogyakarta: Adab Press, 2006), p. 184.

peminangan (*kbitbah*) secara resmi kepada ayah gadis bila ingin menikahinya. Menurut mereka, karena alasan ini saja *merariq* adalah tidak Islami.

Kemudian, menurut KH. Muhit al-Lefaqi, dengan tidak meminta izin dan mencuri anak perempuan seseorang, berarti laki-laki itu jelas-jelas tidak menghargai ayah anak perempuan, yang bisa menimbulkan kekacauan sosial. Menurut Muhiet, organisasi Muhammadiyah sangat jelas dalam upaya-upayanya untuk mengembalikan praktik-praktik yang tidak murni Islam di Indonesia kepada praktek-praktek yang benar-benar dilakukan Nabi sendiri. Berkaitan dengan hal ini, Muhiet mengatakan bahwa Islam adalah sebuah agama yang sangat sederhana dan dia mencoba memprakarsai kebangkitan Islam untuk mengembalikan umat Islam kembali kepada sumber-sumber asli dan membedakannya dengan kebanyakan bid'ah oleh Muhammadiyah dianggap tidak syah. Dari perspektif ini, pelarian diri adalah salah satu bid'ah yang tak dapat diterima.²⁷

Oleh karena itu, sebagai tradisi yang berkembang luas di tengah-tengah masyarakat Muslim, tradisi *merarik* perlu dikritisi agar lebih banyak memberi *maslahat* ketimbang *mudarat*. Ini tidak berarti harus membuang tradisi itu secara keseluruhan. Tetapi dengan memelihara tradisi yang baik dan mengambil cara lain yang lebih lebih baik, sesuai dengan kaidah: "*al-mukhafa'ah 'ala al-qadim al-salih wa al-akhzu bi al-jadid al-aslah*".

Formalisasi Syari'ah

Telah menjadi keyakinan setiap muslim bahwa Islam selalu sesuai dengan tuntutan zaman dan tempat (*al-Islam salih li kulli zaman wa makan*). Keyakinan ini dilegitimasi oleh pernyataan Allah sendiri bahwa Islam adalah agama yang lengkap dan sempurna serta agama terakhir yang direstunya.²⁸ Allah juga

²⁷ Wawancara dengan Muhit al-Lefaqi (Salah seorang Muballig Muhammadiyah NTB) di Ampenan, tanggal 5 Mei 2007.

²⁸ QS. al-Maidah (5): 3.

menyatakan bahwa tidak ada satupun yang dialpakan Allah dalam kitab Islam.²⁹

Syari'at Islam yang terjelma dalam al-Qur'an terdiri dari: *pertama*, aturan-aturan peribadatan, yakni aturan-aturan yang berkaitan dengan hubungan antara manusia dan Allah. Aturan peribadatan merupakan aturan baku, konstan dan tidak terpengaruh serta tidak terikat dengan situasi dan kondisi. Sejak nabi Muhammad sampai kapanpun pada prinsipnya aturan itu tetap sama dan tidak ada perubahan. Meskipun demikian, dalam teknik pelaksanaannya (dalam masalah furu'iyah) tidak bisa dielakkan terjadinya perbedaan. Hal itu bisa disebabkan karena dalam al-Qur'an tidak dijelaskan secara rinci teknik pelaksanaannya atau Nabi Muhammad mempraktikkannya tidak dengan satu cara.

Kedua, aturan-aturan (hukum) yang berkenaan dengan hubungan antara sesama manusia (interaksi sosial). Dalam hal ini, aturan-aturan yang terdapat dalam al-Qur'an ternyata sangat terbatas dan global. Aturan yang ada hanya memuat persoalan-persoalan yang muncul ketika al-Qur'an diturunkan. Nabi Muhammad sendiri menjelaskan al-Qur'an dan menetapkan hukum-hukum sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat Arab pada masa itu. Setelah Nabi Muhammad wafat, perkembangan dan perubahan sosial terus melaju dan masalah-masalah sosial bermunculan serta menuntut untuk diselesaikan, padahal tidak ada tek-teks (al-Qur'an dan hadis) yang secara tegas menjelaskan persoalan-persoalan dimaksud.

Dengan pesatnya perkembangan dan perubahan sosial, masalah keluarga dan perikatan (perdata), serta jinayah (pidana) begitu kompleks sehingga syari'at Islam (hukum Islam) mengalami problem karena ketentuan yang ada dalam teks sangat terbatas dan itupun hanya sesuai dengan kondisi zamannya. Problem itu semakin pelik tatkala hukum Islam harus berhadapan dengan hukum Barat yang dibawa Barat yang berkuasa di dunia Islam. Hukum Islam kehilangan elan vitalnya menghadapi hukum Barat karena di satu sisi, umat Islam tidak

²⁹ QS. al-An'aam (6): 38.

mampu mengatasi persoalan yang muncul karena tidak ada teks-teks yang mengaturnya, di sisi lain hukum perikatan dan pidana Islam membutuhkan kekuasaan untuk penerapannya, sedangkan kekuasaan dipegang non-muslim sehingga yang hidup adalah hukum Barat. Yang masih bertahan adalah hukum keluarga karena hukum keluarga bisa berjalan tanpa kekuasaan. Fenomena itu berimplikasi pada sikap umat Islam. Sebagian umat Islam lalu berusaha mempertahankan hukum Islam yang ada meskipun tidak sesuai dengan tuntunan zaman dan sebagian yang lain ingin melepaskan hukum Islam dan mengadopsi hukum Barat serta sebagian yang lain lagi menyadari kelemahannya dan berupaya membenahi diri dan tidak mau mengekor Barat.

Fenomena di atas (politik dan hukum Islam) pada umumnya dialami oleh umat Islam di dunia, tak terkecuali di Indonesia. Sikap umat Islam terhadap politik dan hukum Islam di Indonesia beragam. Ada sebagian umat Islam yang mengakui bahwa kendati Indonesia bukan negara Islam dan syari'at Islam tidak diberlakukan secara formal (hukum positif), penyelenggaraan pemerintahan di Indonesia masih sesuai dengan spirit Islam. Sementara sebagian lain berupaya mendirikan negara Islam dan syari'at Islam dengan cara 'menentang' pemerintah Indonesia. Mereka mengaktifkan institusi jihad (menurut pemahaman mereka) untuk merebut kekuasaan meskipun hanya wilayah kecil, seperti Aceh.

Syari'at Islam yang ingin ditegakkan tentunya adalah syariat Islam menurut pemahaman dan keyakinan mereka; bisa jadi syari'at yang dimaksudkan adalah syari'at hasil pemahaman ulama klasik. Dalam *frame* gerakan senada sebagiannya lagi tetap mengidealkan negara Islam dan penerapan syari'at Islam di Indonesia, tetapi mereka tidak menggerakkan "jihad fisik".

Pada gilirannya, tak pelak, tren hangat yang tengah berkembang di Indonesia saat ini adalah tarik-ulur formalisasi syari'at Islam di satu sisi dan deformalisasi (substantiasi) atasnya di sisi lain. Sebenarnya kecenderungan formalisasi itu bukan tanpa alasan. Di samping alasan ideologis, yakni keyakinan bahwa syari'at Islam adalah satu-satunya syari'at yang benar yang berasal dari Allah dan umat Islam wajib menegakkan syari'at Islam,

alasan rasional (bisa jadi ideologis juga) yang dimunculkan adalah bahwa krisis multidimensi yang terjadi di Indonesia dikarenakan lemahnya penegakan supremasi hukum dan perilaku masyarakat yang tidak dijiwai oleh agama. Upaya-upaya yang ada selama ini tidak membawa hasil. Jalan yang bisa mengatasi problem itu adalah formalisasi syari'ah. Namun, timbul pertanyaan mendasar: syari'ah yang mana yang hendak diterapkan. Kalau yang mau dinegarakan adalah hasil pemahaman ulama klasik (Arab), formalisasi syari'ah tidak lain adalah arabisasi yang mempunyai kultur, kondisi, dan situasi berbeda dengan Arab. Kalaupun syari'at Islam yang akan diterapkan berdasarkan pertimbangan kondisi Indonesia, maka tidak menutup kemungkinan yang terjadi adalah politisasi agama, kepentingan-kepentingan yang dibungkus dengan kemasan agama.

Tuntutan formalisasi syari'at Islam di Indonesia memang cukup beralasan. Menurut Mahfud, setidaknya ada dua alasan mengapa ikhtiar mencari peluang aktualisasi hukum Islam di Indonesia selalu timbul, *pertama*, secara nyata pemeluk Islam merupakan mayoritas dengan segala variannya (87%) yang tentunya memiliki ide dan kesadaran hukum yang khas; *kedua*, dalam realitasnya upaya memperjuangkan berlakunya hukum Islam bagi umat Islam sering timbul meskipun tidak semua tokoh atau gerakan Islam selalu menyetujuinya, karena setiap komunitas (yang pro/kontra) memiliki referensi nilai dan preferensi kepentingan yang tidak seragam alias berpelangi, dan ketidakseragaman itu pada gilirannya membawa konsekuensi perbedaan dalam mensikapi ide tersebut.³⁰

Alasan lain menurut penulis adalah bahwa karena hukum Islam di Indonesia mempunyai potensi historisitas yang sangat kuat. Sejak zaman kolonial sampai *postcolonial*, berlakunya hukum Islam sudah mendapat pengakuan, bahkan dalam bentuk legislasi dan konstitusi, walaupun hal itu dalam segmen-segmen tertentu. Di Era pasca kemerdekaan, secara konstitusional hukum Islam berkembang dalam dua tahap; yaitu tahapan hukum Islam

³⁰ Moh. Mahfud MD, Draft Kuliah Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional, PPs IAIN Sunan Kalijaga, p. 1.

sebagai “*persuasive source*” (sumber persuasif) dan tahapan selanjutnya sebagai “*authoritative source*” (sumber otoritatif).

Maraknya berbagai tuntutan pemberlakuan syariat Islam ini paling tidak didorong oleh beberapa faktor.³¹ Suasana keterbukaan, liberalisasi dan krisis politik dalam era reformasi, serta pemberlakuan UU No. 22 Tahun 1999 tentang Otonomi Daerah, merupakan sebagian besar faktor yang telah memberi peluang kepada tuntutan-tuntutan tersebut. Pemberlakuan UU No. 44 Tahun 1999 dan UU No.18 Tahun 2001 yang memberikan keistimewaan dan otonomi kepada Aceh untuk antara lain menerapkan syariat Islam, serta serangkaian langkah amandemen UUD 1945, juga telah membuka kemungkinan memasukkan agenda pencantuman syariat Islam ke dalamnya.

Wacana dan gerakan formalisasi syari’at Islam sebagaimana penjelasan di atas berkembang di mana-mana pasca reformasi yang memberikan ruang keterbukaan dan kebebasan. Di Lombok juga ramai diperbincangkan formalisasi syari’at Islam. Berbagai forum diadakan untuk berwacana tentang formalisasi syari’at Islam.

Maraknya wacana penerapan hukum Islam di pulau Lombok adalah suatu yang sangat wajar karena nuansa dan gaerah beragama cukup tinggi dan semangat sebagaimana penjelasan di awal tulisan ini. Namun para tuan guru berbeda pendapat dalam melihat permasalahan ini sebagaimana perbedaan yang terdapat di kalangan intelektual negeri ini.

Seorang informan, yaitu T.G.H. Anwar Maarif, secara tegas mendukung ide formalisasi syari’at dengan alasan mayoritas masyarakat beragama Islam. Sebagai tokoh PPP ia mengaku, selama ini partainya telah berjuang keras baik di tingkat pusat maupun daerah untuk mendengungkan syari’at Islam, misalnya lewat usul pencantuman kembali ruh Piagam Jakarta dalam UUD. Dengan bersemangat ia menyatakan bahwa sebenarnya peluang untuk memformalisasikan syari’at Islam tetap terbuka, dan hal itu terus akan diperjuangkan. Hanya saja khususnya di

³¹ Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Politik Syariat Islam, dari Indonesia Hingga Nigeria*, (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2004), p. 59.

Lombok hal dimaksud belum sepenuhnya dapat dilaksanakan. Menurutny, diperlukan terlebih dahulu upaya sosialisasi terutama berkaitan dengan hukum perdata dan pidana.³²

T.G.H. Zainal Arifin Munir mengemukakan hal senada, sebagai seorang Muslim darinya mendambakan syari'at Islam itu bisa diformalisasikan di daerah ini, namun demikian ia tetap memandang perlu dilakukan terlebih dahulu studi kebutuhan. Kegegaban memformalisasikan syari'at Islam di Lombok tanpa diawali oleh studi yang mendalam mengenainya mengakibatkan ide itu berhenti di tingkat formal-retoris belaka tanpa dibarangi dengan kesadaran sosiologis yang membumi. Suksesnya upaya formalisasi syari'at Islam menghendaki adanya gerakan-gerakan moral seluruh elemen masyarakat Islam, mulai para cendekiawan Muslim, tuan guru, para anggota legislatif, jajaran eksekutif, hingga termasuk partai Islam. Jika elemen-elemen tersebut tidak bergerak bersama, maka sulit rasanya idealitas hukum Islam dapat terformalisasi utuh. Jadi harus ada kesamaan moral antara mereka lebih dahulu, harus dimulai dengan kemauan untuk *sharing*, berdiskusi dan harus ada yang mampu menjembatani antar pandangan demi penyamaan visi dan moral. Dialog yang dilangsungkan semata untuk mempertanggungjawabkan pandangan-pandangan berbagai pihak yang terlibat dengan mengeliminasi kemungkinan justru kontra-produktif-menghambat cita-cita suci dari penerapan syari'at Islam.³³

Sementara T.G.H. Mustamiuddin³⁴ yang juga getol mendukung formalisasi syariat Islam menyatakan, gagasan

³² T.G.H. Anwar Maarif adalah tokoh PPP tiga zaman, mantan anggota DPRD NTB, pimpinan Pondok Pesantren Darun Najah Mataram dan Wakil Syuriah PWNU NTB. Wawancara penulis pada tanggal 15 Nopember di Mataram.

³³ T.G.H. Zainal Arifin Munir adalah selain dosen tetap IAIN Mataram dia adalah pengasuh Pondok Pesantren Munirul Arifin Praya, menimba ilmu cukup lama di Makkah sejak pendidikan dasar sampai perguruan tinggi, sementara S2-nya diselesaikan di Al-Aqidah Jakarta. Terakhir sebagai salah seorang pengurus PBNW Anjani. Wawancara penulis pada tanggal 20 Agustus 2007 di Praya.

³⁴ T.G.H. Mustamiuddin Ibrahim adalah alumni Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga, Wakil Ketua PBNW Anjani dan Wakil Ketua MUI NTB. Dia pernah

tersebut di Lombok akan mudah mendapatkan dukungan, karena menurutnya masyarakat Muslim di Lombok mengetahui akan kewajiban menjalankan syari'at Islam terutama bagi mereka yang memiliki latar pendidikan Islam. Sedikit tantangan mungkin akan muncul dari mereka yang awam atau mereka yang terpendidikan tetapi bukan latar belakang pendidikan Islam. Kelompok ini, lanjutnya, akan beralasan bahwa Indonesia adalah negara Pancasila, bukan negara agama (Islam). Formalisasi syari'at Islam sangat penting dan oleh karena penerapan hukum non-Islam selama tidak menunjukkan adanya kemajuan, tidak mampu menjamin keamanan dan memberi perlindungan pada masyarakat. "Akan berbeda jika syari'at Islam dijalankan secara *kaffah*, insya Allah masyarakat akan dapat berkembang lebih maju dan lebih aman. Negara-negara yang menerapkan syari'at Islam dengan benar terbukti masyarakatnya hidup maju dan terlindungi (rasa aman)," tuturnya dengan yakin.

Agak berbeda dari para informan di atas adalah Tuan Guru Saiful Muslim yang lebih memilih bersikap hati-hati mengenai gagasan formalisasi syari'at Islam ini. Menurutnya, formalisasi syari'at Islam bukan menjadi masalah apabila pemerintah pusat sampai daerah memberikan dukungannya. Namun, ia juga menekankan jangan sampai dengan diberlakukannya syari'at Islam justru mengganggu kerentaman dan keamanan umat agama lain. Kendati ia tetap percaya bahwa umat Islam khususnya di Lombok memiliki toleransi yang luar biasa, namun tetap saja harus diperhatikan kekhawatiran sementara pihak apabila syari'at Islam diberlakukan. Oleh karena itu, menurut

menjadi Hakim PA Ambon tahun 1976-1982, PA Mataram 1982-1985, dosen IAIN Mataram tahun 1982-2000, Dekan Fakultas Syari'ah IAIH NW 1997-2000, salah seorang Masyayikh di MQDH NW 1990-sekarang, rektor UNW Mataram 1985-sekarang. Kesibukan utamanya adalah sebagai hakim tinggi di PTA Mataram sejak tahun 1985. Wawancara di Mataram tanggal 27 Nopember 2007.

guru besar IAIN Mataram ini, penerapan syari'at Islam secara formal harus senantiasa disesuaikan dengan situasi dan kondisi.³⁵

Sementara T.G.H. Ahmad Taqi'uddin secara tegas menolak formalisasi syari'ah. Dalam pandangan beliau, formalisasi Syari'ah merupakan fenomena sejarah. Namun hal itu, bukanlah cara satu-satunya untuk menjelaskan dan menyelesaikan problem umat. Misalnya, umat mengalami kemiskinan, bukan lalu syari'ah secara *genuine* dapat menyelesaikan, justru yang harus dicari adalah apa penyebab terjadinya kemiskinan itu. Dalam kerangka inilah, patut diperhatikan, bahwa dalam penegakan syari'ah Islam alasan penting dan utama yang harus diperhatikan bagaimana menciptakan kemaslahatan umum yang tidak saja menyentuh umat Islam semata, tetapi juga umat secara keseluruhan. Beliau pun kemudian menyesalkan jargon memperjuangkan penegakan syari'ah Islam, tetapi seringkali justru dijadikan sebagai alat justifikasi politik.³⁶

Memahami ragam pernyataan dari para tuan guru yang diwawancarai ditemukan adanya titik temu, di mana aktualisasi keberagaman dalam kehidupan masyarakat Lombok masih lebih mengutamakan pelaksanaan *ubudiyah*, seperti salat, puasa, dan haji. Belum ditemukan implementasi keberagaman yang utuh. Pelaksanaan syari'at Islam baru terlihat secara umum, tetapi belum menyentuh hal-hal yang substantif. Demikian juga masyarakat awam tidak begitu mempedulikan isu formalisasi syari'at Islam, karena mereka merasa tidak berkaitan dengan

³⁵ T.G.H. Saiful Muslim adalah Mantan Kakanwil Depag NTB, mantan ketua STAIN Mataram, Ketua Tanfiziyah PWNU NTB, Ketua Umum MUI NTB dan Guru Besar IAIN Mataram. Wawancara di Mataram, 16 Agustus 2007.

³⁶ T.G.H. Ahmad Taqi'uddin Mansur adalah pengasuh Pondok Pesantren *Ta'lim al-Shibyan*, Bonder, Lombok Tengah. Ketua RMI NTB dan Ketua Tanfiziyah PWNU NTB. Menjadi anggota DPRD Propinsi Nusa Tenggara Barat selama 3 periode dari PPP dan PKB (1997-sekarang). Pernah menjadi dosen di STIS Mataram dan STAIQH Bagu. Wawancara dengan TGH. Ahmad Taqi'uddin Mansur, 20 Desember 2007 di Bonder dan 2 Januari 2008 di Kekalik Mataram.

kepentingan yang segera dapat mereka nikmati atau menguntungkannya.

Dalam pandangan penulis, klaim kesempurnaan Islam para penghayat "Islam politik" termasuk para tuan guru, umumnya bersandar pada segudang dalil yang bertumpu lebih pada normativitas teks (al-Qur'an dan hadis) ketimbang pada historisitas konteks di mana teks-teks itu lahir dan mengikat diri. Akibatnya teks-teks dimaksud menjadi tercerabut dari dimensi ruang dan waktunya. Dalam konteks hermeneutika, pola pembacaan tekstual-skriptual semacam itu jelas ahistoris. Sementara kalaupun diajukan konteks historis (misalnya dalam rangka mencari preseden "negara Islam" dalam hal ini Madinah pasca-Hijrah Nabi lazim ditunjuk sebagai prototipe negara ideal), misalnya terjebak idealisasi berlebihan sehingga kerap fakta-fakta historis itu diperlakukan sebagai fiksi dan bukan lagi sebagai realitas.

Penutup

Demikian realitas dan dinamika hukum Islam yang berkembang di Pulau Lombok, memang cukup banyak isu-isu hukum yang membutuhkan respon dan jawaban kontekstual dari para tuan sang penyangga moral masyarakat Sasal. Tetapi lagi-lagi penafsiran yang digunakan oleh para tuan guru adalah tekstual literalis (nalar fiqh formalistik-tekstualistik). Oleh karena itu, apa yang terdapat dalam teks harus difahami sesuai yang ada dalam teks tersebut secara tersurat, tanpa memahami apa yang tersirat. Pemahaman tekstualis ini cenderung menolak pemahaman-pemahaman yang bersifat logis dan kontekstual. Mereka menolak menggunakan pemahaman sejarah, yakni kapan, mengapa, dan dalam kondisi bagaimana *setting* kultur serta tradisi yang berkembang pada masa ayat tersebut diturunkan (*asbab al-nuzul*). Kalaupun mereka menerima penjelasan kapan, di mana, dan peristiwa apa yang melatarbelakanginya turunnya ayat, tetap saja pemahamannya bersifat teks. Peristiwa yang terjadi ketika ayat turun dipahami hanya sebagai latar *setting* yang harus juga diduplikasi ke dalam kehidupan kapanpun, termasuk di zaman modern sekarang ini. Ayat tidak boleh ditafsiri secara berlebihan

apalagi jauh dari teks itu sendiri. Tidak ada kritik terhadap pemahaman-pemahaman sebelumnya yang dihasilkan oleh ulama'-ulama' ahli tafsir. Yang mereka lakukan hanyalah memahami teks ayat itu, dan mengesampingkan pemahaman sebelumnya.

Berdasar hasil analisis atas pemikiran para tuan guru tersebut ternyata secara hermeneutis memang terdapat keterkaitan erat antara pemikiran dan latar *Weltanschauung* mereka. Secara hermeneutis latar dimaksud menunjuk pada prasangka, kondisi historis, dan latar tradisi tuan guru. Secara langsung maupun tidak, anasir hermeneutik itu membangun atau mewarnai horizon tuan guru dalam menderivasi pesan tekstual ajaran Islam seputar isu-isu hukum Islam di Pulau Lombok. Jadi para tuan guru itu tidaklah berawal dari kekosongan dalam situasi vakum budaya. Ia muncul sebagai refleksi langsung dari gugusan pengalaman panjang pengetahuan dan kehidupan mereka.

Daftar Pustaka

- Abd. Syukur, Ahmad, *Islam dan Kebudayaan; Akulturasi Nilai-Nilai Islam dalam Budaya Sasak*, Yogyakarta: Adab Press, 2006.
- Ambari, Hasan Muarif, *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- as-Suyuti, Abdurrahman bin Abi Bakr, *al-Asybah wa an-Nazair fi al-Furu'*, ttp.: Dar al-Fikr, tt.
- Bartholomew, John Ryan, *Alif Lam Mim: Kearifan Masyarakat Sasak*, terj. Imron Rosyadi, Yogyakarta: Tiara wacana, 2001.
- Budiwanti, Erni, "The Impact of Islam on the Religion of the Sasak in Bayan, West Lombok" dalam *Kultur* Volume I, No.2/2001.
- Budiwanti, Erni, *Islam Sasak; Wetu Telu Versus Waktu Lima*, Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Dhofier, Zamakhsyari, *Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*, Jakarta: LP3ES, 1988.

- Hasan, Noorhaidi, "The *Basunat* Ritual: Islam and Local Culture within the Circumcision Ceremony among the Muslim Banjarese," *Kultur, The Indonesian Journal for Muslim Cultures* I, 1, 2000.
- Horikoshi, Hiroko, *Kiai dan Perubahan Sosial*, Jakarta: P3M, 2001.
- Husni, Muhammad, "Kajian terhadap Kebudayaan Lombok Dewasa Ini: Tinjauan dari Perspektif Hukum Islam", makalah diskusi perdana Forum Studi dan Komunikasi Mahasiswa Lombok (FOSKOMAL), di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tanggal 5 November 1990
- Mahfud MD, Moh., *Draft Kuliah Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, PPs IAIN Sunan Kalijaga.
- Mansurnoor, Lik Arifin, *Islam in an Indonesia World Ulama of Madura*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1990.
- Noor, Muhammad, Muslihan Habib dan Muhammad Harfin Zuhdi, *Visi Kebangsaan Religius; Refleksi Pemikiran dan Perjuangan Tuan Guru Kyai Haji Mubammad Zainuddin Abdul Madjid 1904-1997*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2004.
- Nu'man, Abdul Hayyi, dan Sahafari Asy'ari, *Nabdlatul Wathan Organisasi Pendidikan, Sosial dan Politik*, Lombok Timur: Pengurus Daerah NW Lombok Timur, t.t.
- Soelaiman, M. Munandar, *Dinamika Masyarakat Transisi: Mencari Alternatif Teori Sosiologi dan Arab Perubahan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Taisir, M., *Kawin Lari dalam Masyarakat Sasak Perspektif Hukum Islam*, Tesis tidak diterbitkan pada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta,
- Thontowi, Jawahir, *Hukum, Kekerasan & Kearifan Lokal; Penyelesaian sengketa di Sulawesi Selatan*, Yogyakarta: Pustaka Fahima, 2007.
- Turner, Bryan S., *Sosiologi Islam: Suatu Telaah Analisa atas Tesa Sosiologi Weber*, Jakarta: Rajawali, 1984.

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

Vergouwen, J.C., *Masyarakat dan Hukum Adat Batak Toba*, Yogyakarta: LKiS, 2004.

Zahrah, Muhammad Abu, *Usul al-Fiqh*, ttp.: Dar al-Fikr al-‘Arabi, tt.

Zakaria, Fathurrahman, *Mozaike Budaya Orang Mataram*, Mataram: Yayasan Sumurmas Al-Hamidy, 1998.