

Persepsi Pesantren Terhadap Non-Muslim dalam Kitab Fiqh Klasik (Studi Kasus di Provinsi Gorontalo)

Nova Effenty Muhammad

Institut Agama Islam Negeri Sultan Amai Gorontalo

Email: nova.alhakim@yahoo.com

Abstract: *This study concentrates on the views of pesantren residents towards non-Muslims. According to the kitab kuning (yellow book) studied by Islamic boarding schools, non-Muslims are categorized in the second position in life. In this study, we found that although non-Muslims are the second category in the yellow book from the opinion of the ulama, pesantren residents who have experience living with non-Muslims can still give an equal level. Specifically from this research, the formulation of the problem is how is the perception of pesantren towards non-Muslims? and is the pesantren's religious view of non-Muslims influenced by the yellow book? To analyze the perception of pesantren towards non-Muslims, we use qualitative analysis with three approaches: normative, sociological and cultural. We used the collective data method with observations, interviews, and documents. This study argues that although non-Muslims are the second category in the yellow book but when the teacher has new knowledge, he will interpret it, trying to interpret the yellow book that is friendly because they have the reality of living with non-Muslims. Pesantrens that have experience living with non-Muslims tend to be inclusive, while pesantrens that do not have experience of living with non-Muslims tend to be exclusive.*

Keywords: *Islamic Boarding School, Non-Muslim, Yellow Book*

Perception of Islamic Boarding Schools against Non-Muslims in Classical Fiqh Book (Case Study in Gorontalo Province)

Abstrak: Penelitian ini berkonsentrasi kepada pandangan warga pesantren terhadap non-Muslim. Berdasarkan rujukan kitab kuning yang dipelajari di pesantren-pesantren, non-Muslim dikategorikan pada posisi kedua dalam hidup ini. Dalam penelitian ini diketahui walau non-Muslim adalah kategori kedua dalam kitab kuning dari pendapat para ulama, tetapi warga pesantren yang memiliki pengalaman hidup dengan non-Muslim tetap dapat memberi level setara. Khusus dari penelitian ini, rumusan masalahnya adalah bagaimana persepsi pesantren terhadap non-Muslim? dan apakah pandangan keagamaan pesantren tentang non-Muslim dipengaruhi oleh kitab kuning? Untuk menganalisis, persepsi pesantren terhadap non-Muslim menggunakan analisis kualitatif dengan tiga pendekatan, yaitu: normatif, sosiologi dan budaya. Menggunakan metode data kolektif dengan

pengamatan, wawancara, dan dokumen. Penelitian ini berargumen bahwa walaupun non-Muslim kategori kedua dalam kitab kuning, akan tetapi ketika pengajarnya memiliki pengetahuan baru, maka ia akan menginterpretasikan, berusaha menafsirkan kitab kuning yang ramah bahwa warga pesantren memiliki realitas hidup bersama non-Muslim. Pesantren yang memiliki pengalaman hidup bersama masyarakat non-Muslim cenderung inklusif sementara pesantren yang tidak memiliki pengalaman hidup bersama non-Muslim cenderung eksklusif.

Kata Kunci: Pesantren, Non-Muslim, Kitab Kuning

A. Pendahuluan

Pesantren adalah sebagai salah satu pembentuk peradaban nusantara, dikarenakan memiliki sejarah yang sangat panjang. Di Indonesia, belakangan ini penelitian tentang pesantren dirasakan menjadi penting, terutama perkembangan dan peranan pesantren bagi negara dan bagi masyarakat di sekitarnya. Evolusi historikal pada pesantren berkembang secara cepat dan telah menyediakan tempat berijtihad bagi para pemikir Islam di Indonesia.¹

Pesantren menurut Madjid memiliki lima elemen penting, yaitu kiyai, santri, kitab klasik (kitab kuning), asrama, dan masjid.² Kitab klasik atau kitab kuning karena keempat elemen lain pembaca lebih memahami. Disebut sebagai kitab kuning karena awalnya dicetak pada kertas berwarna kuning tapi akhir-akhir ini banyak kitab yang dicetak pada kertas putih. Azra menjelaskan kitab kuning merujuk pada buku agama yang ditulis dalam bahasa Arab, Melayu, Jawa, Bugis dan bahasa daerah lain di wilayah Indonesia, ditulis menggunakan huruf Arab oleh ulama Timur Tengah, ulama periode Islam Eropa, dan ulama Asia Tenggara.³

Kitab dan buku di pesantren bermakna berbeda walaupun secara harfiah makna kitab adalah buku. Orang-orang pesantren menggunakan kata kitab untuk buku yang ditulis dengan huruf Arab, dan buku untuk menyebutkan buku yang

¹Bisri Affandi, *Syaikh Ahmad Syurkati (1874-1943), Pembaharu dan Pemurni Islam di Indonesia* (Jakarta, Pustaka Alkautsar 1999), 20.

²Nurcholis Madjid, *Bilik-bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan* (Jakarta: LP3ES, 1994), 5.

³Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi menuju Millenium Baru* (Jakarta, Logos Wacana Ilmu, 2000), 111.

ditulis dalam tulisan Romawi.⁴ Bruinessen mencoba menerjemahkan kitab kuning dalam Bahasa Inggris dengan “*Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu*”.⁵

Penelitian Sahri menemukan rangkaian unik dari mata pelajaran yang diberikan dan judul kitab yang dipilih secara acak (*random*) dan bukan tanpa kesengajaan. Orang-orang pesantren memilih secara sadar untuk membentuk suatu cara berpikir. Menggunakan kitab kuning untuk mengajarkan dan mentransfer pengetahuan tentang ideologi Islam tradisional kepada santri mereka. Apa yang dimaksud tentang kitab kuning sebagai media untuk mentransfer ideologi Islam tradisional bisa dilihat dari cara bagaimana mereka memilih kitab kuning dalam kurikulum yang mereka susun. Iksan membagi kitab-kitab tersebut dalam tujuh kategori. (1) gramatikal Arab *-nahwu/syaraf/i’lal-*, (2) tafsir dan ilmu tafsir, (3) hadis dan ilmu hadis, (4) ilmu kalam, (5) *fiqh* dan *ushul fiqh*, (6) akhlak dan mistisisme, (7) sejarah Islam. Pesantren menggunakan enam dari tujuh disiplin tersebut untuk mengajarkan ideologi Islam tradisional dan satu untuk kemampuan praktis membaca dan memahami kitab kuning.⁶

Non-Muslim dalam diskursus kitab kuning terkesan diskriminatif seperti nampak pada hukuman murtad, menjawab salam serta larangan memulai mengucapkan salam, pembunuhan terhadap personil non-Muslim, pemberlakuan *al-jizyah*, dan perintah untuk memerangi dan mengusir komunitas non-Muslim dari Jazirah Arab.

Pemahaman sebagian ulama terhadap berbagai masalah di atas, mengindikasikan ada penilaian yang tidak berimbang pada komunitas non-Muslim. Bahkan dalam kasus seperti *al-jizyah* di atas, mereka cenderung memarjinalkan komunitas musyrik dari pada *ahl al-kitâb*. Pada saat yang sama, mereka

⁴Martin van Bruinessen, “*Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu: Comments on a new collection in the KITLV Library*”, 227.

⁵*Ibid.*, 227.

⁶Iksan Kamal Sahri, “Ideologi Islam Tradisional di Balik Pengajaran Kitab Kuning di Pesantren Salaf,” dalam *Mozaik Kajian Islam di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2018), 314.

memberlakukan secara general larangan kawin dan waris beda agama pada semua komunitas non-Muslim, yang musyrik maupun *ahl al-kitâb*.⁷

Menurut data Kementerian Agama Provinsi Gorontalo terdapat 28 pondok pesantren di Provinsi Gorontalo.⁸ Beberapa pesantren berdasarkan tipologi pesantren adalah Pesantren Salafiyah, Pesantren Modern (Khalaf), Pesantren Campuran/Kombinasi. Penelitian ini mengamati bahwa persepsi pesantren di Provinsi Gorontalo terhadap non-Muslim adalah sangat terbuka. Provinsi Gorontalo yang dijuluki sebagai “Serambi Madinah” sangat menerima Non-Muslim sebagai golongan yang dinomorduakan dalam kitab kuning.

B. Realitas Non-Muslim di Indonesia dan Pergaulannya dalam Dunia Islam

Studi ini adalah tentang persepsi pesantren terhadap Non-Muslim. Dalam konteks kemasyarakatan saat ini, pluralisme adalah realitas yang tidak bisa dihindari. Provinsi Gorontalo adalah provinsi yang kedua di wilayah Indonesia yang memiliki jumlah penduduk pada tahun 2020 sebanyak 1 171 681,00 penduduk⁹ yang dihuni oleh ragam etnis, budaya dan agama, antara lain: Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha dan Kong Hu Cu.

Bagi masyarakat Indonesia keberagaman etnis, budaya dan agama bukan hal baru di Negara ini. Sejak dahulu masyarakat Indonesia mengenal semboyan *bhineka tunggal ika* yang berarti berbeda tapi tetap satu. Inilah kondisi Indonesia saat ini, bukan hanya memiliki beragam etnis dan budaya tapi juga agama, yang kemudian dikemas dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI).

Diskursus mengenai pluralitas keagamaan tentunya tidak hanya sekedar mengakui eksistensinya sebagai sunnatullah semata, melainkan menganalisa

⁷Muhammad bin Ahmad Abî Bakr al-Qurthubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Juz III (Beirut: al-Risâlah, 2006), 67 dan 72. Lihat juga al-Qurthubî, *al- Jâmi'*, Juz VI, 79; Imam al-Nawawî, *al-Minhaj fi Syarh Shahih Muslim ibn al-Hajjaj: Syarh al-Nawawî 'ala Muslim*, Jil. VI, Vol. XI (t.tp: Bait al-Afkar al-Daulah, t.th), 44; Muhammad bin Ahmad bin Abî Sahal al-Sarakhsî, *al-Mabsûth*, Juz XXX (Beirut; Dâr al-Fikr, 1406 H), 30.

⁸Statistik Data Pondok Pesantren 2021 dalam <https://ditpdpontren.kemenag.go.id/pdpp/statistik?id=75> diakses tanggal 21 April 2021.

⁹Badan Pusat Statistik Provinsi Gorontalo, dalam <https://gorontalo.bps.go.id/indicator/12/46/1/jumlah-penduduk.html> diakses 21 April 2021.

apakah masing-masing umat beragama dapat hidup berdampingan dan bersahabat dengan kelompok lain yang berbeda agama secara damai? atau justru sebaliknya, apakah masing-masing kelompok tersebut harus saling membenci dan memusuhi?¹⁰

Di antara problem fikih yang paling serius adalah ketika berhubungan dengan persoalan yang melibatkan komunitas di luar Islam (baca: non-Muslim), apapun agama, suku dan aliran kepercayaannya. Seringkali fikih terkesan pongah ketika harus menentukan sikap terhadap relasi antara seorang Muslim dengan non-Muslim. Kalaupun fikih memberi respon, maka yang diberikannya cenderung bersifat diskriminatif dan sarat dengan kecurigaan (untuk tidak menyebut kebencian).¹¹

Merumuskan fikih yang toleran dan inklusif terhadap komunitas non-Muslim memang bukan persoalan mudah. Dalam hal ini, diperlukan perspektif baru yang mampu meletakkan fikih benar-benar sebagai sebuah produk budaya atau hasil dari sebuah dialektika dinamis antara teks dan konteks. Dalam hal ini, menarik untuk dicermati apa yang ditawarkan oleh al-Qardawi mengenai perlunya melakukan reformasi fikih. Al-Qardawi mengusulkan agar fikih dapat diperbaharui menjadi fikih realitas (*fiqh al-waqi'*) dan fikih prioritas (*fiqh al-awlawiyat*). Dengan keduanya, fikih diharapkan mampu menjadi pedoman baru bagi persoalan kehidupan manusia yang hadir di tengah masyarakat. Tidak hanya persoalan yang berdimensi vertikal (*ta'abbudi*), melainkan juga persoalan kemanusiaan seperti isu kesetaraan gender (*fiqh al-mar'ah*), ketatanegaraan (*fiqh ad-dawlah*), kewarganegaraan (*fiqh al-muwatanah*) dan lain sebagainya.¹²

Pola hubungan Muslim dan non-Muslim ini, apakah ada di pondok pesantren menarik untuk dikaji. Saat ini pesantren merupakan ruang pendidikan yang sangat diidamkan oleh semua orang tua untuk mendidik anaknya dalam modal kehidupan, baik di dunia dan tentunya di akhirat juga. Galib mengemukakan bahwa term *ahli kitab* dalam Alquran paling banyak adalah surat-surat Madaniyyah. Ini

¹⁰Nurcholish Madjid, et. al., *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2004), 63-64.

¹¹*Ibid.*, 63-64.

¹²*Ibid.*, 8.

memberi indikasi bahwa di Madinah umat Islam banyak mulai kontak dengan *ahl al-kitab*.

Indonesia memiliki ideologi,¹³ yaitu Pancasila. Menurut Jimly Ash-Shiddiqie, bahwa Pancasila adalah cita-cita Indonesia. Cita-cita ini dibuat dalam bentuk kesepakatan (*consensus*) bersama. Di Indonesia, cita-cita ini adalah Pancasila yang artinya lima sila atau memiliki lima prinsip dasar agar tercapai atau terwujud tujuan bernegara. Lima prinsip dasar Pancasila itu mencakup sila atau prinsip, yaitu Ketuhanan yang Maha Esa; kemanusiaan yang adil dan beradab; persatuan Indonesia; kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan/perwakilan; dan keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.¹⁴

Implementasi dari sila-sila tersebut jika dikaitkan dengan non-Muslim di Indonesia, antara lain:

1. Mengucapkan Salam Kepada Non-Muslim

Salam yang biasanya dihaturkan oleh umat Islam jika berjumpa seseorang atau membuka pidato adalah: “*Assalamu Alaikum Warahmatullahi Wabarakatuh*.” Secara etimologi kata *salam* terambil dari kata kerja *fi’il maḍi* (bentuk lampau) terdiri dari tiga huruf, yaitu *sin*, *lam* dan *mim* (*salima*) artinya terhindar dari petaka, bebas dari kecacatan dan menginginkan perdamaian. Dari yang sama akar katanya terambil pula kata *aslama*, bentuk *fi’il maḍi mazid bi harfīn* tambahan satu huruf, dengan *fi’il muḍari*, *yaslimu*. Kata tersebut berasal dari kata Islam yang bermakna tunduk dan patuh, serta *khud’u*, kata ini juga merupakan nama bagi agama yang dibawa Nabi Muhammad saw.¹⁵

¹³Arti kata ideologi menurut Kamus Oxford adalah (1) *a set of ideas that an economic or political system is based on; (2) a set of beliefs, especially one held by a particular group, that influences the way people behave*. Sedangkan menurut Martin Hewitt, ideologi adalah “*the system of ideas and imagery through which people come to see the world and define their needs and aspiration*”, dan “*a system of ideas, beliefs and values that individuals and societies aspire toward*.” Lihat, Martin Hewitt, *Welfare, Ideology and Need, Developing Perspectives on the Welfare State*, (Maryland: Harvester Wheatsheaf, 1992), 1 dan 8.

¹⁴<https://dkpp.go.id/prof-jimly-pancasila-konsensus-kehidupan-berbangsa/> diakses tanggal 21 April 2021.

¹⁵Abu al-Husain Ahmad ibn Faris ibn Zakariya, *Mu’jam Maqayis al-Lughah*, Jil. 3 (Beirut: Dar al-Fikr), 342-344.

Salam kepada non-Muslim perspektif Islam dijelaskan dalam QS al-Nisa⁷/4 ayat 86 dan 94, serta QS al-Mujādalah/58 ayat 8, dan hadis yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan Muslim. Mengenai hukum mengucapkan salam dan menjawab kepada Non-Muslim di kalangan ulama terjadi perbedaan pendapat. Ibn Abbas, Abu Umamah, Ibn Wahab dan Ibn Abi Syaibah membolehkan memulai memberi salam kepada Non-Muslim, sedangkan madzhab al-Syafi'i, Imam Malik, dan Imam Nawawi tidak membolehkannya. Namun menyampaian salam dalam forum yang tergabung didalamnya non-Muslim dan Muslim pada tempat pertemuan, hukumnya boleh. Sedangkan menjawab salam, madzhab al-Shafi'i, Imam Nawawi, Ibn Qayyim, dan ulama yang lain mewajibkan menjawab salam dari non-Muslim, sedangkan Imam Malik dan Abdullah bin Abbas tidak mewajibkannya.¹⁶

Hadis yang selalu menjadi kontroversi di kalangan ulama dan umat Islam, yaitu:

Qutaibah ibn Sā'id telah menceritakan kepada kami, 'Abd al-Aziz telah menceritakan kepada kami (yaitu al-Darawardi) dari Suhail dari ayahnya dari Abu Hurairah, bahwa Rasulullah saw. bersabda: janganlah kamu memulai mengucapkan salam kepada Yahudi dan Nasrani. Jika kamu menjumpai salah seorang dari mereka di jalan, maka desaklah dia ke pinggir (HR Muslim).¹⁷

Penjelasan dalam buku *Fiqih Lintas Agama* menjelaskan bahwa "hadis ini diriwayatkan oleh Muslim yang diterima oleh Abu Hurairah dari Rasulullah saw. Hadis ini tidak hanya melarang menyampaikan salam kepada orang Yahudi dan Nasrani, tetapi juga menyuruh orang Muslim bersikap kasar, dengan menyuruh mendesak siapa saja di antara mereka menyelah ke pinggir jalan. Hadis ini menunjukkan wajah Islam yang kasar dan garang."¹⁸ Sementara agama Islam artinya agama yang menghadirkan perdamaian di muka bumi.

¹⁶M. Dayat dan Achmad Yusuf, "Mengucapkan Salam Kepada Non Muslim Dalam Perspektif Islam," *Ma'ham: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, Volume 4, Nomor 1, Mei 2019, 113.

¹⁷Abu al-Husain Muslim ibn al-Hajjaj ibn Muslim al-Qushairi al-Naisaburi, *al-Jami' al-Sahih*, Jil. IV, Juz VII (Beirut-Libanon: Dār al-Fikr, t.th), 5.

¹⁸Madjid, et.al, *Fiqih Lintas Agama*, 69.

Inilah mengapa pada umumnya para ulama berpendapat bahwa hukum menyampaikan salam kepada non-Muslim adalah haram. Larangan ini didasarkan pada hadis di atas. Hadis tersebut melalui Abu Hurairah diriwayatkan oleh Muslim. Hadis ini bukan saja melarang menyampaikan salam pada non-Muslim, tetapi juga menganjurkan berbuat kasar terhadap mereka.

Hadis lain yang menjadikan dasar untuk melarang menyampaikan salam kepada non Muslim yaitu hadis yang mengisahkan ada sekelompok kaum Yahudi yang mendatangi Nabi Muhammad saw. sambil mengucapkan “*Assamu alaikum*” (*al-sam ‘alaykum*) (kematian bagimu, celaka bagimu, kehinaan bagimu). Melihat kejadian itu, Aisyah istri Nabi mengucapkan “*Wa’alaikumussam walla’nah*” (*wa’alaykum al-sam wa al-la’nah*) (Dan bagimu kematian dan laknat) kepada kaum Yahudi yang tidak sopan tersebut. Namun Nabi saw. kemudian menegur Aisyah, ”Perlahan-lahan, wahai Aisyah. Allah swt. sesungguhnya menyenangi urusan damai dalam apapun, maka Aisyah bertanya kepada beliau, “Ya Rasulullah, apakah engkau tidak mendengar apa yang telah mereka ucapkan? Rasulullah menjawab, “Aku telah mengucapkan *Wa ‘alaikum* (bagimu kematian).¹⁹

Hadis menyampaikan salam kepada non-Muslim memiliki pemaknaan yang beragam dari para ulama, antara lain:

a. Pendapat ulama yang melarang mengucapkan salam kepada non-Muslim

Imam Nawawi dan ulama memberi kesepakatan bahwa memberi salam kepada orang Muslim adalah haram hukumnya dan apabila menjawab salam mereka dengan “*wa’alaikum*” atau “*alaikum*” namun jiwa menyapa dengan selamat pagi, selamat sore, maka boleh hukumnya.²⁰

Al-Qurtubi mengatakan bahwa hadis yang menyatakan larangan mengucapkan terlebih dahulu salam kepada *ahl dzimmah* berarti tanda

¹⁹Muhammad bin Ismā’il bin Ibrāhīm bin al-Muġīrah al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Bukhārī* dalam CD Room Hadis *Mausyah al-Hadits al-Syarif al-Kutub al-Tiṣah, Kitab al-Adab, Bab al-Rifq fi al-Amr*, No. Hadis 6024.

²⁰Faizal ibn Abdul Azis, *Nauhul Authar*, Jil. VI (Surabaya: Bina Ilmu, 2007), 29-52.

penghormatan, sementara orang kafir tidak berhak untuk mendapatkannya.²¹ Menurut Syafi'i, memberi salam kepada orang non-Muslim hukumnya haram, tetapi menjawab salam wajib dengan perkataan *wa'alaikum* saja. Kebanyakan ulama salaf membolehkan orang Muslim menyampaikan salam untuk orang non-Muslim.²² Sebagian kalangan berpendapat bahwa sebelum terjadi Perang Badar, orang Muslim dibolehkan memulai salam kepada non-Muslim. Hal ini dikarenakan belum ada perintah untuk memerangi mereka, namun larangan yang memulai salam pada kaum non-Muslim setelah perang badar karena setelah perang badar umat Muslim dan orang Yahudi dan Nasrani bermusuhan.

b. Pendapat ulama yang membolehkan menyampaikan salam kepada non-Muslim

Banyak dari para ulama yang membolehkan salam kepada non-Muslim, dalam pengertian damai pasif. Ibn Abbas dan sekelompok ulama selain beliau berpendapat demikian bahwa larangan Nabi saw., mereka pahami dalam konteks zamannya, yaitu ketika orang Yahudi mengucapkan "*al-asmu 'alaikum*" yang artinya kutukan atau kematian untuk kalian.²³

Abu Umamah berkata sesungguhnya Allah swt. menjadikan salam sebagai penghormatan bagi umat kami dan pelindung bagi *ahlu al-dzimmah* di tengah kami. Ibn Abi Syaibah meriwayatkan hadis melalui Aun bin Abdul Aziz tentang memberi salam lebih dahulu kepada *ahlu al-dzimmah*, ia menjawab: "kami hanya menjawab salam dari mereka, tidak memberi salam diawal kepada mereka." Aun berkata, "saya bertanya kepadanya "bagaimana pendapatmu?" menurut saya tidak apa mengawali salam kepada mereka.²⁴ Ibn Abbas juga berpendapat bahwa "barang siapa mengucapkan salam kepadamu, jawablah walaupun itu orang Majusi".

²¹Muhammad Said al-Qahtani, *Al-Wala wal Bara: Loyalitas dan Antiloyalitas dalam Islam*, terj. Salafuddin Abu Sayid (Solo: Era Intermedia, 2005), 388.

²²Hasbi Ash-Shiddiqie, *Mutiara Hadis*, Jil. VII (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2003), 228.

²³M. Quraish Shihab, *Secercah Cahaya Ilahi: Hidup Bersama Al-Quran* (Bandung: Mizan Pustaka, 2017), 432.

²⁴Yusuf Qardhawi, *Fiqh al-Jihad: Dirasah Muqaranah li Ahkamihi wa Falsafatihi fi Dha'u al-Quran wa al-Sunnah*, terj. Irfan Maulana Hakim, et. al., *Fiqh Jihad: Sebuah Karya Monumental Terlengkap tentang Jihad menurut al-Qur'an dan Sunnah* (Bandung: Mizan Pustaka, 2010), 783.

Sementara Malik dan jumur ulama melarang.²⁵ Shihab secara implisit mendefinisikan salam yang dikutip dari al-Biqā'i dalam *Kitab Naẓmu al-Dūlar* dengan “batas antara keharmonisan (kedekatan) dan pemisah, juga batas antara rahmat juga siksaan”.²⁶

Peristiwa yang terjadi pada acara seminar agama-agama di salah satu kota kecil di Jawa Tengah pada bulan September 1995, ada seorang ulama besar yang mengucapkan salam pada peserta seminar yang semuanya adalah umat Kristen. Ulama tersebut mengucapkan salam untuk keselamatan, yaitu persaudaraan, persahabatan, dan kehangatan.

2. Mengucapkan Selamat Natal dan Selamat Hari Raya Agama-Agama Lain

Indonesia adalah salah satu negara yang plural dan sering menyaksikan seseorang mengucapkan Natal dan hari raya agama lain. Ucapan ini tentunya disampaikan oleh orang Muslim kepada non-Muslim. Bahkan bukan saja mengucapkan selamat hari raya, tetapi juga berkunjung ke rumah saudara, teman atau kerabat non-Muslim untuk merayakan hari raya non-Muslim tersebut dengan perjamuan makan yang disiapkan.

Shihab mengatakan bahwa ada ayat Alquran yang mengabadikan ucapan Selamat Natal yang telah diucapkan oleh Nabi Isa as., sehingga tidak terlarang membacanya, dan juga tidak keliru juga mengucapkan “selamat” kepada siapapun, dengan satu catatan penting yaitu memahami maksud menurut Alquran, demi kemurnian akidah. Memandang mengucapkan selamat natal atau ucapan selamat hari besar agama lain, seperti: selamat hari raya nyepi, waisak atau imlek berdasarkan perspektif masing-masing dalam kondisi peristiwa serta niat. Jika memberi selamat hari raya kepada orang non-Muslim tanpa mengganggu akidah maka dibolehkan.²⁷

²⁵Ibn Hajar al-Asqalani, *Fathul Bārī: Penjelasan Kitab Shahih al-Bukhari*, terj. Amirudin Amir Hamzah (Jakarta: Pustaka Azzam, 2017), 145.

²⁶Muhammad Quraish Shihab, *Menyingskap Tabir Ilahi: Asma al-Husna dalam Perspektif al-Quran* (Cet. IV; Jakarta: Lentera Hati, 2001), 46.

²⁷*Ibid.*

3. Perkawinan Beda Agama

Perkawinan beda agama di Indonesia pada saat ini sering terjadi. Hal ini tidak kalah rumitnya dengan masalah-masalah yang lain. Terdapat dua pendapat para ulama terkait perkawinan beda agama, yaitu dibolehkan dan melarang.

Pelarangan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) terkait perkawinan beda agama didasarkan atas pertimbangan bahwa pernikahan tersebut lebih banyak menimbulkan persoalan, karena terdapat beberapa hal prinsip yang berbeda antara kedua mempelai. Kalau pun menempuh jalan keluar dengan ke Kantor Catatan Sipil untuk dicatatkan, namun jalan ini mendapat kritikan. Menurut Majelis Ulama Indonesi (MUI) Daerah Khusus Ibukota (DKI) Jakarta, Kantor Catatan Sipil sebagaimana Peraturan Pemerintah Nomor 9 Tahun 1975 pasal 2, yaitu: ”(2) mereka hanya bertugas sebagai pencatat perkawinan untuk yang non-Islam.”²⁸

Ulama tafsir yang membolehkan adalah Imam al-Qurtubî dan al-Tabâtabâ’î. Menurut Imam al-Qurtubî, boleh menikahi perempuan *ahlu al-kitab* ketika dalam suasana damai, tidak boleh dalam suasana peperangan.²⁹ Menurut al-Tabâtabâ’î dengan mungutip tafsir al-Qumi, kebolehan tersebut jika *ahlu al-kitab* membayar *jizyah*. Oleh karena itu, jika mereka tidak membayar *jizyah*, maka umat Islam dilarang menikahnya.³⁰

Adapun yang mengharamkan pernikahan dengan perempuan *ahl al-kitab*, di antaranya adalah ‘Umar ibn al-Khaṭṭâb (w. 23 H), ‘Aṭâ, Ibnu ‘Umar, Muḥammad ibn al-Ḥanafiyah dan al-Hâdî (salah seorang imam Syiah Zaidiyah).³¹ ‘Umar ibn al-Khaṭṭâb pernah hendak mencambuk orang yang menikah dengan *ahl al-kitab*. Umar saat itu marah karena khawatir beberapa Tindakan orang yang menikahi perempuan-perempuan *ahlu al-kitab* akan diikuti umat Islam yang lain, sehingga perempuan-perempuan Muslim tidak menjadi pilihan laki-laki Muslim.³² Selain

²⁸Sukarja, *Perkawinan Berbeda Agama*, 23.

²⁹Abû ‘Abdillâh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣârî, *al-Jâmi’ li Aḥkâm al-Qur’ân* al-Qurṭubî, Juz III (Kairo: Dâr al-Kitâb al-‘Arabî, 1967), 451-452.

³⁰Muḥammad Ḥusain al-Ṭabâtabâ’î, *al-Mizân fî al-Tafsîr al-Qurân*, Juz V (Beirût: Mu’assah al-‘Alamî li al-Maṭbû’ât, 1991), 220.

³¹Al-Râzî, *Tafsîr al-Kabîr*, Jilid III, 62.

³²Ibnu Jarîr al-Ṭabarî, *Jâmi’ al-Bayân fî Ta’wîl al-Qur’ân*, Jilid II (Beirût: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1999 M), 390.

alasan ini, ‘Umar juga beralasan karena wanita *ahlu al-kitab* tergolong musyrik. Ia menegaskan, “*saya tidak mengetahui kemusyrikan yang paling besar daripada kemusyrikan ucapan seseorang wanita: “Tuhan saya Isa”*”.³³

Shihab adalah di antara ulama yang melarang dengan enam alasan yang dikemukakannya: *Pertama*, kebolehan tersebut dalam QS al-Mâidah/5 ayat 5 telah dibatalkan ketentuannya oleh QS al-Baqarah/2 ayat 21: “Janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik pria (dengan wanita-wanita Muslimah) sampai mereka (pria-pria musyrik itu) beriman”. Itulah sebabnya ‘Abdullâh ibn ‘Umar ra. menegaskan: ”Saya tidak mengetahui kemusyrikan yang lebih besar daripada kemusyrikan seseorang yang percaya bahwa Tuhannya adalah Isa atau salah seorang hamba Allah”; *Kedua*, kebolehan tersebut bersifat kondisional, sebagai jalan keluar kebutuhan mendesak ketika itu; *Ketiga*, larangan tersebut dilatarbelakangi pada keinginan menjadikan “sakinah” pada keluarga yang menjadikan tujuan perkawinan; *Keempat*, rangkaian redaksi QS al-Mâidah/5 ayat 5 telah mendahulukan penyebutan wanita-wanita mukminah atas wanita-wanita *ahlu al-kitab*. Isyarat bahwa mereka (wanita-wanita mukminah) yang harus didahulukan karena betapa pun persamaan agama dan pandangan hidup sangat membantu melahirkan ketenangan, bahkan sangat menentukan kelanggengan rumah tangga; *Kelima*, QS al-Mâidah/5 ayat 5 ditutup dengan ancaman barangsiapa yang kafir sesudah beriman, maka hapuslah amalnya, dan seterusnya. Hal ini merupakan peringatan kepada setiap yang akan, dan atau merencanakan perkawinan dengan mereka, agar berhati-hati jangan sampai hal tersebut mengantarkan kepada kekufuran, karena akibatnya adalah siksa akhirat nanti; dan *Keenam*, ayat di atas ditempatkan sesudah pernyataan keputusan orang-orang kafir dan kesempurnaan agama Islam. Hal ini mendapatkan isyarat halalnya hal-hal tersebut antara lain karena umat Islam telah sempurna tuntunan agamanya dan karena orang-orang kafir sudah sedemikian lemah, sampai telah putus asa mengalahkan umat Muslim atau memurtadkannya. Shihab menegaskan bahwa izin tersebut bertujuan pula untuk

³³Imâduddîn ‘Abdul Fidâ’ Ismâ’îl Ibnu Kasîr al-Quraisyî al-Dimasyqî, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azîm*, Jilid II (Beirût: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1418 H/1997 M), 27.

menampakkan sempurnanya Islam dan keluhuran akhlak yang telah diajarkan dan diterapkan oleh suami yang istrinya menganut agama Yahudi atau Nasrani tersebut, tanpa pemaksaan memeluk Islam. Atas dasar keterangan di atas, maka sangat pada tempatnya jika dikatakan bahwa tidak dibenarkan menjalin hubungan perkawinan dengan perempuan *ahlu al-kitab* bagi yang tidak mampu menampakkan kesempurnaan ajaran Islam, lebih-lebih yang diduga akan terpengaruh oleh ajaran non Islam yang dianut oleh calon istri atau keluarga calon istrinya.³⁴ Meskipun demikian, Shihab tidak menafikan kebolehan menikah dengan wanita ahli kitab.

Hery Sucipto mengemukakan bahwa al-Quran dan sunnah membolehkan dan menghalalkan nikah beda agama. Namun secara pribadi, beliau lebih mengendepankan perkawinan berdasar kesamaan atau *kafâ'ah* (kesetaraan budaya, sosial, pendidikan, dan lain-lain). Alquran dan sunnah sebagai konstitusi begitu jelas membolehkannya. Umat manusia sebelum Islam datang dibolehkan dinikahi. Jadi, keturunannya setelah Islam ini datang tidak boleh dinikahi. Ini yang mempersempit pandangan. Semua penganut agama, baik sebelum maupun sesudah Islam datang, kapan pun dan di mana pun, boleh dinikahi.³⁵

Kesimpulannya bahwa pernikahan beda agama di Indonesia masih memiliki berbagai pandangan dari para ulama, ada yang membolehkan dan ada yang tidak membolehkan.

D. Pandangan Fiqh Klasik Terhadap Non-Muslim

Non-Muslim yang dimaksud adalah orang selain beragama Islam. Di Indonesia diakui ada lima (5) agama yaitu Islam, Kristen, Hindu, Budha dan Kong Hu Cu. Indonesia adalah negara yang plural, terdiri dari suku bangsa yang berbeda serta agama yang berbeda. Perbedaan keyakinan adalah masalah kontemporer

³⁴M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*, Vol. 3, (Jakarta: Lentera Hati, 1421 H/2001 M), 28-30. Lihat juga Muhammad Quraish Shihab, *Anda Bertanya M. Quraish Shihab Menjawab Berbagai Masalah Keislaman* (Bandung: Al-Bayan, 2002), 220-222.

³⁵Hery Sucipto dalam *Tabloid Republika*, Jumat, 15 Agustus 2003.

dari dulu hingga sekarang menjadi perdebatan panjang antara siapa yang benar dan salah. Pendapat para ulama beragam terkait dengan hal ini.

Menurut Abdul Hamid Hakim dalam bukunya *al-Mu'in al-Mubin* sebagaimana dikutip Madjid, bahwa mereka yang menolak Nabi Muhammad dan ajaran beliau dapat dikenali menjadi tiga kelompok, yaitu (1) yang sama sekali tidak memiliki kitab suci; (2) yang memiliki semacam kitab suci; dan (3) yang memiliki kitab suci yang jelas. Tergolong kelompok yang memiliki kitab yang jelas ini adalah kaum Yahudi dan Nasrani, di mana dalam Alquran disebut *ahlu al-kitab*.³⁶

Terdapat beberapa perbedaan pandangan di kalangan para ulama, apakah ada *ahlu al-kitab* di luar dari kaum Yahudi dan Nasrani. Menurut Imam Syafi'i, *ahlu al-kitab* hanya untuk orang Yahudi dan Nasrani keturunan Israel, bukan untuk Bangsa-bangsa lain, sebab menurutnya, Nabi Musa dan Nabi Isa diturunkan untuk bangsa Israel, bukan untuk bangsa-bangsa lain. Tetapi Imam Abu Hanifah membantah pendapat ini menurutnya siapa saja yang percaya kepada seorang Nabi yang telah diturunkan Allah maka dia disebut *ahl al-kitab*. Banyak pemikir kontemporer yang memperluas pandangan ini yang juga menjadi anutan ulama salaf, bahkan seperti al-Maududi yang berpandangan penganut agama Hindu dan Buddha adalah juga disebut *ahl al-kitab*.³⁷

Alquran menyebutkan Yahudi dan Nasrani adalah sebagai *ahl al-kitab*. Akan tetapi Alquran menyebutkan juga kelompok agama yang lainnya, yaitu kaum Majusi dan Shabiin, yang konteksnya cenderung seperti tergolong *ahlu al-kitab* (QS al-Hajj/22: 17 dan QS al-Baqarah/2: 62). Nabi sendiri memungut *jizyah* dari kaum Majusi di Bahrain dan Persia sebagaimana disebutkan dalam dua kitab hadis yang lain. (Imam) Ahmad, al-Bukhari, Abu Dawud, dan al-Turmudzi serta lain-lainnya telah meriwayatkan bahwa Nabi memungut *jizyah* dari kaum Majusi Hajar, dan dari hadis Abd-al-Rahman ibn Auf bahwa dia bersaksi untuk Umar tentang hal tersebut ketika Umar mengajak para sahabat untuk bermusyawarah mengenai hal

³⁶Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Cet. 1; Jakarta: Paramadina, 1995), 82.

³⁷Madjid, *Fiqh Lintas Agama*, 47.

itu. Oleh karena itu banyak ulama yang menyimpulkan adanya kaum *ahlu al-kitab* di luar Yahudi dan Nasrani, itu sebab dari juzyah yang hanya dibolehkan dipungut dari golongan *ahlu al-kitab* yang hidup damai dalam negeri Islam, dan tidak dipungut dari golongan yang tidak termasuk *ahlu al-kitab* seperti kaum musyrik yang umat Islam sendiri tidak boleh berdamai dengan mereka.³⁸

Ibn Taimiyah dalam *Minhaj al-Sunnah* menuturkan adanya sebuah hadis yang diriwayatkan oleh banyak orang yang menyebutkan bahwa Nabi memerintahkan untuk memperlakukan kaum Majusi seperti kaum *ahl al-kitab*. Demikian pula bagaimana pendapat Riḍā, tokoh pembaharu Islam tentang perkawinan beda agama. Pernikahan Muslim dan perempuan *ahlu al-kitab* adalah sah, sebagaimana dijelaskan ayat Alquran di atas. Hal ini, karena Tuhan orang Islam dan ahlul Kitab adalah satu. Begitu juga kitab yang menjadi pegangan keduanya pada hakekatnya adalah satu; di dalam kitab suci masing-masing terkandung ajaran untuk beriman dan mengesakan Tuhan, percaya kepada hari akhir dan melakukan amal saleh.³⁹

Term *ahlu al-kitab* dalam berbagai bentuknya ditemukan sebanyak 319 kali didalam Alquran dengan pengertian yang sangat bervariasi, sedangkan term *ahlu al-kitab* secara langsung disebutkan didalam Alquran sebanyak 31 kali dan tersebar pada 11 surat yang berbeda. Surat-surat tersebut adalah QS al-Baqarah/2 ayat 62, 69, 121, 125, 136, 137 dan 162; QS Āli’Imrān/3 ayat 64, 68, 110, 113, 114, 115, dan 199; QS al-Nisā’/4 ayat 162; QS al-Mā’idah/5 ayat 5, 69 dan 82; QS al-An’ām/6 ayat 20; QS al-‘Ankabūt/29 ayat 64; QS al-Aḥzāb/33 ayat 26 dan 27; QS al-Ḥadīd/57 ayat 27 sampai 29; QS al-Ḥasyr/59 ayat 1 sampai 5; QS al-Bayyinah/98 ayat 1; dan QS al-Qaṣaṣ/28 ayat 52 dan 53.⁴⁰

Al-Baqi menyampaikan sebagaimana dikutip Galib bahwa term yang langsung menyebutkan *ahlu al-kitab* dalam Alquran sebanyak 31 kali, yang tersebar dalam 9 surat, dan dari 9 surat tersebut hanya satu surat, yaitu QS al-Ankabūt/29

³⁸*Ibid.*, 49.

³⁹Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm*, Juz II (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999 M), 286.

⁴⁰M. Quraish Shihab, *Wawasan Quran Tafsir Maudhu’iy atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Bandung: Mizan, 2017), 86.

yang dikategorikan surat Makkiyah. Selain itu termasuk dalam kategori surat-surat Madaniyyah. Pembicaraan Alquran tentang *ahlu al-kitab* pada umumnya diungkapkan pada periode Madinah, dan sedikit sekali pada periode Makkah. Hal ini mungkin disebabkan karena kontak umat Islam dan *ahlu al-kitab*, khususnya Yahudi, baru intensif pada periode Madinah.⁴¹

Allah swt. berfirman:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ.

Terjemahnya:

Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Ṣābi'īn, siapa saja (di antara mereka) yang beriman kepada Allah dan hari akhir, dan melakukan kebajikan, mereka mendapat pahala dari Tuhannya, tidak ada rasa takut pada mereka dan mereka tidak bersedih hati (QS al-Baqarah/2: 62).⁴²

Ayat tersebut menjelaskan bahwa selain kaum Yahudi dan kaum Nasrani, ada juga kaum Ṣābi'īn⁴³ yang percaya kepada Allah dan hari akhir serta melakukan perbuatan kebajikan. Hal ini senada dengan yang disampaikan oleh Riḍa bahwa iman kepada Nabi Muhammad bukan merupakan syarat dibalasnya amal kebaikan umat umat sebelumnya, umat sebelum Nabi Muhammad juga sudah beriman terhadap Nabi mereka, begitu juga ibadah merupakan muamalah langsung dengan Allah.⁴⁴

Konsep *ahl al-kitab* dalam banyak hal juga memunculkan keragaman penafsiran. Di satu sisi, konsep ini bisa dimaknai sebagai titik temu antara agama-agama wahyu (*devine religion*) turunan dari Nabi Ibrahim (*Abrahamic religion*),⁴⁵ namun di sisi lain muncul penafsiran yang justeru memisahkan agama-agama

⁴¹Muhammad Ghalib M., *Ahli Kitab: Makna dan Cakupannya*, (Jakarta: Paramadina,1998), 20.

⁴²Kementerian Agama RI., *Ummul Mukminin: Al-Qur'an dan Terjemahan*, 10.

⁴³Ṣābi'īn ialah orang-orang yang mengikuti syari'at nabi-nabi zaman dahulu atau orang-orang yang menyembah bintang atau dewa-dewa.

⁴⁴Riḍâ, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm*, Juz II, 286.

⁴⁵Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 2003). Lihat juga Hamim Ilyas, *Dan Ahli Kitab pun Masuk Surga* (Jogjakarta: Safira Insania Press, 2005).

tersebut dan memposisikan agama yang satu lebih baik (selamat) daripada yang lain, apalagi jika komunitas *ahlu al-kitab* dipahami sebagai komunitas yang hanya ada di masa Nabi Muhammad saw.

Istilah kafir juga menimbulkan pemaknaan yang beragam. Pada umumnya ulama memberi arti kafir adalah ingkar kepada Allah swt, rasul dan semua ajaran yang disampaikan.⁴⁶ Alquran juga menyebutkan kafir untuk bermacam-macam kelompok, seperti pada orang-orang kafir sebelum kerasulan Muhammad saw, pada mereka orang-orang kafir Mekkah yang ingkar kepada Allah dan melecehkan Nabi saw; kepada orang-orang yang ingkar terhadap nikmat Allah swt; kepada orang-orang yang mencari pertolongan serta perlindungan selain kepada Allah swt; kepada orang-orang yang tidak mau mengambil *i'tibar* dan cinta dunia; dan kepada orang-orang yang munafik dan murtad.⁴⁷

Mengomentari tiga term tersebut, al-Maududi menyampaikan kalau mengkaji Alquran akan ditemukan tiga istilah yang maknanya berbeda satu dan lainnya, yaitu musyrik, *ahlu al-kitab*, dan *ahlu al-iman*. Alquran menggambarkan orang-orang musyrik, seperti dalam QS al-Maidah/5 ayat 17, 30 dan 73, dan QS al-Taubah/9 ayat 30, pada hakikatnya adalah *ahlu al-kitab* yang mana telah menyimpang dari pada ajaran kitab mereka yang aslinya. Tetapi, walaupun demikian Alquran tidak pernah menyebutkan dengan istilah musyrik tetapi *ahlu al-kitab*.⁴⁸

Masih banyak terminologi agama lainnya yang memunculkan dua pemahaman dalam beragama. Satu pemahaman melahirkan satu kelompok Muslim moderat (inklusif-toleran), sementara pemahaman yang lain memunculkan satu kelompok Muslim puritan (fundamentalis) yang bercorak eksklusif-intoleran. Keduanya memberikan cakrawala terhadap adanya pandangan berbeda terhadap pemahaman ada tidaknya *ahlu al-kitab* pada zaman sekarang ini.

⁴⁶M. Quraish Shihab (ed.), *Ensiklopedi Al-Qur'an: Kajian Kosakata dan Tafsirnya* (Jakarta: Bimantara, 1997), 189.

⁴⁷*Ibid.*, 189-192.

⁴⁸Abu al-A'la al-Maududi, *Al-Islam fi Mawajahah al-Tahaddiyah al-Muasharah* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1983), 112.

F. Pandangan Pesantren di Gorontalo terhadap Non-Muslim

Pendidikan di pesantren memiliki beragam tipe sesuai kurikulum dan metode pendidikan yang dipilih oleh yayasan. Pondok pesantren dapat dikategorikan ke dalam tiga tipe, yaitu: 1) Pesantren Salafiyah, 2) Pesantren Khalafiyah, dan 3) Pesantren Campuran/Kombinasi.⁴⁹

1. Pesantren Salafiyah

Salaf artinya lama, dahulu atau tradisional. Pesantren Salafiyah pembelajarannya secara individual atau bisa kelompok yang berkonsentrasi pada kitab-kitab klasik yang berbahasa Arab. Tidak memiliki tenggang waktu, tapi selesainya kitab yang dipelajari. Tidak ada istilah naik jenjang berikutnya tapi perpindahan jenjang kitab yang lebih sulit. Ciri yang menonjol biasanya adalah dalam pesantren salafiyah pembelajaran lebih ditekankan pada kompetensi bahasa Arab secara pasif, yaitu keterampilan membaca dan menerjemah teks Arab klasik.

2. Pesantren Khalafiyah

Khalaf artinya kemudian. Pada tipe ini, pesantren lebih banyak difungsikan sebagai asrama.⁵⁰ Dalam bentuk yang lain, pondok pesantren khalafiyah juga tetap dalam bentuk pondok pesantren seperti di pesantren salafiyah, tetapi di dalamnya diajarkan ilmu-ilmu umum dan juga belajar Bahasa Arab dan Inggris sekaligus. Biasanya penekanan pelajaran bahasa Arab dan bahasa Inggris diarahkan dalam penguasaan secara aktif, dengan membiasakannya dalam kehidupan sehari-hari sebagai alat komunikasi.

3. Pesantren Campuran/Kombinasi

Pesantren campuran/kombinasi merupakan pesantren yang menggunakan pola pembelajaran kitab kuning dan menggunakan sistem klasikal atau tidak dalam proses belajar-mengajarnya. Biasanya di dalamnya santri diwajibkan pula berbahasa Arab dan Inggris secara aktif dalam pergaulan sehari-hari.

Kementerian Agama mengategorikan jenjang pendidikan pesantren dalam

⁴⁹Lihat Deperteman Agama RI, *Pertumbuhan dan Perkembangannya*, (Jakarta: Direktorat Jenderal Kelembagaan Agama Islam, Pondok Pesantren dan Madrasah Diniyah, 2003), 29-3.

⁵⁰*Ibid.*, 30.

tiga jenjang, yaitu tingkat dasar, tingkat menengah pertama dan tingkat menengah lanjutan. Mengenai struktur kurikulum pesantren yang tidak sama dengan struktur kurikulum madrasah. Madrasah sebagai lembaga pendidikan formal, kurikulumnya terpusat ditentukan dan dikelola oleh pemerintah. Sedangkan pesantren pendidikan non formal, adalah lembaga pendidikan swasta yang bebas menentukan struktur kurikulumnya. Oleh sebab itu, struktur kurikulum di setiap pesantren tidak dapat sama seratus persen, melainkan ada beberapa perbedaan di dalamnya, tergantung kekhasan dan kedalaman ilmu agama yang dikuasai kyainya. Akan tetapi, ada semacam kesepakatan yang tidak tertulis di kalangan para kyai, bahwa untuk penjenjangan beberapa kitab yang dipelajari di pesantren ada kesamaan, khususnya pada tingkat dasar dan menengah. Nurcholis Madjid mengatakan, biasanya pembagian keahlian lulusan atau hasil dari Pendidikan pesantren berkisar pada bidang *nahwu-sharaf, fiqh, aqa'id, tasawuf, tafsir*, dan bahasa Arab.⁵¹

Kementerian Agama melalui Direktur Jenderal Kelembagaan Agama Islam (sekarang Direktorat Jenderal Pendidikan Islam) memberikan paparan cukup jelas mengenai struktur kurikulum (*manhaj*) pesantren yang lazim diterapkan secara umum di beberapa pondok pesantren. Penjenjangan di pesantren dibagi dalam tingkat dasar, tingkat menengah pertama, tingkat menengah atas, dan tingkat tinggi.

Di wilayah Gorontalo sendiri, sebelumnya belum berbentuk pesantren, madrasah yang berkembang dengan pesat, dan menjadi alternatif kelompok-kelompok kecil masyarakat yang tidak mampu masuk dalam pendidikan Barat yang saat itu juga berkembang pesat. Organisasi Muhammadiyah adalah salah satu organisasi keagamaan yang berkontribusi pada perkembangan madrasah di Gorontalo sampai ke wilayah-wilayah perkampungan.

Menurut Sofyan Kau dalam tulisannya, dari beberapa tokoh Islam yang akomodatif dan memberikan kontribusi pada pengembangan Islam di Gorontalo. Tokoh-tokoh tersebut lebih banyak kepada metode ceramah dari rumah ke rumah.

⁵¹Madjid, *Bilik-bilik Pesantren*, 7-13

Seperti Sultan Amai adalah tokoh pertama dan utama dalam proses masuknya Islam di Gorontalo; K.H. Abas Rauf, tokoh ulama besar yang berafiliasi ke Nahdatul Ulama; K.H. Drs. Hamrain Kau yang lebih banyak terlibat dalam pengembangan dakwah dan pendidikan Islam, kemudian beliau mendirikan pesantren Al-Falah pada tahun 1975 tapi awalnya masih berbentuk Madrasah Al-Falah.⁵²

Mayoritas penduduk Gorontalo adalah beragama Islam. Masyarakat Gorontalo juga adalah masyarakat yang menjunjung tinggi nilai adat, sehingga simbol gorontalo mensinergikan adat dan Agama dengan semboyan “Adat bersendikan syara’ dan syara’ bersendikan kitabullah”.

Tercatat dari Kementerian Agama bidang pendidikan Islam saat ini terdapat 28 sistem pendidikan Pondok Pesantren tersebar di 5 kabupaten dan kota Gorontalo. Pesantren- pesantren di Gorontalo memiliki tipologi yang beragam, baik Pondok Pesantren Salafiyah, 2) Pondok Pesantren Khalafiyah, atau 3) Pondok Pesantren Campuran/Kombinasi, dimana pesantren-pesantren di Gorontalo sangat eksis mengajarkan pendidikan yang berbasis ke Islaman. Mereka juga memberikan pelajaran menggali makna dari beberapa kitab kuning.

Beberapa pesantren di Gorontalo yang memiliki lingkungan bergabung dengan orang non Muslim adalah di Pesantren Salafiyah Randangan. Di Randangan lingkungan pesantren di kelilingi oleh masyarakat transmigrasi orang Bali. Masyarakat suku Bali yang ada di Randangan ini adalah beragama Hindu. Hindu adalah agama sangat menjunjung tinggi ritual keagamaan. Mereka mendirikan Pura keluarga di halaman rumah dan mendirikan Pura besar di kompleks lain. Pesantren Salafiyah saat ini berdiri di sekitar Pura dan juga Gereja, ada pula penganut agama Kristen di sekitarnya tapi tidak sebanyak penganut agama Hindu.

Hasil wawancara kepada beberapa pendiri pesantren bahwa awal berdirinya Pesantren Salafiyah pendirinya bahkan ada dari orang Bali yang bermukim di

⁵²Abd Rasyid, et.al, *Potret dan Peran Tokoh Islam Gorontalo: Sultan Amai, KH, Abas Rauf, KH Hamrain Kau dan Yoesuf Bulla* (Gorontalo: Sultan Amai Press, 2014), 33-87.

sekitar pesantren sampai sekarang masih menjadi pengurus pesantren.⁵³ Hubungan warga sekitar yang non-Muslim dan pesantren sangat erat seperti keluarga dekat. Jika mencermati beberapa pengurus berdirinya pesantren adalah juga dari orang non-Muslim.

Memiliki latar sosial hidup berdampingan dengan non-Muslim menjadikan warga pesantren Salafiyah bisa menerima perbedaan keyakinan masing-masing. Perbedaan tidak menjadi faktor utama tapi persamaan yang mereka cari sehingga menjadikan mereka menerima hidup berdampingan. Meninggalnya pendiri pesantren ini Kiyai Gufron Nawawi bukan hanya warga pesantren yang kehilangan tapi juga warga non-Muslim sekitarnya. Budaya membawa “*abaabaan*”⁵⁴ dalam tradisi Hindu dalam melayat kepada keluarga yang ditinggalkan mereka lakukan.

Demikian pula pesantren Alkhairat Tilamuta yang memiliki pengalaman dengan non-Muslim. Warga pesantren di saat memiliki acara banyak dibantu oleh warga non-Muslim yang bermukim di sekitar pabrik gula Tilamuta yang selalu. Jika bulan Ramadan, mereka mengirimkan sembako atau makanan saat berbuka puasa di lingkungan pesantren.⁵⁵

Berbeda dengan beberapa pesantren Wahdah Islamiyah yang berada di Kabupaten Bone Bolango, dimana hanya ada 1 keluarga yang non-Muslim. Pandangan mereka terhadap non-Muslim bahwa non-Muslim tidak akan selamat di akhirat nanti. Pondok pesantren ini didirikan tahun 2008 dan berkembang di tahun 2014. Warga di sekitarnya mayoritas Muslim hanya 1 keluarga yang non-Muslim. Bentuk interaksi antara mereka tidak ada.

Di sini nampak bahwa pesantren yang memiliki pengalaman hidup bersama warga non-Muslim lebih menerimanya sebagai manusia ciptaan Tuhan, dibandingkan dengan pesantren yang tidak memiliki pengalaman hidup bersama warga non-Muslim.

⁵³Muhammad Zikya, Anak Pendiri Pesantren, *Wawancara*, tanggal 17 September 2019.

⁵⁴Tradisi mengisi Bokor adalah sebuah tempat yang diisi beras, gula, the, dan lain sebagainya untuk diberikan kepada keluarga yang berduka.

⁵⁵H. Abdul Jamal Kadjintun, *Wawancara*, tanggal 16 September 2019.

G. Kesimpulan

Perspektif pesantren terhadap non-Muslim dari setiap pesantren di Gorontalo berbeda-beda. Pesantren yang memiliki pengalaman hidup bersama dengan non-Muslim lebih banyak mencari persamaan dari pada mencari perbedaan keyakinan. Hidup bersama dalam satu lingkungan menjadikan mereka menerima non-Muslim sebagai saudara karena setiap hari selalu berdampingan. Sedangkan pesantren yang tidak memiliki pengalaman hidup bersama non-Muslim memandang Islam sebagai agama yang eksklusif dan agaknya sulit menerima non-Muslim adalah bagian dari manusia yang juga harus hidup bersama di muka bumi.

Kitab kuning sebagai bagian dari pengajaran di pesantren memang banyak membahas non-Muslim sebagai orang kedua. Kitab kuning dalam pengajaran di pesantren adalah wajib karena itu merupakan pembahasan yang berbeda antara madrasah dan pondok pesantren. Dilakukan tidak dalam waktu belajar mengajar di kelas tapi akan dibahas antara waktu shalat Magrib dan Isya. Pelajaran kitab kuning walau non-Muslim berada pada kategori kedua, akan tetapi pengalaman hidup bersama dari warga pesantren menjadikan pandangan dalam hidup bersosial non-Muslim bukanlah dikategorikan orang kedua dalam hidup ini. Mereka yang memiliki pengalaman hidup bersama dengan warga non-Muslim menjadikan agama Islam yang inklusif yang menerima pandangan orang lain. Tetapi berbeda dengan pesantren yang tidak memiliki pengalaman hidup bersama non-Muslim membuat agama Islam yang eksklusif.

Daftar Pustaka

- Affandi, Bisri. *Syaikh Ahmad Syurkati (1874-1943), Pembaharu dan Pemurni Islam di Indonesia*. Jakarta, Pustaka Alkautsar 1999.
- Al-Anṣārī, Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad. *Al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur’ān al-Qurṭubī*, Juz III. Kairo: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1967.
- Ash-Shiddiqie, Hasbi. *Mutiara Hadis*, Jil. VII. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2003.
- Al-Asqalani, Ibn Hajar. *Fathul Bārī: Penjelasan Kitab Shahih al-Bukhari*, terj. Amirudin Amir Hamzah. Jakarta: Pustaka Azzam, 2017.

- Azis, Faizal ibn Abdul. *Nauhu Authar*, Jil. VI. Surabaya: Bina Ilmu, 2007.
- Azra, Azyumardi. *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi menuju Millenium Baru*. Jakarta, Logos Wacana Ilmu, 2000.
- Badan Pusat Statistik Provinsi Gorontalo, dalam <https://gorontalo.bps.go.id/indicator/12/46/1/jumlah-penduduk.html>
- Dayat, M. dan Achmad Yusuf, “Mengucapkan Salam Kepada Non Muslim Dalam Perspektif Islam,” *Mathum: Jurnal Ilmu al-Qur’an dan Tafsir*, Volume 4, Nomor 1, Mei 2019.
- Deperteman Agama RI, *Pertumbuhan dan Perkembangannya*. Jakarta: Direktorat Jenderal Kelembagaan Agama Islam, Pondok Pesantren dan Madrasah Diniyah, 20033.
- Al-Dimasyqî, ‘Imâduddîn ‘Abdul Fidâ’ Ismâ’îl Ibnu Kasîr al-Quraisyî. *Tafsîr al-Qur’an al-‘Azîm*, Jilid II (Beirût: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1418 H/1997 M.
- Ghalib M., Muhammad. *Ahli Kitab: Makna dan Cakupannya*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Hery Sucipto dalam *Tabloid Republika*, Jumat, 15 Agustus 200.
- Hewitt, Martin. *Welfare, Ideology and Need, Developing Perspectives on the Welfare State*. Maryland: Harvester Wheatsheaf, 1992.
- Ibn Zakariya, Abu al-Husain Ahmad ibn Faris. *Mu’jam Maqayis al-Lughah*, Jil. 3. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ilyas, Hamim. *Dan Ahli Kitab pun Masuk Surga*. Jogjakarta: Safira Insania Press, 2005.
- Imam al-Nawawî. *Al-Minhaj fi Syarh Shahih Muslim ibn al-Hajjaj: Syarh al-Nawawî ‘ala Muslim*, Jil. VI, Vol. XI (t.tp: Bait al-Afkar al-Daulah, t.th.
- Madjid, Nurcholis. *Bilik-bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan*. Jakarta: LP3ES, 1994.
- _____, et. al., *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*. Jakarta: Paramadina, 2004.
- _____. *Islam Agama Kemanusiaan*. Jakarta: Paramadina, 2003.
- _____. *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Cet. 1; Jakarta: Paramadina, 1995.
- Maududi, Abu al-A’la. *Al-Islam fi Mawajahah al-Tahaddiyah al-Muasharah*. Kuwait: Dar al-Qalam, 1983..
- Al-Naisaburi, Abu al-Husain Muslim ibn al-Hajjaj ibn Muslim al-Qushairi. *Al-Jami’ al-Şahîh*, Jil. IV, Juz VII. Beirut-Libanon: Dâr al-Fikr, t.th.

- Al-Qahthani, Muhammad Said. *Al-Wala wal Bara: Loyalitas dan Antiloyalitas dalam Islam*, terj. Salafuddin Abu Sayid. Solo: Era Intermedia, 2005.
- Qardhawi, Yusuf. *Fiqh al-Jihad: Dirasah Muqaranah li Ahkamihi wa Falsafatihi fi Dha'u al-Quran wa al-Sunnah*, terj. Irfan Maulana Hakim, et. al., *Fiqh Jihad: Sebuah Karya Monumental Terlengkap tentang Jihad menurut al-Qur'an dan Sunnah* (Bandung: Mizan Pustaka, 2010).
- Al-Qurthubî, Muhammad bin Ahmad Abî Bakr. *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Juz III, Juz VI. Beirut: al-Risâlah, 2006
- Rasyid, Abd, et.al. *Potret dan Peran Tokoh Islam Gorontalo: Sultan Amai, KH, Abas Rauf, KH Hamrain Kau dan Yoesuf Bulla*. Gorontalo: Sultan Amai Press, 2014.
- Riḍâ, Muḥammad Rasyîd. *Tafsîr al-Qur'ân al-Ḥakîm*, Juz II. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999 M.
- Sahri, Iksan Kamal. "Ideologi Islam Tradisional di Balik Pengajaran Kitab Kuning di Pesantren Salaf," dalam *Mozaik Kajian Islam di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2018.
- Al-Sarakhsî, Muhammad bin Ahmad bin Abî Sahal. *Al-Mabsûth*, Juz XXX. Beirut; Dâr al-Fikr, 1406 H.
- Shihab, M. Quraish (ed.). *Ensiklopedi Al-Qur'an: Kajian Kosakata dan Tafsirnya*. Jakarta: Bimantara, 1997.
- _____. *Secercah Cahaya Ilahi: Hidup Bersama Al-Quran*. Bandung: Mizan Pustaka, 2017.
- _____. *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*, Vol. 3. Jakarta: Lentera Hati, 1421 H/2001 M
- _____. *Wawasan Quran Tafsir Maudhu'iy atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 2017.
- _____. *Anda Bertanya M. Quraish Shihab Menjawab Berbagai Masalah Keislaman*. Bandung: Al-Bayan, 2002.
- _____. *Menyingkap Tabir Ilahi: Asma al-Husna dalam Perspektif al-Quran*. Cet. IV; Jakarta: Lentera Hati, 2001.
- Al-Ṭabarî, Ibnu Jarîr. *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'ân*, Jilid II. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999 M.
- Al-Ṭabâṭabâ'î, Muḥammad Ḥusain. *Al-Mizân fî al-Tafsîr al-Qurân*, Juz V. Beirut: Mu'assah al-'Alamî li al-Maṭbû'ât, 1991.
- Van Bruinessen, Martin. "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu: Comments on a new collection in the KITLV Library."
- <https://ditpdpontren.kemenag.go.id/pdpp/statistik?id=75>
- <https://dkpp.go.id/prof-jimly-pancasila-konsensus-kehidupan-berbangsa/>