

TAFSIR ISLAM  
ATAS ADAT GORONTALO

———— *Mengungkap Argumen Filosofis-Teologis* ————



Dr. Sofyan A. P. Kau., M.Ag.  
Editor: Dr. H. Zulkarnain Suleman

# TAFSIR ISLAM ATAS ADAT GORONTALO

————— *Mengungkap Argumen Filosofis-Teologis* —————

Inteligensia Media  
Malang 2019

# TAFSIR ISLAM ATAS ADAT GORONTALO

## *Mengungkap Argumen Filosofis-Teologis*

Penulis:

**Dr. Sofyan A. P. Kau, M.Ag.**

Editor:

**Dr. H. Zulkarnain Suleman**

**ISBN: 978-602-5562-94-5**

Copyright © Mei, 2019

Ukuran: 15,5cm X 23cm; Hal: xviii + 152

Hak Cipta dilindungi undang-undang. Dilarang memperbanyak dalam bentuk apapun tanpa ijin tertulis dari pihak penerbit.

*Cover: Rahardian Tegar Kusuma*

*Layout: Kamilia Sukmawati*

Edisi I, 2019

Diterbitkan pertama kali oleh Inteligencia Media  
Jl. Joyosuko Metro IV/No 42 B, Malang, Indonesia  
Telp./Fax. 0341-588010  
Email: [intelegensiamedia@gmail.com](mailto:intelegensiamedia@gmail.com)

Anggota IKAPI No. 196/JTI/2018

Dicetak oleh PT. Cita Intrans Selaras  
Wisma Kalimetro, Jl. Joyosuko Metro 42 Malang  
Telp. 0341-573650  
Email: [intrans\\_malang@yahoo.com](mailto:intrans_malang@yahoo.com)

## *Pengantar Penulis ...*

Gorontalo dikenal sebagai daerah adat. Van Vollenhoven, ahli hukum adat terkenal Belanda menempatkan daerah Gorontalo pada urutan ke-9 dalam daftar daerah adat (19 daerah) di Indonesia dalam bukunya “*Het Adatrecht van Nederlandsh-Indie*”.<sup>1</sup> Diakui bahwa hampir seluruh aspek kehidupan masyarakat Gorontalo memiliki nilai-nilai adat yang sangat dihormati. Bagi masyarakat Gorontalo, adat istiadat merupakan norma yang dijunjung tinggi dalam kehidupan. Sebab, adat berfungsi menanamkan kepercayaan yang teguh kepada Allah SWT., dan menanamkan nilai moral dan akhlak mulia (*akhlaqul karimah*). Fungsi lainnya adalah sarana untuk menuntun dan mengarahkan setiap orang agar setiap kegiatan hidupnya mempunyai makna dan berhasil ke arah yang lebih baik.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Basri Amin, *Memori Gorontalo Teritori, Transisi dan Tradisi*, (Yogyakarta: Ombak, 2012), h. 99.

<sup>2</sup> Karim Pateda, “Keragaman Adat Gorontalo”, dalam *Kumpulan Makalah Kongres Nasional Bahasa dan Adat Gorontalo I*, (Gorontalo: Universitas Negeri Gorontalo, 2008), h. 134.

Sebelum Islam menjadi agama resmi, telah hidup adat dan tradisi di tengah masyarakat Gorontalo. Islam yang diperkenalkan oleh Amai dan para tokoh pendakwah Islam bukan Islam yang menegasikan adat dan tradisi lokal, melainkan Islam yang akomodatif dengan budaya lokal. Proses akomodatif tersebut bersifat dialogis, dinamis, dan historis secara alamiah dan berlangsung lama. Ada tiga proses yang dilalui. Proses akomodatif pertama pada masa Raja Amai yang melahirkan rumusan “*Sara’a topa-topango to adati*”, yang berarti “Sarak bertumpu pada adat”.<sup>3</sup> Rumusan falsafah adat Gorontalo awal ini menunjukkan bahwa Islam tidak menegasikan adat dan tradisi lokal. Itu berarti adat memiliki ruang referensi dalam kehidupan masyarakat Gorontalo. Meskipun rumusan falsafah awal ini masih menunjukkan dominasi adat atas syarak. Sebab, dalam falsafah yang dirumuskan oleh Raja Amai ini, posisi adat relatif kuat melembaga dibandingkan syarak, karena syarak masih bersandar kepada adat (*topa-topango adati*).

Proses kedua terjadi pada era Raja Matolodula Kiki (1550-1585). Putra dan penerus Raja Amai ini kemudian melakukan reformasi sehingga melahirkan falsafah “*Adati hula-hula’a to sara’a, sara’a hula-hula’a to adati*” yang berarti “adat bersendi syarak, syarak bersendi adat”.<sup>4</sup> Pada rumusan pertama era Raja Amai, syarak berada pada posisi di bawah adat, sehingga dominasi adat masih kuat atas syarak. Selanjutnya pada era Raja Matolodula Kiki rumusan falsafah adat Gorontalo mengalami evolusi sehingga keduanya (adat dan syarak) berposisi setara. Adat tidak lebih dominatif atas syarak, dan demikian sebaliknya. Baik adat maupun syarak, keduanya menjadi sumber normatif suku Gorontalo.

---

<sup>3</sup> S. R. Nur, “Beberapa Aspek Hukum Tata Kerajaan pada Masa Pemerintahan Eyato 1673-1679”, *Disertasi*, (Ujung Pandang: UNHAS Press, 1979), h. 202. Berdasarkan rumusan adat tersebut, Ibrahim Polontalo mendeklarasikan bahwa Amai adalah rakyat Gorontalo yang pertama memeluk agama Islam; Amai adalah raja Gorontalo yang membawa masuk Islam ke Gorontalo; Amai-lah, raja yang menjadi peletak dasar Gorontalo sebagai kerajaan Islam, dan; dalam sejarah Gorontalo, Amai-lah yang menjadi Sultan Pertama kerajaan Islam Gorontalo. Ibrahim Polontalo, *Peranan Tidi Lo Polopalo; Gorontalo dalam Pembinaan Kepribadian Suku Gorontalo*, (Manado: FKPS IKIP Manado, 1968), h. 7.

<sup>4</sup> S. R. Nur, *Beberapa Aspek Hukum Tata Kerajaan pada Masa Pemerintahan Eyato 1673-1679*, h. 221.

Proses ketiga terjadi pada zaman Raja Eyato (1673-1679) melahirkan rumusan “*adati hula-hula’ to sara’a, sara’a hula-hula’ to quru’an*” yang berarti “Adat bersendi syarak, syarak bersendi al-Quran”.<sup>5</sup> Rumusan falsafah ketiga ini dinilai lebih bersifat evaluatif-validatif. Itu berarti, adat yang dijalankan suku Gorontalo dievaluasi untuk menemukan kebenaran pijakan adat. Alat untuk mengukurnya adalah syariat yang bersumber dari al-Quran. Jika pada rumusan falsafah adat pertama, adat menjadi sumber normatif, maka pada rumusan falsafah adat kedua, terjadi hubungan timbal balik antara adat dan syariat sehingga berposisi setara. Sedangkan pada rumusan falsafah adat terakhir, al-Quran menjadi sumber normatif. Al-Quran menjadi referensi utama untuk mengevaluasi dan memvalidasi keabsahan adat.

Menurut Ibrahim Polontalo, rumusan ketiga yang dibangun oleh Sultan Eyato ini bersifat *linier thinking*, istiqamah, harus menuju ke hukum *syara’*, dan hukum *syara’* yang bersumber pada Kitab Allah atau landasan tauhid. Pemikiran Sultan Eyato ini melahirkan budaya dan peradaban Islam baru, yakni versi Islam yang *kaffah* dalam mengembangkan budaya dan peradaban Islam di kerajaan Gorontalo masa Sultan Eyato.<sup>6</sup>

Ketiga proses historis-dialogis antara Islam dan adat di atas, menunjukkan bahwa sejak awal telah terjadi dialog antara Islam dan adat. Semula adat diterima dan mendominasi sehingga syarak “mengalah” dengan merujuk kepada adat. Selanjutnya proses sejarah membentuk kesadaran beragama masyarakat Gorontalo untuk menjadikan syarak sebagai acuan adat. Itu berarti telah terjadi proses pendidikan, pemahaman, dan pendalaman ajaran Islam sehingga melahirkan kesadaran untuk menjadikan syariat sebagai acuan bagi pelaksanaan adat dan tradisi lokal. Kesadaran itu memperoleh bentuknya dengan menjadikan al-Quran sebagai acuan.

---

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Ibrahim Polontalo, “Adat Bersendikan Syarak, Syarak Bersendikan Kitabullah sebagai Dasar Pengembangan Budaya dan Pelaksanaan Islam di Gorontalo” dalam Nani Tuloli, (ed.), *Membumikan Islam; Seminar Nasional Pengembangan Kebudayaan Islam Kawasan Timur Indonesia*, (Gorontalo: Grafika Karya, 2004), h. 152-153.

Finalisasi kesadaran dialogis antara Islam dan adat kemudian melahirkan apa yang disebut adat yang terlembagakan dan adat tidak terlembagakan. Upacara penyambutan tamu, proses dan prosesi pernikahan, kematian dan penobatan (pengukuhan kepala daerah), termasuk bagian adat yang terlembagakan. Sedangkan tradisi *molondalo*, *mopolihu lo limu*, *mongubingo* dan *tumbilo tohe* digolongkan sebagai adat tidak terlembagakan. Kedua bentuk adat ini sering menjadi sasaran kritik dari kelompok Islam puritan. Rumusan falsafah Gorontalo “*Adati hula-hula’a to sara’a, sara’a hula-hula’a to quru’ani*” meskipun dapat diterima, namun diragukan keabsahan teologi pada implementasinya.

Secara teoritik, falsafah Gorontalo tersebut tidak bermasalah. Tetapi yang dipermasalahkan –bahkan terkadang dipersalahkan– adalah praktek sebagian adat dan tradisi lokal yang dinilai “tidak sejalan” dengan syariat dan al-Quran. Tradisi “*Molondalo*” misalnya dinilai menyimpang karena dalam prosesinya memperlihatkan aurat. “*Tumbilo Tohe*”, sebagai tradisi pasang lampu di akhir Ramadhan dituding melalaikan orang dari shalat tarawih. Pembakaran dupa atau kemenyan pada ritual doa dinilai bercorak hinduisme. Terlebih tradisi tersebut tidak memiliki contoh praktis era awal Islam.

Terlepas dari kritik terhadap adat dan tradisi masyarakat Gorontalo, yang menarik dipertanyakan secara akademik adalah argumen filosofis dan teologis adat dan tradisi itu sendiri. Karena rumusan falsafah adat itu merupakan hasil dialektik historis panjang antara Islam dan adat, maka dipastikan memiliki basis filosofis dan teologis yang argumentatif. Basis filosofis dan teologis bersifat implisit, karena itu penting untuk ditemukan. Menurut penulis, adat dalam falsafah tersebut ibarat fikih dalam diskursus hukum Islam. Sementara metodologi istinbatnya adalah syarak atau syariat. Sedangkan al-Quran merupakan dalil dan sumber fikih. Apa yang terlihat dari adat dan pelaksanaannya adalah bentuk fikih yang eksoterik. Sedangkan yang tidak terlihat adalah aspek metodologi dan epistemologi.

Buku ini ditulis untuk menemukan argumen filosofis dan teologis dari adat dan tradisi lokal Gorontalo. Buku ini diangkat dari hasil

penelitian penulis yang berjudul *Adat Gorontalo: Basis Filosofis-Teologis*. Ada beberapa bagian dari hasil penelitian yang dihilangkan seperti kajian tentang adat *momeati*, karena bagian ini telah dikembangkan sehingga menjadi buku tersendiri yang berjudul *Beati Tradisi: Gorontalo Menyingkap Ekspresi Islam dalam Budaya Lokal*, terbitan Inteligencia Media, Malang 2018. Sebagai pengganti atas bagian yang dihilangkan tersebut, penulis tambahkan uraian tentang minuman *polondulo* dan *mongubingo* dari perspektif Islam. Bahwa minuman *polondulo* merupakan isyarat terhadap tamu dan undangan agar dapat pamitan meninggalkan tempat sebagai tafsir atas surat al-Ahzab ayat 53. Sedangkan *mongubingo* lebih bermakna sebagai upaya menghilangkan sifat-sifat tercela, di samping bertujuan menghilangkan kotoran pada kemaluan wanita melalui khitan.

Atas dasar itu, buku ini diberi judul *Tafsir Islam atas Adat Gorontalo Mengungkap Argumen Filosofis-Teologis* dengan maksud ingin menunjukkan di antaranya bahwa tradisi *molondalo* merupakan ekspresi kultural untuk bersikap hati-hati menjelang masa kelahiran bayi. Sikap kehati-hatian yang disimbolkan dengan “menyentuh” (*molondalo*) menunjukkan bahwa bayi yang dikandung adalah amanah Tuhan sehingga harus dijaga dan disyukuri. Karena itu, *molondalo* adalah ekspresi rasa syukur kepada Tuhan atas anugerah yang diberikan. Itulah sebabnya dalam ritual dan upacara *molondalo* terdapat *ngadi salawati* (doa minta keselamatan) dan *sadaka* (pemberian sedekah). Kedua bentuk ritual ini adalah ajaran Islam yang dianjurkan. Berdoa adalah bentuk pengharapan kepada Tuhan dan pengakuan atas keterbatasan seorang hamba. Sebab masa tujuh bulan adalah masa rawan seorang bayi dan masa melahirkan yang tersulit dan berat bagi seorang ibu hamil. Dalam suasana batin “yang lemah tak berdaya” tersebut, dibutuhkan sandaran spritual kepada Yang Maha Kuasa. Sedangkan sedekah dalam bentuk pembagian *toyopo* (sebuah wadah yang berisi makanan dan buah-buahan) dan amplop (yang berisi uang) adalah media memperoleh keselamatan. Sebab Nabi SAW bersabda: “Sedekah itu menolak bahaya”.

Bahwa dalam proses *ngadi salawati* (doa minta keselamatan) terdapat *molapi alama* (membakar dupa atau kemenyan) tidak lebih dari asesoris budaya ritual. Jika tujuannya untuk mengharumkan suasana, maka Islam sangat menganjurkan minyak wangi. Minyak wangi adalah harum. Tetapi keharuman tidak hanya diperoleh dari minyak wangi. *Molapi alama* menjadi salah jika diyakini doa itu makbul karena *molapi alama*. Sama salahnya jika asap yang mengepul akibat *molapi alama* dipercayai menghantarkan doa kepada Allah SWT. Tidak ada relasi kemakbulan doa yang dipanjatkan dengan kepulan asap akibat *molapi alama*.

*Mopolihu lo limu* yang berarti mandi kembang adalah mandi kultural dengan menggunakan bahan-bahan tumbuhan alami yang berfungsi mengharumkan badan. *Mopolihu lo limu* yang dilakukan pada anak remaja setelah memasuki usia baligh dan masa *taklif* adalah simbol perpindahan dari masa anak-anak ke masa remaja, yaitu masa dimana ia dibebani kewajiban agama. Seperti halnya orang yang masuk Islam dianjurkan mandi secara syariat. Mandi seorang muallaf tersebut berfungsi spritual, yaitu untuk menghapuskan dosa-dosa kesyirikan dan kekafiran. *Mopolihu lo limu* adalah mandi yang bermakna menghilangkan kesalahan-kesalahan masa anak-anak. Mandi tersebut adalah mandi yang bertujuan menyucikan diri untuk mempersiapkan masa *taklif*. Jika Seorang muallaf yang mandi menggunakan daun dara, seperti tersebut dalam hadis, maka mandi seorang anak remaja dalam tradisi *mopolihu lo limu* merupakan mandi budaya dengan menggunakan ramuan tumbuh-tumbuhan. Itu berarti, secara historis-teologis *mopolihu lo limu* memiliki pijakan keagamaan.

Sedangkan tradisi *mongubingo* merupakan ekspresi kultural sebagai perwujudan atas *sunnah taqririyyah* dan manifestasi dari pernyataan verbal Nabi SAW bahwa khitan terhadap perempuan merupakan kemuliaan. Karena itu, *mongubingo* bukan tradisi baru, kecuali bentuk ritual dalam upacara *mongubingo* itu sendiri.

Adapun *tumbilo tohe* adalah tradisi menyalakan lampu pada bulan Ramadhan empat hari sebelum Idul Fitri. Secara historis, menyalakan lampu dimaksudkan untuk menerangi kegiatan ibadah

pada bulan puasa, baik di rumah maupun di masjid. Karena *tumbilo tohe* dilaksanakan bertepatan momen malam kemuliaan (*lailatul qadar*), maka secara spritual *tumbilo tohe* berarti menghidupkan “tohe” dalam diri. “Tohe” itu adalah hati nurani, atau jiwa. Maka *tumbilo tohe* berarti menghidupkan jiwa dan hati nurani dengan amaliah-amaliah Ramadhan untuk memperoleh *lailatul qadr*. Dalam konteks ini, tradisi *tumbilo tohe* tidak saja bersesuaian dengan nilai-nilai Islam, tetapi juga bernilai historis. Karena memang *tumbilo tohe* tidak terlepas dari proses islamisasi awal di Gorontalo.

Beberapa temuan filosofis-teologis adat Gorontalo di atas kiranya memberi muatan psikologis atas pemerhati dan pelaku adat sehingga mereka percaya bahwa apa yang mereka lakukan memiliki basis filosofis dan argumen teologis yang kokoh. Di sisi lain, upaya pengkerdilan dan pencitraan negatif terhadap adat dan tradisi lokal tidak lagi terjadi. Karena, sejumlah adat dan tradisi lokal Gorontalo justru memiliki argumen filosofis dan teologis yang kuat.

Harus penulis akui bahwa buku ini tidak lebih dari ijtihad kultural untuk memposisikan adat dan tradisi Gorontalo secara objektif. Sebagai sebuah ijtihad kultural, buku ini tidak sepi dari banyak kekurangan, dan karenanya terbuka bagi pembaca untuk melakukan kritik. Kepada tokoh agama KH. Drs. Abdurrasyid Kamaru, M.Pd.I., KH Aldes Ilahude (*Allahu yarhamu*) dan KH. Sukarno Taher penulis ucapkan penghargaan yang tinggi atas kesediaannya untuk diwawancarai. Pilihan atas ketiga tokoh ini, didasarkan atas pemahaman mereka yang mendalam atas agama dan pengetahuan mereka yang luas terhadap adat. Dua tokoh yang disebut pertama adalah *qadhi*, yang notabene bergelut dengan prosesi adat. KH. Drs. Abdurrasyid Kamaru, M.Pd.I adalah *qadhi* Kota Gorontalo, sedangkan KH Aldes Ilahude adalah *qadhi* Kabupaten Bone Bolango. Adapun KH. Sukarno Taher meskipun bukan seorang *qadhi*, tetapi sering terlibat dengan prosesi adat meskipun tidak secara formal. Karena itu penulis menyampaikan terima kasih yang tulus atas kerelaan dan kesediaan mereka sebagai narasumber saat diwawancarai.

Kepada Anda yang menemukan banyak kekurangan, kiranya dapat memperbaikinya. Kepada istriku (Wahyuni Tjipto) dan anak-anakku (Wasma Shofiyyah, Najwa Nainawa, Najla Sya'wanah dan Mahdi Muntazhar) disampaikan penghargaan yang tak terhingga atas dukungan mereka. Penulisan buku ini telah 'merampas' sebagian waktu mereka dari perhatian penulis. Mudah-mudahan buku ini memberi nilai guna, baik kepada tokoh agama dan tokoh adat. Penulis berharap kiranya ijtihad kultural keagamaan ini menjadi amal pemberat kebaikan di akhirat kelak. Semoga bermanfaat. *Âmîn yâ rabbal 'âlamîn.*

*Tenilo, April 2019*

Penulis

# *Pengantar Penerbit ...*

*“Islam datang bukan untuk mengubah budaya leluhur kita jadi budaya Arab. Bukan untuk ‘aku’ jadi ‘ana,’ ‘sampeyan (kamu) jadi ‘antum,’ ‘sedulur’ jadi ‘akhi.’ Kita pertahankan milik kita kita harus serap ajarannya, tapi bukan budaya Arabnya”*

**Gus Dur (KH. Abdurrahman Wahid)**

---

Secara historis, hampir keseluruhan proses islamisasi di semua daerah berinteraksi dengan budaya, termasuk di Indonesia. Kisah Wali Songo yang sangat terkenal di Tanah Jawa tentu merupakan bukti riil betapa adaptifnya Islam dengan tradisi lokal. Ini membuktikan bahwa Islam menemukan ke-*kaffah*--annya tidak melalui proses yang sekali jadi. Namun *tadriij*, pelan-pelan, berproses. Islam tidak menafikan semua pranata-pranata sosial pra-Islam yang sudah mengakar di Arab. Malah Islam mengambil bentuk yang akomodatif-adaptif.

Termasuk di Gorontalo, pranata sosial yang masih feodal (kerajaan) bertemu dengan peradaban Islam yang akhirnya

diakulturasi sedemikian rupa hingga menjadi tradisi lokal. Pranata sosial dan budaya yang sudah diwariskan secara turun menurun ini tentunya dipandang oleh penganutnya sebagai pedoman hidup karena ia mampu berkontribusi positif pada pembentukan identitas dan moralitas komunitasnya. Maka itu, sebuah kenafian historis bila memandang tradisi-tradisi lokal merupakan suatu bentuk penyimpangan.

Buku ini dihadirkan untuk melegitimasi bahwa tradisi lokal merupakan suatu kontribusi besar bagi perkembangan peradaban. Tentunya, ini juga menyempurnakan dua kajian sebelumnya: *Beati Tradisi Gorontalo: Menyingkap Ekspresi Islam dalam Budaya Lokal*; dan *Akulturasi Islam dan Budaya Lokal: Studi Islam tentang Ritus-Ritus Kehidupan dalam Tradisi Lokal Muslim Gorontalo*. Bahasan dari kedua buku di atas akan lebih dimutakhirkan lagi dalam kajian di buku ini karena di dalamnya memuat semua tradisi-tradisi lokal yang belum dibedah. Dengan berdasarkan hasil riset, secara spesifik buku ini ditulis untuk menemukan argumen filosofis dan teologis dari adat dan tradisi lokal Gorontalo.

Sajian ini perlu dibaca oleh berbagai kalangan, baik pengkaji budaya tradisi, akademisi, para da'i maupun penduduk pada umumnya. Khususnya masyarakat Gorontalo yang mayoritas Muslim.

*Selamat membaca!*

# *Daftar Isi ...*

**Pengantar Penulis -- v**

**Pengantar Penerbit -- xiii**

**Daftar Isi -- xv**

**Pedoman Transliterasi -- xvii**

---

**Bagian Pertama: Pendahuluan -- 1**

A. Latar Belakang Masalah -- 1

B. Penegasan Istilah -- 5

C. Kerangka Teori -- 6

D. Tinjauan Pustaka -- 11

E. Metodologi -- 12

---

**Bagian Kedua: Adat dalam Perspektif Hukum Islam -- 14**

A. Pengertian Hukum Islam -- 14

B. Kedudukan Adat dalam Hukum Islam -- 24

C. Relasi Adat dan Hukum Islam -- 38

**Bagian Ketiga: Adat Gorontalo: *Molondalo*, *Mopolihu Lo Limu*, dan *Mongubingo* -- 57**

- A. Adat *Molondalo* -- 57
  - B. Adat *Mopolihu Lo Limu* -- 65
  - C. Adat *Mongubingo* -- 68
- 

**Bagian Keempat: Adat Gorontalo: Antara Kritik dan Pledoi -- 70**

- A. Kritis *Outsider* atas Adat *Molondalo* -- 70
  - B. Tafsir Simbolik: Argumen Teologis-Esoterik -- 78
  - C. Adat Gorontalo dalam Perspektif *Insider* -- 85
- 

**Bagian Kelima: Tafsir Islam atas Adat Gorontalo -- 95**

- A. Mandi Syariat dan Mandi Budaya -- 95
  - B. Evolusi *Baiat* dari Teologi hingga Kultural -- 110
  - C. *Tumbilo Tohe*: Menghidupkan Jiwa -- 122
  - D. Minuman *Polondulo*: Isyarat untuk Pamitan -- 126
  - E. *Mongubingo*: Menghilangkan Sifat Tercela -- 129
- 

**Bagian Keenam: Penutup -- 135**

- A. Kesimpulan -- 135
  - B. Rekomendasi -- 138
- 

**Daftar Pustaka -- 139**

**Tentang Penulis -- 149**

PEDOMAN TRANSLITERASI  
ARAB-INDONESIA

ا = a	خ = kh	ش = sy	غ = gh	ن = n
ب = b	د = d	ص = sh	ف = f	و = w
ت = t	ذ = dz	ض = dh	ق = q	ه = h
ث = ts	ر = r	ط = th	ك = k	ي = y
ج = j	ز = z	ظ = zh	ل = l	ة = <u>t</u>
ح = <u>h</u>	س = s	ع = '	م = m	ء = '

â = Panjang

î = Panjang

û = Panjang



---

# Bagian Pertama

## Pendahuluan

### **A. Latar Belakang Masalah**

Masyarakat Gorontalo adalah masyarakat pemeluk Islam terbanyak. Demikian banyaknya sehingga dipastikan orang Gorontalo pasti muslim. Dengan kata lain, tidak disebut orang Gorontalo kecuali muslim. Karena itu, jika ada orang Gorontalo yang murtad, maka akan terkena sanksi moral-sosial. Salah satunya adalah dianggap bukan bagian dari keluarga. Sikap moral-sosial ini bukan bentuk inklusif keberagaman orang Gorontalo, melainkan eksresi kecintaan terhadap Islam. Sikap ini lebih sebagai bentuk proteksi teologis, karena Islam tidak dapat dipisahkan dari masyarakat Gorontalo. Agaknya sejak awal penerimaan bulat terhadap Islam oleh orang Gorontalo, setelah Sultan Amai masuk Islam melalui pernikahannya dengan putri Owutango putri raja Palasa, Islam telah menjadi bagian integral bagi kehidupan masyarakat Gorontalo. Karena itu, sulit dipisahkan antara Islam dan masyarakat Gorontalo.

Sebelum Islam menjadi agama resmi, telah hidup adat dan tradisi di tengah masyarakat Gorontalo. Islam yang diperkenalkan oleh Raja Amai dan para tokoh pendakwah Islam bukan Islam yang menegasikan adat dan tradisi lokal. Islam yang dihadirkan adalah Islam yang akomodatif dengan budaya lokal. Proses pengenalan Islam

ini bersifat dialogis, dinamis, dan historis. Disebut historis, karena dialogis-dinamis antara Islam dan adat dan tradisi lokal berproses secara alamiah dan berlangsung lama. Ada tiga proses yang dilalui.

*Pertama*, akomodatif. Bahwa Islam tidak akan menegasikan adat dan tradisi lokal. Itu berarti adat memiliki ruang referensi dalam kehidupan masyarakat Gorontalo. Dalam etape pertama ini, lahir rumusan falsafah “*Syara’a topa-topango adati*”, yang berarti “Sarak bertumpu pada adat”. Falsafah yang dirumuskan oleh Raja Amai ini menunjukkan bahwa posisi adat relatif kuat melembaga dibandingkan syarak, karena syarak masih bersandar ke adat (*topa-topango adati*). Meskipun, ketika raja Amai hendak mempersunting putri Owutango disyaratkan, -salah satunya- adat istiadat yang berlaku di kalangan rakyat Gorontalo harus bersumber pada al-Qur’an, namun sikap akomodatif syarak (baca: Islam) masih menyandarkan dirinya pada adat. Hal ini mudah dipahami, karena Islam awal yang dipeluk oleh masyarakat Gorontalo adalah Islam kekuasaan. Yaitu Islam yang dipeluk melalui rajanya (baca: raja Amai) yang berkuasa masuk Islam. Raja memeluk Islam, maka rakyatnya pun masuk Islam. Itu berarti Islam awal Gorontalo adalah Islam Mekah, yaitu Islam yang menekankan kepada dimensi tauhid. Karena itu, penerapan syariat (baca: hukum) secara radikal belum dapat dilakukan. Yang bisa dilakukan adalah proses dialog antara Islam dengan masyarakat; termasuk dengan adat dan tradisi masyarakat Gorontalo. Dengan demikian era pertama raja Amai adalah era harmonisasi antara syarak dan adat. Proses harmonisasi ini membutuhkan dialog yang intensif dan panjang.

*Kedua*, otoritatif syarak. Setelah terjadi dialog harmonis antara syarak dan adat pada era Raja Amai dengan melahirkan falsafah “*Syara’a topa-topango adati*”, maka lambat laun syarak menjadi referensi atas adat dan tradisi lokal. Menjadikan syarak sebagai acuan adat, terjadi pada masa Raja Matolodula Kiki (1550-1585), putra dan penerus Raja Amai. Jika Raja Amai merumuskan falsafah “*Syara’a topa-topango adati*”, maka putranya Raja Matolodula Kiki merumusakannya menjadi “*Adati hula-hula’a to syara’a, syara’a hula-*

*hula'a to adati*" yang berarti "Adat bertumpuk pada syarak". Berbeda dengan rumusan era pertama, era kedua ini kebalikannya bahwa syarak menjadi acuan adat. Itu berarti adat dan tradisi lokal merujuk kepada syarak. Syarak menjadi referensi pelaksanaan adat dan tradisi lokal.

*Ketiga*, evaluatif-validatif. Rumusan "*Adati hula-hula'a to syaraa, syaraa hula-hula'a to adati*" (Adat bertumpuk pada syarak) masih bersifat umum; bahwa adat harus sejalan dengan syariat dan syariat akomodatif dengan adat. Untuk itu dilakukan evaluasi dan validasi untuk memastikan bahwa adat sinergi dengan semangat keislaman. Evaluasi dan validasi dilakukan dengan cara merujuk kepada prinsip-prinsip universal al-Quran sebagai sumber utama. Lahirlah rumusan "*Adati hula-hula'a to sara'a, sara'a hula-hula'a to qur'ani*" yang berarti "Adat bersendi pada syarak, dan syarak bersendi pada al-Quran". Rumusan ini lahir pada masa Raja Eyato (1673-1679).

Ketiga proses historis-dialogis antara Islam dan adat di atas, menunjukkan bahwa sejak awal Islam telah terjadi dialog antara Islam dan adat. Semula adat diterima dan mendominasi sehingga syarak "mengalah" dengan merujuk kepada adat. Selanjutnya proses sejarah membentuk kesadaran beragama masyarakat Gorontalo untuk menjadikan syarak sebagai acuan adat. Itu berarti telah terjadi proses pendidikan Islam, pemahaman dan pendalaman ajaran Islam sehingga melahirkan kesadaran untuk menjadikan syariat sebagai acuan pelaksanaan adat dan tradisi lokal. Kesadaran itu memperoleh bentuknya dengan menjadikan al-Quran sebagai acuan.

Finalisasi kesadaran dialogis antara Islam dan adat melahirkan dua hal: adat yang terlembagakan dan tidak terlembagakan. Yang disebut pertama dinamakan *Adati pohupohutu*, yaitu sebuah pelaksanaan upacara tertentu secara adat. Dalam hal ini, upacara adat dimaksud adalah berkenaan dengan penyambutan tamu, proses dan prosesi pernikahan, kematian, dan pengukuhan kepala daerah. Sedangkan yang kedua adalah pelaksanaan tradisi yang lazim dilakukan oleh kebanyakan masyarakat Gorontalo.

Para pecinta Islam purinitas menerima rumusan falsafah Gorontalo” *Adati hula-hula’a to sara’a, sara’a hula-hula’a to qur’ani*”, tetapi mereka meragukan implementasinya. Secara teoritik falsafah ini tidak bermasalah, yang dipersoalkan adalah praktek sebagian adat tradisi lokal yang dinilai tidak sejalan dengan syariat dan al-Quran. Tradisi *molondalo* dinilai menyimpang karena memperlihatkan aurat. “*Mobatali taluhu tabiya*” yang dilakukan pengantin pria dengan menyentuh dahi pengantin perempuan setelah akad nikah dipandang tidak tepat. Sebab setelah akad nikah, hubungan suami istri menjadi halal sehingga tidak perlu “dihalalkan” dengan membatalkan air wudhu. *Tumbilo Tohe* sebagai tradisi pasang lampu diakhir Ramadhan dituding melalaikan orang dari salat tarawih.

Kritik terhadap adat dan tradisi masyarakat Gorontalo dapat dipahami jika yang ditangkap aspek lahiriyah adat dan tradisi. Cara pandang minor terhadap adat dan tradisi dapat dimaklumi bila tidak dapat dibedakan antara rumusun teoritis dan pelaksanaan praktisnya. Yang disebut terakhir berkenaan dengan “pelaku adat”, sedangkan yang kedua berkaitan dengan “adat”. Jika sebagian umat Islam ada yang tidak salat dan puasa, maka salat dan puasa tentu tidak salah. Yang patut disalahkan adalah orang yang tidak melaksanakannya.

Terlepas dari kritik terhadap adat dan tradisi masyarakat Gorontalo, yang menarik dikaji dan diteliti adalah argumen filosofis dan teologis adat dan tradisi itu sendiri. Karena rumusan falsafah adat itu merupakan hasil dialektik historis panjang antara Islam dan adat, maka dipastikan memiliki basis filosofis dan teologis yang argumentatif. Basis filosofis dan teologis bersifat implisit, karena itu penting untuk **ditemukan**. Adat dalam falsafah tersebut ibarat fikih dalam diskursus hukum Islam. Sementara metodologi istinbatnya adalah syarak atau syariat. Sedangkan al-Quran merupakan dalil dan sumber fikih. Apa yang terlihat dari adat dan pelaksanaannya adalah bentuk fikih yang eksoterik. Yang tidak terlihat adalah aspek metodologi dan epistemologi.

Kajian buku ini difokuskan untuk menemukan landasan filosofis dan teologis atas adat dan tradisi lokal Gorontalo. Adat dan tradisi

lokal dimaksud adalah adat yang melembaga dan tidak melembaga; baik adat yang menjadi sasaran kritik maupun tidak. Bila dirumuskan ada dua masalah utama yang ingin dibahas dalam buku ini, yaitu argumen filosofis adat/tradisi lokal Gorontalo dan basis teologisnya. Dengan demikian buku ini ditulis sebagai jawaban dan argumen filosofis-teologis atas adat/tradisi lokal Gorontalo. Karena itu, buku ini diharapkan memberi manfaat untuk meyakinkan kelompok skeptis muslim atas dugaan ketidakselarasan antara syariat dengan adat dan tradisi lokal Gorontalo. Pada saat yang sama memberi muatan psikologis atas pemerhati dan pelaku adat bahwa apa yang mereka lakukan memiliki basis filosofis dan argumen teologis yang kokoh. Dengan kehadiran buku ini diharapkan tidak terjadi pengkerdilan dan pencitraan negatif atas adat dan tradisi lokal. Yang disebut terakhir masuk dalam wilayah kegunaan praktis; sedangkan yang disebut pertama termasuk kegunaan teoritik.

## **B. Penegasan Istilah**

Untuk menghindari kekeliruan dalam pemahaman terhadap istilah teknis yang digunakan dalam buku ini dan untuk menegaskan ruang lingkup pembahasan, maka ada dua istilah teknis yang perlu ditegaskan pengertiannya secara definitif operasional.

*Pertama*, adat. Yaitu adat yang terlembagakan dan tidak terlembagakan. Yang disebut terakhir berkenaan dengan tradisi atau adat istiadat. Sedangkan yang disebut pertama dinamakan *pohuhutu loadati*, yaitu pelaksanaan kegiatan dilakukan secara adat. Karena itu yang pertama lebih bersifat “formal”, sementara yang terakhir “semi formal”. Yang disebut terakhir menjadi wilayah dan objek penelitian, dengan fokus hal-hal yang menjadi sasaran kritik kelompok puritan muslim.

*Kedua*, filosofis-teologis. Jika filsafat dimaknai sebagai kegiatan berpikir secara radikal dan mendalam, maka terma filosofis merujuk kepada pemahaman yang mendalam untuk menemukan hal “yang tak terpikirkan”. Karena itu, penelitian ini dikategorikan eksploratif, yaitu penjelajahan untuk menemukan hal yang “tak terkatakan dan tak

terpikirkan” secara demonstratif (*burhâni*). Sedangkan sebutan teologis merujuk kepada argumen normatif dan historis. Argumen pertama menyandarkan pijakan hasil rumusan kepada sumber otoritatif Islam secara *dilâli*, sedangkan argumen kedua merujuk kepada hasil pemikiran Islam atas pemaknaan deduktif sumber otoritatif Islam.

### **C. Kerangka Teori**

Islam bukanlah agama yang sekali jadi (*instan*). Kehadirannya melalui proses sejarah progresif. Islam datang bukan dalam ruang yang hampa dan lembaran yang kosong. Sebelum Islam, di tengah masyarakat Arab pra-Islam telah ada agama-agama Samawi seperti Yahudi dan Nasrani, di samping beberapa tradisi lokal. Kehadiran Islam tidak menegasikan agama-agama samawi tersebut dan membat habis tradisi lokal Arab, melainkan mencoba memberikan nilai dan moralitas baru terhadap nilai-nilai lokal tersebut. Selain mengakomodasi dan mengakulturasi beberapa budaya lokal tersebut, Islam juga memberikan sinaran moral yang lebih objektif, tegas Ibnu Khaldun (1332-1406 M) dalam *Muqaddimah*-nya. Islam, lanjut bapak Sosiologi Islam ini, memberikan kebebasan kepada setiap penganutnya untuk melakukan ritual keagamaan, tanpa harus melalui otoritas simbolik, baik dalam bentuk institusi maupun personal.<sup>1</sup>

Sebaliknya terhadap sejumlah tradisi lokal Arab pra-Islam, ada tiga cara yang dilakukan Muhammad SAW. *Pertama*, menghapus sama sekali. Cara pertama ini dilakukan terhadap tradisi yang bertentangan dengan prinsip dasar Islam, baik secara teologis, yuridis, maupun secara etik-sosial. Seperti penyembahan matahari, api, atau patung; pembunuhan bayi perempuan, praktek ribawi, praktek poliandri, hubungan seksual yang tidak sah, perceraian yang berulang-ulang dan lain sebagainya.

*Kedua*, dibiarkan sama sekali, oleh karena tradisi itu bersesuaian dengan ajaran Islam. Muhammad Ibrahim Hasan dalam bukunya *al-Târîkh al-Islâmî wa al-Hadhârah*, menjelaskan beberapa adat

---

<sup>1</sup> Sofyan A.P. Kau dan Zulkarnain Suleman, *Metodologi Studi Islam Kontemporer*, (Gorontalo: Sultan Amai Press, 2013), h. 391.

istiadat masyarakat Arab, di antaranya *al-karam*, dan *al-syajâ'ah*. *Al-Karam* adalah sikap hidup yang menaruh perhatian besar terhadap kehadiran orang asing (tamu) yang datang berkunjung. Bentuk penghargaan itu dinyatakan dengan menjamu tamu sepuas mungkin, tanpa melihat suku, etnis dan pandangan teologisnya. Sementara *al-syajâ'ah*, adalah keberanian mempertahankan harga diri sendiri, keluarga, dan suku demi keadilan dan kebenaran.

*Ketiga*, melakukan modifikasi. Artinya ada sejumlah tradisi yang diadopsi Islam, setelah sebelumnya dilakukan upaya modifikasi sehingga sejalan dengan ajaran Islam. Misalnya, poligami, pembayaran mahar, atau pemberitahuan (*iqrar*) dalam hal perkawinan.<sup>2</sup> Poligami adalah tradisi masyarakat Arab pra-Islam, tetapi tanpa batas. Islam datang membatasinya baik secara kuantitatif maupun kualitatif. Secara kuantitatif tidak lebih dari empat orang, sedangkan secara kualitatif, tidak mengabaikan rasa keadilan, di samping demi perlindungan seorang wanita dan bukan semata-mata kepuasan biologis. *Tabbannî* (adopsi) juga tradisi Arab pra-Islam. Islam membolehkan dengan ketentuan bahwa nasab anak tetap kepada ayah kandungnya, dan bukan kepada ayah angkatnya.

Khalil Abdul Karim menunjukkan beberapa peninggalan yang diwarisi Islam dari masyarakat Arab pra-Islam dalam banyak aspek; *'ubudiyah*, sosial, ekonomi, politik dan hukum. Haji, umrah, mengagungkan Ka'bah dan menyucikan bulan Ramadhan; hukuman zina, mencuri dan meminum khamar; hukum *qishash*, *diyât*, *qasamah*, dan *'aqilah*; syura atau musyawarah dan khilafah; poligami, perbudakan, dan penggunaan jimat; semua itu merupakan tradisi Arab yang telah diwarisi Islam.<sup>3</sup> Luthfi Asyasyaukani, dalam *Pengaruh Kristen-Orientalis terhadap Islam Liberal*, secara liberal menambahkan bahwa dalam banyak kasus, delik-delik perundangan yang diterapkan Muhammad SAW dan para sahabatnya, malah

---

<sup>2</sup> Abdul Rahim, *The Principles of Muhammadan Jurisprudence*, (London: Luzac & C.o., 1991), h. 7-12.

<sup>3</sup> Khalil Abdul Karim, *Al-Judzur al-Tārikhiyyah al-Syarî'ah al-Islāmiyyah*, diterjemahkan oleh Kamran As'ad dengan judul *Syariah Sejarah Perkelahian Pemaknaan*, (Yogyakarta: LKiS, 2003).

banyak mengambil semangat hukum adat (*urf*), seperti kasus rajam, potong anggota badan secara silang, pembakaran manusia dalam kasus sodomi, dan denda (*diyath*, yang diambil dari kodifikasi Romawi dan Nabatean). Dalam bidang *ubudiyah*, ibadah haji adalah warisan agama Ibrahim, zakat adalah warisan Romawi yang direvisi, dan salat warisan Dawud (dalam tradisi Judaic) yang dimodifikasi. Dan dalam sistem ekonomi, Rasulullah menyetujui semua praktik ekonomi orang-orang Romawi yang saat itu mendominasi hampir semua urusan administrasi dan tata negara, kecuali riba. Nabi juga masih melakukan stempel dengan model Romawi dan menggunakan mata uang yang bergambar kepala Kaisar Yustianus.<sup>4</sup>

Kenyataan di atas menegaskan kearifan Islam terhadap budaya dan tradisi lokal. Islam menghargai tradisi yang hidup di tengah masyarakat. Tradisi yang hidup dan dihidupkan oleh masyarakat sebagai hal yang bernilai positif itu, dalam terminologi al-Quran disebut dengan *al-ma'rûf* (dalam bentuk definitif, *ma'rifah*) atau *ma'rûfan* (dalam bentuk *nakirah*). Kata yang disebut pertama disebut dalam al-Quran tidak kurang dari 33 kali dan kata yang disebut kedua berjumlah 6 (enam) kali disebutkan. *Ma'rûf* secara bahasa berarti sesuatu yang dikenal baik. Karena itu, ia dipraktekkan secara turun temurun sebagai tradisi yang positif. *Al-Khair* adalah semakna dengan *al-ma'rûf*. Hanya saja *al-khair* adalah kebaikan yang bersifat universal. Sementara *al-ma'rûf* adalah kebaikan yang bersifat lokal. Karena itu, dalam beberapa karya tafsir dan hukum, *al-ma'ruf* dimaknai sebagai adat atau tradisi.

Dalam diskursus hukum Islam, adat atau tradisi diistilahkan dengan *urf*. Kata *urf* adalah seakar kata dengan *al-ma'rûf*; keduanya berasal dari kata kerja *'arafa, yarifu 'urfan wa ma'rifah*, yang berarti mengetahui, mengenal. Karena itu, *urf* diartikan sebagai sesuatu yang sudah diketahui dan dikenal sebagai hal yang baik. Sesuatu yang baik, hidup dan dipraktekkan dalam masyarakat tersebut adalah hal yang sudah dikenal sebagai hal yang baik untuk ditradisikan. Ketika hal

---

<sup>4</sup> Adnin Armas, *Pengaruh Kristen-Orientalis terhadap Islam Liberal*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2003), h. 33-34.

yang baik disepakati sebagai kekuatan hukum, maka ia bersifat legal dan yuridis. Itulah sebabnya dalam epistemologi hukum Islam, adat dijadikan sebagai sumber inspirasi hukum. “Al-’Ādah Muḥakkamah”, adat dapat menghukumi (sumber hukum), demikian kaedah hukum Islam menyebutnya. Kaedah hukum ini menegaskan adanya keabsahan tradisi sebagai sumber hukum Islam. Ini berarti hukum adat yang berbasis budaya lokal dapat diserap ke dalam hukum Islam. Pola pandang seperti ini, telah menjadikan fikih sebagai hukum positif masyarakat Indonesia di masa lampau menjadi sistem hukum nasional model Barat yang saat ini ditegakkan. *Ta’liq talak*, harta bersama dalam perkawinan dan wasiat *wajibah*, yang terdapat dalam KHI (Kompilasi Hukum Islam) adalah contoh konkret dan bukti nyata adanya percampuran elemen-elemen yang diderivasikan dari hukum adat dan Islam, walaupun pengaruh hukum Islam lebih dominan.

Kaedah *al-’ādah al-muḥakkamah* di atas hanya salah satu dari tiga argumen referensi dan rujukan bagi kearifan Islam terhadap budaya lokal. Dua argumen lainnya yang dimaksud adalah *syar’u man qablanā* dan *sunnah taqrîriyah*. *Syar’u man qablanā* artinya syariat para nabi sebelum Muhammad. Mayoritas ulama menerima konsep ini sebagai bagian dari sistem hukum Islam. Ada banyak contoh di mana Rasulullah telah melakukannya, misalnya khitan. Khitan adalah tradisi agama Ibrahim (*millah Ibrahim*), tetapi sangat dianjurkan bagi laki-laki Muslim. Meskipun ulama berbeda pendapat status hukumnya (apakah wajib, sunnah, atau mubah), tetapi mereka sepakat khitan adalah bagian dari syariat Islam. Sedangkan *sunnah taqrîriyah* adalah tradisi yang hidup, tetapi dibiarkan oleh Nabi SAW.

Jika Nabi mendinginkan suatu tradisi atau perbuatan sahabat, itu pertanda persetujuannya (*al-taqrîrî*); dan karenanya boleh dilakukan, seperti institusi *bai’ al-salam* (jual beli pesanan). Praktek *bai’ al-salam* ini telah dipraktekkan di Madinah jauh sebelum hijrah. Ketika Nabi SAW melihat masyarakat mempraktekkannya dan menyetujui keberlakuannya, maka beliau membolehkannya.<sup>5</sup> Atas

---

<sup>5</sup> Hasrun Haroen, *Ushul Fiqh 1*, (Jakarta: Logos, 1996), h. 142.

dasar ini, Subhi Mahmatsani berkesimpulan bahwa sesungguhnya konsep *sunnah taqrîriyah* merupakan bukti kuat bahwa Nabi SAW membiarkan keberlakuan adat setempat.<sup>6</sup> Sepanjang hukum tersebut sesuai dengan prinsip-prinsip yang fundamental.<sup>7</sup>

Atas kepentingan yurisprudensial dari adat ini, Muhammad Ibn al-Hasan al-Syaibani (w. 189 H), sebagaimana dikutip oleh Muhammad Hamidullah, mengemukakan lima aturan interpretasi teoritis, yaitu: *Pertama, al-tsâbit bi al-‘urf ka al-tsâbit bi al-nash*, yaitu ketetapan hukum yang diderivasikan dari adat sama dengan ketetapan yang diambil dari teks-teks nash. *Kedua, al-‘âdah taj’al hukm idzâ lam yûjad tashrîh bi khilâfihi*, maksudnya adat menjadi hukum yang pasti jika tidak ada ketentuan yang lain dalam nash. *Ketiga, al-muthlaq min al-kalâm yutaqayyad bi dalâlah al-‘urf*, yaitu teori yang umum dapat dispesifikkan oleh ketetapan adat. *Keempat, al-‘âdah mu’tabarâh fi taqyîd muthlaq al-kalâm*, artinya adat bersifat valid untuk mempartikularkan ketentuan yang bersifat umum. *Kelima, al-ma’rûf bi al-‘urf ka al-masyrûth bi al-nash*, maksudnya pengetahuan yang diperoleh melalui adat sama dengan persyaratan yang dikemukakan oleh nash.<sup>8</sup>

Uraian teoritis di atas menegaskan bahwa Islam bukan agama eksklusif melainkan inklusif; terbuka, akomodatif, dialogis dan toleran dengan budaya, adat dan tradisi manapun, sepanjang tidak keluar dari prinsip-prinsip fundamental: tauhid, keadilan, persamaan, musyawarah, mengedepankan (lima) aspek kemaslahatan umum, humanistik dan emansipatoris. Itu berarti, adat, budaya dan tradisi lokal tidak dapat dipisahkan dari Islam. Ia menjadi bagian integral darinya. Sehingga, dalam kasus-kasus yang tidak terdapat jawaban konkretnya dalam al-Quran dan hadis, adat dapat dijadikan rujukan otoritatif, sebagaimana terlihat dalam sejumlah kesimpulan hukum Islam yang dilakukan para *fuqaha*.

---

<sup>6</sup> Subhî Mahmatsânî, *Falsafah al-Tasyrî’ fî al-Islâm*, (Beirut: Dâr al-Kasysyâf li al-Nasyr wa al-Thibâah, 1952), h. 181.

<sup>7</sup> Waliyullâh al-Dahlawî, *Hujjatullah al-Bâlighah*, Jilid I, (Kairo: Dâr al-Turâts, 1185 H), h. 124-125.

<sup>8</sup> Muhammad Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, (Lahore: Sh. Muhammad Asyraf, 1945), h. 34.

#### **D. Tinjauan Pustaka**

Penelitian dan tulisan tentang adat Gorontalo telah dilakukan banyak peneliti dalam berbagai perspektif. Di antara penelitian yang terkait langsung dengan penelitian ini adalah disertasi Mustakimah yang berjudul “Tradisi Adat *Molondalo* Dalam Masyarakat Gorontalo: Suatu Kajian Filosofis” pada Universitas Islam Alauddin Makassar, 2013. Penelitian ini difokuskan pada tiga hal: proses pelaksanaan adat *molondalo*, makna upacara adat *molondalo* bagi masyarakat Gorontalo dan penjelasan makna simbol-simbol yang digunakan pada upacara pelaksanaan adat *molondalo*. Di sisi paradigma, penelitian penulis memiliki kesamaan perspektif, yaitu perspektif filosofis. Namun objek studinya berbeda. Penelitian Mustakimah memaknai secara filosofis simbol-simbol yang digunakan pada upacara pelaksanaan adat *molondalo*, maka penelitian penulis menitik pada argumen filosofis (*burhânî*) dari adat itu sendiri; dan bukan upacara pelaksanaan adat *molondalo* itu sendiri. Itu berarti, penelitian Mustakimah bersifat deskriptif, karena menjelaskan apa yang terlihat, dalam hal ini upacara pelaksanaan adat *molondalo*. Sementara penekanan penelitian penulis tidak berhenti pada aspek deskriptif *an sich*, melainkan pada upaya eksplorasi filosofis yang menjadi basis adat itu sendiri.

Ridwan Tohopi melakukan penelitian dengan judul “Budaya Islam Lokal Masyarakat Gorontalo Tradisi Perayaan Isra’ Mi’raj”. Hasil ini dipublikasikan dalam jurnal *al-Harakah* UIN Malang. Yang dikaji dalam penelitian ini adalah naskah mi’raji, sebuah naskah yang lazim dibaca pada saat perayaan Isra’ Mi’raj. Penelitian ini tidak dimaksudkan menemukan landasan filosofis-teologis, sebagaimana yang menjadi tujuan penelitian. Penelitian Ridwan Tohopi lebih bersifat deskriptif, yaitu mendeskripsikan tradisi budaya lokal masyarakat suku Gorontalo, dalam hal pembacaan naskah mi’raj.

Penelitian lainnya adalah penelitian Ismail Puhî tentang “Transformasi Nilai-Nilai Ekonomi Syariah dalam Sistem Adat dan Budaya Masyarakat Gorontalo”. Penelitian ini menunjukkan bahwa telah terjadi transformasi nilai-nilai ekonomi syariah ke dalam tatanan adat dan budaya. Di antaranya adalah aplikasi *tayade* dan

*pohuloò* yang mencerminkan nilai-nilai atau konsep bagi hasil seperti yang termaktub dalam sistem ekonomi syariah. Institusi ini bersumber dari konsep *mudhârabah*, *musyâraakah*, *muzâra'ah*, *mukhâbarah* dan *musaqah*. Aplikasinya di masyarakat umumnya berlaku pada bidang pertanian dan perdagangan, yakni *tayade* dan *pohuloò*, sedangkan pada bidang peternakan hanya berlaku sistem *tayade* saja. Penelitian ini juga berusaha mengkaji secara filosofis sistem *tayade* dan *pohuloò* dalam masyarakat, tetapi tidak mendudukkannya secara teologis. Dilihat dari sisi Fiqh Mu'amalah, *tayade* dan *pohuloò* tidak masalah. Karena itu melihat *tayade* dan *pohuloò* dari perspektif nilai-nilai ekonomi syariah tidak lebih justifikasi legal atas tradisi *tayade* dan *pohuloò*. Sedangkan penelitian tidak memfokuskan diri pada aspek yang bebas "masalah teologis", melainkan pada aspek otokritik yang membutuhkan argument teologis.

## **E. Metodologi**

Penelitian ini adalah penelitian lapangan (*field research*) dengan menggunakan metode kualitatif. Metode kualitatif dicirikan oleh tujuan penelitian yang berupaya untuk memahami gejala-gejala sedemikian rupa untuk tidak memerlukan kuantifikasi karena gejala-gejala tersebut tidak memungkinkan diukur secara tepat.<sup>9</sup> Metode penelitian kualitatif merujuk kepada prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif untuk memahami objek secara keseluruhan dan berupaya mengeksplorasi dan mengklarifikasi mengenai suatu fenomena atau kenyataan sosial (karenanya sering pula disebut sebagai penelitian eksplorasi).<sup>10</sup> Dengan pendekatan kualitatif-deskriptif ini, penulis berusaha menggambarkan dan menganalisis setiap data dan menginterpretasikannya melalui sebuah penjelasan.<sup>11</sup>

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif. Di antara ciri-ciri dari metode kualitatif, menurut S. Margono adalah bersifat deskriptif analitik. Maksudnya bahwa data yang diperoleh (berupa kata-kata,

---

<sup>9</sup> Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Rosdakarya, 2009), h. 2-3.

<sup>10</sup> Sanapiah Faisal, *Format-Format Penelitian Sosial: Dasar-Dasar dan Aplikasi* (Jakarta: Rajawali Press, 1995), h. 17-21.

<sup>11</sup> Syamsudin AR dan Vismala S. Damaianti, *Metode Penelitian Pendidikan Bahasa* (Bandung: Rosdakarya, 2006), h. 73.

gambar, perilaku) tidak dituangkan dalam bentuk bilangan atau angka statistik, melainkan tetap dalam bentuk kualitatif yang memiliki arti lebih kaya dari sekedar angka atau frekuensi.<sup>12</sup>

Adapun pendekatan yang digunakan adalah pendekatan holistik, yaitu dengan melihat atau memahami suatu gejala tanpa melepaskan gejala dengan yang lainnya.<sup>13</sup>

Pengumpulan data dilakukan dengan dua cara. *Pertama*, studi dokumen. Yaitu buku-buku Islam yang terkait dengan adat secara umum dan buku fikih terkait dengan kajian *'urf* secara khusus. *Kedua*, wawancara. Wawancara dilakukan dengan pihak terkait, dalam hal ini adalah tokoh agama yang memahami adat. Wawancara dilakukan dengan dua bentuk. *Pertama*, wawancara yang dilaksanakan secara terstruktur dengan menggunakan pedoman wawancara (*interview guide*),<sup>14</sup> yaitu instrumen penelitian berupa pertanyaan-pertanyaan tertulis yang telah disiapkan.<sup>15</sup> *Ketiga*, wawancara tak terstruktur (bebas) yang pelaksanaannya secara bebas bila dibandingkan dengan wawancara terstruktur. Tujuannya adalah untuk menemukan permasalahan secara lebih terbuka dengan meminta pendapat dan ide-ide dari pihak yang diwawancarai.<sup>16</sup>

*Keempat*, *Forum Group Discussion* (FGD) yang menggali data secara kolektif dalam satu forum dan waktu yang sama. Forum diskusi ini dimaksudkan untuk mengklarifikasi data-data hasil wawancara, menyamakan persepsi, dan memperdalam temuan-temuan yang dihasilkan dari wawancara atau sumber informan.

Setelah data terkumpul, lalu diolah dengan cara mengklasifikasi data tersebut berdasarkan perincian permasalahan yang telah dirumuskan dalam penelitian ini. Kemudian seluruh data tersebut dikaji isinya dengan menggunakan metode pendekatan dan analisis sebagai penjelasan di atas.

---

<sup>12</sup> S. Margono, *Metodologi Penelitian Pendidikan*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2003), Cet. II, h. 39.

<sup>13</sup> S. Margono, *Metodologi Penelitian Pendidikan*, h. 42.

<sup>14</sup> Nana Syaodih Sukmadinata, *Metode Penelitian Pendidikan* (Bandung: Rosdakarya, 2006), h. 216.

<sup>15</sup> Sugiyono, *Metode Penelitian Kualitatif* (Bandung: Alfabeta, 2005), h. 73.

<sup>16</sup> Sugiyono, *Metode Penelitian Kualitatif*, h. 74.

---

# Bagian Kedua

## Adat dalam Perspektif Hukum Islam

### A. Pengertian Hukum Islam

Terma hukum Islam merupakan istilah khas Indonesia, karena istilah ini tidak ditemukan dalam khazanah Islam (*al-turâts al-islâmî*), kecuali istilah *al-syarî'ah al-islâmiyah* (syariat Islam) dan *al-fiqh al-islâmî* (fikih Islam). Syariat adalah ketentuan Allah yang disyariatkan kepada hamba-hamba-Nya.<sup>1</sup> Ketentuan itu meliputi akidah, ibadah, akhlak dan mu'amalah,<sup>2</sup> yang tertuang dalam al-Quran dan hadis Nabi SAW. Sedangkan fikih, dalam terminologi *ushûliyyûn* (pakar ushul fikih) didefinisikan sebagai "Ilmu tentang hukum-hukum syara' yang bersifat praktis yang digali dari dalil-dalil yang terperinci".<sup>3</sup> Disebut ilmu, karena fikih merupakan garapan manusia dengan mempergunakan metode-metode tertentu, seperti *qiyâs*, *istihsân*, *istishhâb*, dan lain-lain. Disebut praktis karena ia berisi pedoman bagi kaum muslimin dalam melakukan segala aktivitas; ibadah maupun mu'amalah. Dengan demikian, hukum-hukum akidah dan akhlak tidak termasuk fikih, karena fikih adalah hukum-hukum syara' yang diambil dari proses *istidlâl* atau *istinbâth* dan *nazhar* (analisis) dari sumber-sumber

---

<sup>1</sup> Fârûq Nabhân, *al-Madkhal li al-Tasyri' al-Islâmî*, (Beirût: Dâr al-Shadr, t. th.), h. 13.

<sup>2</sup> Mannâ' al-Qaththân, *Al-Tasyri' wa al-Fiqh fî al-Islâmî*, (Riyâdh: Muassasah al-Risâlah, t. th.), h. 14.

<sup>3</sup> Muḥammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t. th.), h. 56; Saifuddîn al-'Âmidî, *Al-Iḥkâm fî Ushûl al-Aḥkâm*, Jilid I, (Kairo: Mu'assasah al-Ḥalabî, 1967), h. 8.

primernya berupa al-Quran dan hadis. Sumber-sumber ini bersifat *tafshili* (terperinci).

Dalam perspektif ini, fikih sebetulnya tidak hanya sekedar ilmu tentang hukum-hukum syar'iyah yang diperoleh lewat proses *istidlâl*, tetapi hukum-hukum itu sendiri kerap kali disebut fikih. Dewasa ini, terminologi fikih tidak lagi dimaksudkan sebagai seperangkat ilmu tentang hukum, melainkan hukum-hukum fiqhiyyah itu sendiri disebut fikih. Dengan ungkapan lain, fikih adalah produk hukum yang dihasilkan ulama berdasarkan pemahaman mereka terhadap suatu nash. Atau dalam terminologi Mannâ' al-Qaththân, fikih adalah "Kompilasi hukum syara' yang bersifat praktis yang diambil dari dalil yang terperinci"<sup>4</sup>

Dengan demikian, terminologi syariat tidak sama dengan fikih. Syariat lebih bersifat umum, sedangkan fikih bersifat khusus; berkenaan dengan aspek hukum. Dalam al-Quran syariat identik dengan agama. Sedangkan fikih merupakan pemahaman mendalam tentang agama.<sup>5</sup> Karena itu, syariat sifatnya *ilâhiyât*, permanen, sakral, dan tingkat kebenarannya pasti (*qath'iyât*). Sedangkan fikih sifatnya *insâniyât*, berubah, profan, dan tingkat kebenarannya relatif, *debat-table*.<sup>6</sup> Itulah sebabnya fikih kaya dengan perbedaan pendapat (*ikhtilâf*), bahkan identik dengannya.

Perbedaan lainnya adalah syariat mempunyai ruang lingkup yang luas, ia meliputi segala aspek kehidupan manusia, sedangkan yang disebut terakhir lebih sempit, dan hanya menyangkut hal-hal yang pada umumnya dipahami sebagai aturan-aturan hukum. Syariat senantiasa mengingatkan kita (bahwa ia bersumber) dari wahyu. Ilmu (pengetahuan) tentang wahyu itu tidak akan diperoleh kecuali dari atau dengan perantaraan al-Quran dan hadis; dalam fikih kemampuan nalar ditekankan. Arah dan tujuan syariat ditentukan oleh Tuhan dan nabi-Nya. Sedangkan materi yang tercantum dalam fikih disusun dan

---

<sup>4</sup> Mannâ' al-Qaththân, *Tārikh al-Tasyri' al-Islāmī: Al-Tasyri' wa al-Fiqh*, (Riyâdh: Maktabah al-Ma'ârif, 1422 H), h. 183.

<sup>5</sup> Q. S. al-Mâidah: 48, al-Syûrâ:13, dan al-Jâsyiah: 18.

<sup>6</sup> Juhaya S. Praja, "Dinamika Hukum Islam", dalam Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*, (Bandung: Rosda Karya, 2000), h. vii.

diangkat atas usaha manusia. Dalam fikih, suatu pekerjaan bisa sah atau batal, boleh atau tidak, sementara dalam syariat terdapat tingkatan yang diperbolehkan dan tidak. Dengan demikian, fikih merupakan terminologi tentang hukum sebagai salah satu ilmu, sementara syariat lebih merupakan perintah ilahi yang harus diikuti.<sup>7</sup>

Umar Sulaiman menemukan lima perbedaan antara keduanya:

- a. Syariat bersifat sempurna dan tidak berubah, sedangkan fikih terus berkembang dan berubah tergantung tempat, adat dan situasi.
- b. Kesamaan antara syariat dan fikih terletak pada hasil ijtihad fikih yang benar. Sedangkan hasil fikih yang salah tidak dapat disamakan dengan syariat.
- c. Syariat bersifat ilmiah dan universal. Universalitas al-Quran terletak pada tujuan dan *nushûsh*-nya yang ditujukan kepada manusia secara keseluruhan.
- d. Ketentuan syariat menjadi keharusan bagi manusia untuk melaksanakan, dan atau meninggalkannya tanpa mengenal ruang dan waktu. Setiap orang yang memenuhi syarat untuk melaksanakan suatu perintah, maka ia harus melaksanakannya, sementara fikih tidak mengikat.
- e. Syariat kebenarannya mutlak, sedangkan fikih (yang merupakan pemahaman manusia) kemungkinan salah.<sup>8</sup>

Adapun istilah hukum Islam dalam khazanah hukum di Indonesia dipahami sebagai penggabungan dari dua kata, hukum dan Islam. Karena itu, menurut Amir Syarifuddin, untuk memahami hukum Islam, perlu diketahui lebih dahulu kata “hukum” dalam bahasa Indonesia dan kata hukum itu disandarkan kepada “Islam”. Pengertian hukum secara sederhana adalah seperangkat peraturan tentang tingkah laku manusia yang diakui sekelompok masyarakat, disusun orang-orang yang diberi wewenang oleh masyarakat itu, berlaku dan mengikat untuk seluruh anggotanya.<sup>9</sup> Pengertian ini sejalan

---

<sup>7</sup> Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Terj. Agah Garnadi (Bandung: Pustaka, 1984), h. 8-9.

<sup>8</sup> Mun'in A. Sirry, *Sejarah Fikih Islam: Sebuah Pengantar*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), h. 18.

<sup>9</sup> Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam*, (Padang: Angkasa Raya, 1993), h. 18.

dengan apa dikemukakan dalam *Oxford English Distionary* sebagaimana dikutip Ahmad Rofiq, bahwa hukum adalah kumpulan aturan, baik sebagai hasil pengundangan formal maupun dari kebiasaan, dimana suatu negara atau masyarakat tertentu mengaku terikat sebagai anggota atau sebagai subjeknya, orang yang tunduk padanya atau pelakuknya.<sup>10</sup>

Sedangkan Islam dalam terminologi Mahmūd Syaltût dimaknai sebagai agama Allah yang dasar-dasar dan syariatnya diturunkan kepada Muhammad SAW dan dibebankan kepadanya untuk menyampaikan dan mengajak mengikuti kepada seluruh umat manusia.<sup>11</sup> Bila kedua kata hukum dihubungkan dengan kata Islam atau syara', maka hukum Islam akan berarti seperangkat peraturan berdasarkan wahyu Allah tentang tingkah laku manusia yang diakui sekelompok masyarakat, disusun orang-orang yang diberi wewenang oleh masyarakat itu, berlaku dan mengikat untuk seluruh anggotanya.<sup>12</sup>

Dalam literatur Barat terdapat terma *Islamic Law* yang secara harfiah diterjemahkan dengan hukum Islam. Joseph Schacht mendefinisikan *Islamic Law* sebagai keseluruhan kitab Allah yang mengatur kehidupan setiap individu muslim dalam segala aspek kehidupannya.<sup>13</sup> Sementara menurut Muhammad Muslihuddin hukum Islam adalah sistem hukum produk Tuhan, kehendak Allah yang ditegakkan di atas bumi. Hukum Islam itu disebut syariat, atau jalan yang benar. Al-Quran dan hadis merupakan dua sumber utama dan asli bagi hukum Islam tersebut.<sup>14</sup> Sedangkan Hasbi ash-Shiddieqy mendefinisikan hukum Islam sebagai koleksi daya upaya para ahli hukum untuk menerapkan syariat atas kebutuhan masyarakat.<sup>15</sup> Dua pengertian hukum Islam pertama lebih dekat kepada pengertian syariat Islam atau hukum syara'. Sementara definisi terakhir lebih

---

<sup>10</sup> Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Gama Media, 2001), h. 20-21.

<sup>11</sup> Mahmūd Syaltût, *Al-Islâm 'Aqidah wa Syari'ah*, (Kairo: Dâr al-Qalam, 1966), h. 12.

<sup>12</sup> Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran*, h. 18.

<sup>13</sup> Joseph Schacht, *An Intoduction to Islamic Law*, (Oxford: Clarendon Press, 1993), h. 1.

<sup>14</sup> Muhammad Muslihuddin, *Philosophy of Islamic Law and Orientalist: A Comparative Study of Islamic Legal System*, (Lahore, Pakistan: Islamic Publication, t.th.), h. xii.

<sup>15</sup> Hasbi ash-Shiddieqy, *Filsafat Hukum Islam*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001), h. 91.

dekat kepada pengertian fikih. Dalam peraturan perundang-undangan Islam dan sistem hukum Islam, fikih didefinisikan sebagai hukum-hukum yang dibentuk berdasarkan syari'ah, yaitu hukum-hukum yang penggaliannya memerlukan renungan yang mendalam, pemahaman atau pengetahuan, dan ijtihad".<sup>16</sup>

Dengan demikian, makna fikih telah menjadi suatu nama ilmu yang mempunyai makna tertentu atau istilah khusus dikalangan ahli-ahli hukum Islam.<sup>17</sup> Ringkasnya fikih adalah suatu pengetahuan hukum Islam yang sistematis. Tetapi secara teknis ia merupakan julukan dari jurisprudensi Islam. Namun tak berarti bahwa fikih merupakan prinsip hukum untuk mengatur segala aspek kehidupan publik maupun perorangan. Barangkali lebih cocok jika fikih itu disebut sebagai ilmu pembantu dalam syari'ah. Jadi bukan syari'ah itu sendiri. Keduanya memang sering disamakan. Padahal dua konsep itu secara analisis amat berbeda meskipun saling berkaitan. Umat Islam memang menganut ajaran fikih atau mazhab yang berbeda-beda. Namun mereka mengambil dari sumber syari'ah yang sama. Bagi mereka, syari'ah merupakan sistem hukum yang komprehensif, berasal dari ayat suci Allah, merupakan saripati agama dan mempunyai lingkup ajaran moral. Fikih memang tidak berada di luar konsep itu. Tapi tidak juga identik. Ada faktor yang berlawanan. Syari'ah secara murni merupakan wahyu Allah, sedang fikih merupakan produk dari daya pikir manusia. Fikih merupakan usaha maksimal manusia (baca: mujtahid) dengan daya intelektualnya secara sungguh-sungguh mencoba menafsirkan penerapan prinsip-prinsip syariah secara sistematis.

Jadi, kerangka dari kedua konsep itu berbeda. Paling tidak jika dipandang secara analitik. Kekacauan muncul jika istilah syari'ah digunakan tidak secara kritis. Artinya, di samping dianggap sebagai hukum dari langit dalam bentuk prinsip-prinsip hukum yang murni, dianggap pula sebagai ilmu pembantu yang termasuk di dalamnya fikih tersebut. Secara nyata, istilah syari'ah biasanya diterjemahkan dengan "Hukum Islam". Namun dalam banyak hal, kita dihadapkan

---

<sup>16</sup> Sofyan A. P. Kau, *Fikih Alternatif*, (Gorontalo: Sultan Amai Press, 2010), Cet. II, h. 9.

<sup>17</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago-London: Chicago University Press, 1979), h. 100.

pada kenyataan bahwa istilah hukum Islam itu terdiri dari prinsip-prinsip hukum yang bersumber pada wahyu Ilahi tersebut. Dan termasuk di dalamnya ilmu-ilmu pembantunya. Berarti, syari'ah sebagai hukum Islam haruslah dipandang sebagai wahyu Allah yang tak dapat diubah. Sebab wahyu Ilahi itulah yang menjadi dasar dari sistem hukum Islam [*the whole legal system of Islam*]. Kemudian yang berlandaskan pada segi-segi sosial dan karakter manusia pada hukum Islam itu, hanya merupakan bagian dari sistem tersebut. Itulah yang disebut dengan fikih yang secara tegas harus dipandang sebagai hasil budi daya manusia.

Kekacauan ini bisa dihindari jika perbedaan analisa yang muncul tentang kedua konsep itu dipahami betul. Secara ringkas barangkali bisa digambarkan lagi sebagai berikut: syariah merupakan pokok dari hukum Islam yang sepenuhnya berasal dari Allah, sedang fikih merupakan usaha manusia untuk menafsirkan penerapan dari syari'ah tersebut.<sup>18</sup> Karena itu, Sofyan A. P. Kau mengklasifikasikan hukum Islam kedalam dua kategori. *Pertama*, hukum Islam yang bersifat permanen, yaitu hukum Islam yang tidak dapat berubah, itulah yang disebut syari'ah.<sup>19</sup> Dalam bahasa Juhaya, hukum Islam pertama ini, berdimensi ilâhiyyah. *Ilâhiyyah*, karena ia diyakini sebagai ajaran yang bersumber dari yang Maha Suci, Maha Sempurna, dan Maha Benar. Dalam dimensi ini, hukum Islam diyakini oleh umat Islam sebagai ajaran suci –karena bersumber dari yang Maha Suci- dan sakralitasnya senantiasa dijaga. Dalam pengertian ini, hukum Islam dipahami sebagai syari'at yang cakupannya begitu luas, tidak hanya terbatas pada fikih dalam artian terminologi. Ia mencakup bidang keyakinan, amaliyah dan akhlak.<sup>20</sup>

Kedua, hukum Islam yang bersifat dinamis, responsif dan kreatif-inovatif yang merupakan hasil pemikiran ulama.<sup>21</sup> Bila yang pertama berdimensi *ilâhiyyah*, maka yang kedua berdimensi insâniyyah. Dalam

---

<sup>18</sup> Hammudah Abdul 'Ati, *The Family Structure in Islam*, Terj. Anshari Thayyib (Surabaya: Bina Ilmu, 1984), h. 17.

<sup>19</sup> Sofyan A. P. Kau, *Fikih Alternatif*, h. 10.

<sup>20</sup> Juhaya S. Praja, *Dinamika Hukum Islam*, h. vii.

<sup>21</sup> Sofyan A. P. Kau, *Fikih Alternatif*, h. 11.

dimensi ini, hukum Islam merupakan upaya manusia secara sungguh-sungguh untuk memahami ajaran yang dinilai suci dengan melakukan dua pendekatan, yaitu pendekatan kebahasaan dan pendekatan *maqâshid*. Dalam dimensi ini, hukum Islam dipahami sebagai produk pemikiran yang dilakukan dengan berbagai pendekatan yang dikenal dengan sebutan *ijtihâd* atau pada tingkat yang lebih teknis disebut *istinbâth al-ahkâm*.<sup>22</sup> Hukum Islam dalam dimensi kedua ini, dalam sejarah hukum Islam, melahirkan beberapa produk hukum, seperti fatwa-fatwa ulama, keputusan-keputusan pengadilan agama (*qadhâ*), perundang-undangan di negeri-negeri muslim dan kitab-kitab fikih.<sup>23</sup>

Secara etimologis, fatwa berarti, petuah, nasehat dan jawaban atas pertanyaan yang berkaitan dengan hukum.<sup>24</sup> Dalam terminologi ushul fikih, fatwa dimaknai sebagai pendapat yang dikemukakan seorang mujtahid atau fakih sebagai jawaban yang diajukan oleh peminta fatwa dalam suatu kasus yang sifatnya tidak mengikat.<sup>25</sup> Dengan kata lain, fatwa adalah pendapat hukum yang tidak mengikat yang dikeluarkan untuk menanggapi persoalan hukum.<sup>26</sup>

Makna definitif ini menunjukkan bahwa pertama, fatwa adalah sebuah opini hukum yang dikeluarkan oleh seorang mufti. Proses pembentukan opini hukum tersebut menggunakan metode *ijtihâd* tertentu. Kedua, fatwa bersifat dinamis. Fatwa lahir untuk menanggapi persoalan hukum. Tanggapan hukum tersebut bukan muncul secara tiba-tiba dan atau atas kemauan mufti, melainkan atas permintaan atau pertanyaan yang diajukan. Karena itu, ketika Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengeluarkan fatwa: “Haram Golput”, lalu sebagian orang ada yang menyatakan bahwa perkara Golput adalah wilayah politik dan bukan wilayah agama, sehingga MUI tidak perlu

---

<sup>22</sup> Juhaya S. Praja, *Dinamika Hukum Islam*, h. vii.

<sup>23</sup> M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), h. 91.

<sup>24</sup> Sofyan A. P. Kau, *Metode Penelitian Hukum Islam*, (Gorontalo: Sultan Amai Press, 2009), h. 18.

<sup>25</sup> Abdul Aziz Dahlan, (et al.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996), Vol. 2, h. 326.

<sup>26</sup> Khaled M. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*, diterjemahkan oleh R. Cecep Lukman Yasin dengan judul *Atas Nama Tuhan Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004), h. 542.

mengeluarkan fatwa. Tentu pernyataan ini adalah keliru, fatwa MUI tersebut dipahami berasal dan muncul dengan sendirinya dari MUI sendiri. Sementara fatwa tersebut lahir atas pertanyaan atau sebagai tanggapan atas persoalan hukum. Tegasnya, fatwa MUI tidak keluar dengan sendirinya, melainkan lahir karena adanya pertanyaan yang diajukan kepada MUI. Berdasarkan pertanyaan itu, MUI –melalui Komisi Fatwa-nya memberikan jawaban. Jadi, jawaban yang berupa opini hukum itu (fatwa) dikeluarkan MUI bukan atas dasar keinginan semata, melainkan atas dasar permintaan dan pertanyaan. Pertanyaan dan atau permintaan bisa bersifat perseorangan dan kolektif, dan bisa juga datang dari lembaga pemerintah.

Betapa pun “keras” dan “radikal” sebuah fatwa, namun tidak mengikat bagi setiap orang dan tidak memiliki konsekuensi serta akibat hukum yang ketat. Dengan ungkapan lain, jika fatwa itu diabaikan oleh seorang peminta fatwa, maka negara tidak dapat memaksanya untuk melakukan dan atau meninggalkannya. Meskipun fatwa tidak memiliki konsekuensi legal bagi kaum muslim, namun dapat berdampak sosial dan politik. Sebab, fatwa bukanlah pernyataan awam, tapi pernyataan sebuah otoritas agama.<sup>27</sup>

Majelis Ulama Indosnesia (MUI) adalah salah satu lembaga fatwa yang didirikan tahun 1975. Selain MUI, lembaga fatwa lainnya adalah Bahtsul Masail. Bahtsul Masail adalah lembaga fatwa yang ada di Nahdhatul Ulama (NU). Di Muhammadiyah, dinamakan Majelis Tarjih. Sementara di Persis disebut Dewan Hisbah. Fatwa yang dikeluarkan oleh keempat lembaga fatwa sebagai opini hukum adalah hasil kerja intelektual maksimal secara kolektif (*ijtihâd jamâ’î*). Sebaliknya, fatwa yang diberikan oleh seorang mufti sebagai respon reaktif dan proaktif atas persoalan umat dikategorikan sebagai *ijtihâd fardî* (usaha sungguh-sungguh pengerahan daya intelektual seorang *muftî*). Karena itu, fatwa bukanlah keputusan hukum yang dibuat dengan gampang dan seenak perut orang, yang disebut membuat-buat hukum tanpa dasar (*al-tahakkum*). Fatwa senantiasa terkait dengan

---

<sup>27</sup> Luthfi Assyaukanie, *Islam Benar Versus Islam Salah*, (Jakarta: Kata Kita, 2007), h. 164.

siapa yang berwewenang memberi fatwa (*ijâzah al-iftâ'*), kode etik fatwa (*adâb al-iftâ'*) dan metode pembuatan fatwa (*istinbâth*).<sup>28</sup> Tegasnya, seorang *muftî* adalah seorang yang memiliki otoritas dalam bidang hukum Islam.

Produk hukum Islam kedua adalah peraturan perundangan di Negeri Islam, yaitu aturan hukum yang diundangkan yang berorientasi kepada kepentingan dan kemaslahatan warga negara setempat. Karena itu, setiap aturan hukum dalam negeri muslim tidak selalu sama. Tegasnya, setiap negeri Islam memiliki peraturan perundangan tersendiri. Sebagai contoh poligami. Di Indonesia, menurut Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam (KHI) bahwa poligami dibolehkan bagi suami hingga empat istri. Ketentuan itu termaktub dalam pasal 3 dan 4 Undang-Undang Perkawinan dan Bab IX pasal 55 s/d 59 KHI. Kebolehan tersebut dengan syarat berlaku adil terhadap istri dan anak. Dalam KHI disebutkan: Syarat utama beristri lebih dari seorang, suami harus mampu berlaku adil terhadap istri-istri dan anak-anaknya (pasal 55, ayat 2). Syarat lainnya adalah adanya persetujuan istri dan adanya kepastian bahwa suami mampu menjamin keperluan hidup istri-istri dan anak-anak mereka. Demikian termaktub dalam pasal 5 UU No. 1 Tahun 1974. Bila istri menolak memberikan persetujuan dan izin, maka Pengadilan Agama dengan serta merta mengambil alih kedudukannya sebagai pemberi izin (pasal 59). Pemberian izin poligami Pengadilan Agama didasarkan atas tiga alasan: istri tidak dapat menjalankan kewajiban sebagai istri; cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan; dan tidak dapat melahirkan keturunan (KHI Bab IX pasal 55 dan 57).

Jika poligami dibolehkan di Indonesia dengan sejumlah syarat; maka di Turki dilarang sebagaimana termaktub dalam Turkish Family Law 1951 (Cyprus) pasal 8 dan 19 (a). Menurut undang-undang ini, seseorang yang akan melakukan pernikahan harus terlebih dahulu memberi keterangan kepada pengadilan bahwa ia sedang tidak berada

---

<sup>28</sup> M. Quraish Shihab, "Era Baru, Fatwa Baru" Kata Pengantar dalam MB. Hooker, *Islam Mazhab Indonesia Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: Teraju, 2002), h. 15.

dalam suatu ikatan perkawinan. Bila ia lakukan itu, sementara ia masih dalam ikatan perkawinan, -yang berarti ia berpoligami-, maka akad nikahnya dianggap batal.<sup>29</sup> Dan pelaku poligami dikenai sanksi pidana.<sup>30</sup>

Selain Turki, Tunisia juga melarang poligami. Kepada mereka yang melanggar dikenai sanksi pidana. Dalam undang-undang tahun 1956 disebutkan bahwa sanksi pidananya adalah kurungan selama satu tahun dan denda sebesar 240.000 *fank*. Tunisia berpendapat bahwa menurut al-Quran poligami itu harus didasari perlakuan adil dan al-Quran pula yang menyatakan bahwa kamu tidak akan mampu berlaku adil meskipun telah berupaya, apalagi adil dalam soal cinta. Itu berarti, bahwa poligami sebenarnya tidak dikehendaki oleh al-Quran. Terhadap riwayat yang menyebutkan bahwa ada hadis yang menyatakan bahwa keadilan itu tidak termasuk dalam soal cinta, Tunisia berpendapat bahwa hadis itu lemah dan tidak dapat dipegangi.<sup>31</sup>

Di Mesir dan Maroko poligami dibolehkan, sama dengan di Indonesia. Yang berbeda adalah di Mesir lebih ketat, sebab –sebagaimana tersebut dalam UU 1977, UU No. 100/1985 bahwa seseorang yang akan menikah harus membuat surat pernyataan dalam surat lamarannya perihal status perkawinannya. Bila ia telah menikah, ia harus membubuhkan nama dan alamat istri atau istri-istrinya, sehingga pengadilan dapat memberi tahu perihal perkawinan suami mereka. Bila sang istri mengetahui suaminya berpoligami, maka ia dapat mengajukan cerai ke pengadilan dengan alasan bahwa hal tersebut telah membawa kerugian ekonomi baginya. Hak pengajuan cerai istri tersebut dibatasi selama satu tahun sejak ia mengetahui status perkawinan suaminya. Bila selama waktu satu tahun itu istri tidak menggunakan haknya, maka hak tersebut dapat dicabut oleh pengadilan. Namun bila suaminya menikah lagi (berpoligami), maka hak itu diberikan kembali. Akan tetapi, bila istri yang baru dinikahi

---

<sup>29</sup> Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia*, (Jakarta: INIS, 2002), h. 118.

<sup>30</sup> Tahir Mahmoud, *Family Law Reform in The Muslim World*, (New Delhi: The Indian Law Institute, 1979), h. 278.

<sup>31</sup> M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad*, h. 183.

tidak mengetahui status perkawinan suaminya, maka ia dapat mengajukan perceraian begitu ia mengetahuinya.<sup>32</sup>

Sedangkan di Maroko –sebagaimana dalam Undang-undang Status Pribadi 1958, istri diberi hak untuk meminta suami agar ketika melangsungkan perkawinan membuat perjanjian bahwa jika ia ternyata nanti menikah lagi dengan wanita lain, maka perkawinannya yang pertama itu menjadi bubar dengan sendirinya.<sup>33</sup> Sementara di Iran, poligami tidak dilarang. Hanya saja, seorang suami yang ingin menikah lagi, ia harus menyatakan secara tegas kepada istri yang dinikahnya tentang status perkawinannya. Bila suami bohong, maka ia dikenai sanksi atas dasar tuntutan istri. Demikian termaktub dalam UU 1931, pasal 6.<sup>34</sup> Di samping itu, sang suami harus mendapat izin terlebih dahulu dari pengadilan. Sebelum memberi izin, pengadilan harus meneliti lebih dahulu perihal kesanggupan yang bersangkutan (suami yang akan berpoligami) untuk menafkahi dan berlaku adi terhadap para istri. Bila suami melanggar ketentuan ini, ia dikenai sanksi hukum. Demikian menurut *Family Protection Law* (FPL), 1967 pasal 14.<sup>35</sup>

Sedangkan *qadhâ* adalah hukum Islam hasil ijtihad individual atau kolektif yang berupa keputusan dari sebuah persengketaan yang dihadapkan kepada ulama di pengadilan. Berbeda dengan fatwa, *qadhâ*, sifatnya mengikat.

## **B. Kedudukan Adat dalam Hukum Islam**

Secara etimologis, *'urf* berarti sesuatu yang diketahui. Kata *'urf* sinonim dengan kata *'adah* (adat), yang berarti kebiasaan atau praktek.<sup>36</sup> Itu berarti, kedua terma ini (*'urf* dan *'adah*) mempunyai arti

---

<sup>32</sup> Tahir Mahmoud, *Personal Law in Islamic Countries: History, Text The Muslim and Comparative Analysis* (New Delhi: Academy of Law and Religion, 1987), h. 39-40.

<sup>33</sup> M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad*, h. 184.

<sup>34</sup> Tahir Mahmood, *Family Law*, h. 155, dan 159.

<sup>35</sup> *Ibid.*, h. 155-156, dan 162.

<sup>36</sup> Ahmad Fahmi Abû Sinnah dan Muhammad Mushthafâ Syalabi membedakan kedua kata ini (*al-'urf* dan *al-'adah*). Terma *'adah* mengandung arti “pengulangan atau praktek yang sudah menjadi kebiasaan, yang dapat dipergunakan baik untuk kebiasaan individual (*'adah fardiyyah*), maupun kelompok (*'adah jamâ'iyyah*). Sementara *'urf* berarti “praktek yang berulang-ulang yang dapat diterima oleh seseorang yang mempunyai akal sehat”. Itu berarti, *'urf* lebih merujuk kepada suatu kebiasaan dari sekian banyak orang dalam suatu masyarakat, sementara *'adah* lebih berhubungan dengan kebiasaan kelompok kecil orang tertentu saja. Ahmad Fahmi Abû Sinnah, *Al-'Urf wa al-'adah fi Ra'yi al-Fuqahâ*, (Mesir: Mathba'ah al-Azhâr, 1947), h. 7-13; Muhammad Mushthafâ Syalabi, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, (Beirût: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1986), h. 313-315. Dalam tulisan ini, kata *'urf* dan adat digunakan secara bergantian dengan makna yang sama.

yang sama (*al-'urf wa al-'âdah bi manâ wâhid*), yaitu sesuatu yang dibiasakan oleh rakyat umum atau golongan masyarakat.<sup>37</sup> Menurut Muḥammad Abû Zahrah, *'urf* (*'âdah*) adalah sesuatu yang dibiasakan manusia dalam urusan mu'amalah.<sup>38</sup>

Dilihat dari segi obyek atau bentuknya, *'urf* dibedakan kepada *al-'urf al-lafzhî* dan *al-'urf al-'amalî*. *Al-'urf al-lafzhî* adalah kebiasaan masyarakat dalam mempergunakan lafal atau ungkapan tertentu dalam mengungkapkan sesuatu, sehingga makna ungkapan itulah yang dipahami dan terlintas dalam pikiran masyarakat. Misalnya, ungkapan “daging” yang berarti daging sapi. Sedangkan kata-kata daging mencakup seluruh daging yang ada. Lafal “*walad*”, menurut bahasa berarti anak termasuk di dalamnya laki-laki dan perempuan, namun dipahami anak laki-laki saja.<sup>39</sup> Sedangkan *al-'urf al-'amalî* adalah kebiasaan yang berupa perbuatan biasa atau muamalah keperdataan yang sudah dikenal dalam masyarakat. Misalnya, kebiasaan jual beli tanpa mengucapkan *sighat* jual beli (*ijâb qabûl*). Menurut nash, jual beli dianggap sah bila dilakukan dengan lafal *ijâb* dan *qabûl*. Akan tetapi, dalam realitas kehidupan sosial pada masa sekarang terdapat kebiasaan (*'urf*) dalam melakukan jual beli dengan tidak mengucapkan *ijâb* dan *qabûl*. Dalam hal ini tidak terdapat gugatan dari ahli hukum Islam terhadap keabsahan jual beli itu, karena sudah merupakan *'urf* masyarakat.<sup>40</sup>

Sedangkan dilihat dari segi cakupan ruang lingkup keberlakunya, *'urf* dapat dibedakan kepada *al-'urf al-'âm*, *al-'urf al-khâsh* dan *al-'urf al-syar'î*. *Al-'urf al-'âm* adalah *'urf* yang berlaku pada semua tempat, masa dan keadaan. Atau dengan kata lain *'urf* yang berlaku pada masyarakat luas, baik berupa perkataan maupun perbuatan. Misalnya, pemesanan barang, mengucapkan salam, mengucapkan terima kasih kepada orang yang telah membantu kita, memberi hadiah

---

<sup>37</sup> Subhi Mah matsani, *Filsafat Hukum dalam Islam*, (Bandung: Al-Ma'arif, 1997), h. 190; Nizhamuddin 'Abdul Hâmid, *Maḥmûm al-Fiqh al-Islâmî wa Tathâwwuruhu Asâlibatuhu wa Mashâdiruhu 'Aqliyyah wa Naqliyyah*, (Beirût: Mu'assasah Risâlah, 1983), h. 141.

<sup>38</sup> Muḥammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t. th.), h. 219.

<sup>39</sup> Mushthafâ Ibrâhîm al-Zallî, *Asbâb Ikhtilâf al-Fuqahâ fî al-Aḥkâm al-Syar'iyah*, (T.tp: Dâr 'al-'Arabiyah littibâah, 1396 H/ 1976 M), h. 503.

<sup>40</sup> Mushthafâ Aḥmad al-Zarqâ, *Fiqh al-Islâmî fî Tsaubihî al-Jadid*, Juz II, (Damaskus: Mathbâah al-Tarabin, 1396 H/ 1976 M), h. 852.

kepada orang yang telah berjasa. Namun pengertian memberi hadiah ini dikecualikan bagi orang-orang yang memang bertugas dan kewajibannya memberi jasa, karena ia telah mendapat imbalan jasa berdasarkan aturan perundang-undangan yang berlaku, seperti hubungan penguasa (pejabat) dengan para pegawai dalam pemerintahan pada urusan yang menjadi tugas dan kewajibannya terhadap rakyat. Sebagaimana ditetapkan Nabi SAW yang memberikan penjelasan tentang hubungan sultan dengan rakyatnya Rasulullah mengatakan, “*Siapa yang telah memberi syafa’at kepada saudaranya berupa jasa, lalu orang itu memberinya satu hadiah dan untuk kemudian diterimanya, maka perbuatannya itu berarti ia telah memasuki satu pintu yang besar dari pintu-pintu riba*”<sup>41</sup>

Sementara *al-’urf al-khâsh* adalah ‘urf yang hanya berlaku atau hanya dikenal di suatu tempat saja, sedang di tempat lain tidak berlaku.<sup>42</sup> Misalnya pemberian uang jemputan dan uang hilang dalam pelaksanaan perkawinan pada masyarakat Padang Pariaman Sumatera Barat, atau pemberian uang hantaran bagi masyarakat Melayu Riau. Sedangkan *al-’urf al-syar’i* adalah lafal-lafal yang digunakan syara’ yang menghendaki makna khusus. Misalnya, seperti kata shalat merupakan ungkapan dari doa yang menghendaki kepada ibadah khusus. Haji adalah ungkapan dari hendak menziarahi ka’bah pada bulan-bulan yang ditentukan.<sup>43</sup>

Sementara dilihat dari segi keabsahannya sebagai dalil syara’, ‘urf dibedakan kepada yang *al-shahîh* dan *al-fâsid*. *Al-’urf al-shahîh* adalah kebiasaan yang berlaku di tengah-tengah masyarakat yang tidak bertentangan dengan nash (al-Quran dan al-Sunnah), tidak menghalalkan yang haram dan tidak menggugurkan kewajiban, tidak menghilangkan kemaslahatan, dan tidak pula membawa mudarat kepada masyarakat. Misalnya, memberi hadiah berupa pakaian, perhiasan sekedarnya pada perempuan yang telah dipinang.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> Imâm Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, Juz II, (Beirût: Dâr al-Fikr , 1414 H/1994), h. 291-292.

<sup>42</sup> Mushthafâ Aḥmad al-Zarqâ, *Fiqh al-Islâmi fî Tsaubihî al-Jadîd*, Juz II, h. 848.

<sup>43</sup> Aḥmad Fahmi Abû Sinnah, *Al-’Urf wa al-âdah fî Ra’yi al-Fuqahâ*, h. 20.

<sup>44</sup> ‘Abdul Wahâb Khallâf, *Mashâdir al-Tasyrî‘ fî mâ lâ Nashsha fîhi*, (Mesir: Dâr al-Kitâb al-’Arabî, 1960), h. 124.

Pemberian ini tidak dipandang sebagai mahar. Sementara *al-'urf al-fâsid* adalah adat kebiasaan yang bertentangan dengan ketentuan syara', seperti menghalalkan yang haram atau menggugurkan kewajiban.<sup>45</sup> Misalnya, kebiasaan yang berlaku di kalangan pedagang dalam menghalalkan riba, seperti peminjaman uang antara sesama pedagang. Uang yang dipinjam –misalnya- sepuluh juta rupiah dalam tempo satu bulan, harus dibayar sebelas juta rupiah apabila jatuh tempo, dengan perhitungan bunganya 10%. Dilihat dari keuntungan yang diraih peminjam, penambahan utang sebesar 10% tidak memberatkan, karena keuntungan yang diraih dari uang sepuluh juta rupiah tersebut mungkin melebihi bunganya yang 10%. Akan tetapi praktek seperti ini bukanlah kebiasaan yang bersifat tolong menolong dalam pandangan syara', karena pertukaran barang sejenis, menurut syara' tidak boleh saling melebihi (H.R. al-Bukhari, Muslim, dan Ahmad), dan praktek seperti ini adalah praktek peminjaman yang berlaku di zaman Jahiliyah, yang dikenal dengan sebutan *riba al-nasi'ah* (riba yang muncul dari hutang-piutang).<sup>46</sup> Oleh karena itu, kebiasaan seperti ini, menurut ulama usul fikih termasuk dalam kategori *al-'urf al-fâsid*.

Para fukaha sepakat, bahwa *'urf shahih* baik dalam bentuk *'urf 'âm* atau *'urf khâsh* dapat dijadikan sebagai dalil syar'i. Yusuf al-Qardhawi menegaskan bahwa reaktualisasi hukum Islam merupakan kebutuhan yang bersifat kontinyu karena realita kehidupan ini senantiasa berubah, begitupun kondisi masyarakatnya yang senantiasa mengalami perubahan dan perkembangan. Selama syari'at Islam itu tetap relevan bagi setiap tempat dan zaman, serta selama syari'at Islam itu menjadi "kata pemutus" atas setiap persoalan umat manusia, maka pemanfaatan *'urf* masyarakat merupakan suatu keharusan untuk memelihara kemaslahatan dan menghindarkan mereka dari kesempitan.<sup>47</sup> Memberlakukan hukum sesuai dengan masalah dan

---

<sup>45</sup> 'Abdul Wahâb Khallâf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1978), h. 89.

<sup>46</sup> Mushthafâ Ahmad al-Zarqâ, *Fiqh al-Islâmi fi Tsaubihî al-Jadid*, Juz II, h. 848-849.

<sup>47</sup> Yusuf al-Qardhawi, *Ijtihad dalam Syariat Islam*, terjemahan Achmat Syatari, (Jakarta: Bulan Bintang 1987), h. 132; Yusuf al-Qardhawi, *Ijtihad Kontemporer*, terjemahan Abu Barzani, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), h. 6.

'urf manusia adalah salah satu asas dan prinsip syara' selama itu tidak merusak prinsip-prinsip asasi dari agama.<sup>48</sup> Untuk dapat menjadikan 'urf sebagai dalil syar'i, dirumuskan syarat-syaratnya, yaitu:<sup>49</sup> *Pertama*, 'urf itu (baik dalam bentuk 'urf 'âm atau 'urf khâsh, perbuatan atau ucapan) berlaku secara umum. Artinya 'urf yang berlaku dalam mayoritas kasus yang terjadi di tengah-tengah masyarakat dan keberlakuannya dianut oleh mayoritas masyarakat itu tersebut.

*Kedua*, 'urf itu telah memasyarakat ketika persoalan yang akan ditetapkan hukumnya itu telah muncul. Artinya, 'urf yang akan dijadikan sandaran hukum itu lebih dahulu ada sebelum kasus yang akan ditetapkan hukumnya. Dalam kaedah *ushuliyyah* disebutkan "*lâ 'ibrata li al-'urfi al-thari*" ('urf yang datang kemudian tidak dapat dijadikan sandaran hukum terhadap kasus yang telah lama).<sup>50</sup>

*Ketiga*, 'urf itu tidak bertentangan dengan yang diungkapkan secara jelas dalam suatu transaksi. Artinya dalam suatu transaksi apabila kedua belah pihak telah menentukan secara jelas hal-hal yang harus dilakukan, seperti dalam membeli lemari es, disepakati oleh pembeli dan penjual secara jelas bahwa lemari es itu dibawa sendiri oleh pembeli ke rumahnya. Sekalipun 'urf menentukan bahwa lemari es yang dibeli akan diantar oleh pedagang ke rumah pembeli, tetapi karena dalam akad secara jelas mereka telah sepakat bahwa pembeli akan membawa barang tersebut sendiri ke rumahnya, maka 'urf itu tidak berlaku lagi.<sup>51</sup>

*Keempat*, 'urf itu tidak bertentangan dengan nash, sehingga menyebabkan hukum yang dikandung oleh nash itu tidak bisa diterapkan. 'urf seperti itu tidak dapat dijadikan dalil syara', karena kehujahan 'urf bisa diterima apabila tidak ada nash yang mengandung hukum permasalahan yang dihadapi.

---

<sup>48</sup> Dahlan Idhami, *Karakteristik Hukum Islam*, (Surabaya: Al-Ikhlâs, 1994), h. 43.

<sup>49</sup> Mushthafâ Ahmad al-Zarqâ, *Fiqh al-Islâmi fî Tsaubihi al-Jadid*, Juz II, h. 873-849.

<sup>50</sup> Zainal 'Âbidîn ibn Ibrahim ibn Nujaim, *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir 'alâ Madzhâb Abi Hanîfah al-Nu'mân*, (Mesir: Mu'assasah al-Ḥalabî wa Syurakâuh, 1968), h. 133.

<sup>51</sup> 'Izzuddin Ibn 'Abdussalâm, *Qawâ'id al-Aḥkâm fî Mashâliḥ al-Ânâm*, Jilid II, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), h. 178.

Ibnu 'Ābidīn (1198-1252 H) juga menjelaskan tiga kriteria *'urf* yang dapat dipertimbangkan sebagai dalil syar'i.<sup>52</sup>

*Pertama*, *'urf* tersebut merupakan *'urf* yang bersifat umum (*'urf 'ām*), dan bukan *'urf* khusus (*'urf khâsh*) yang hanya berlaku di daerah tertentu saja.

*Kedua*, *'urf* tidak bertentangan dengan dalil syara' yang lain. Apabila *'urf* bertentangan apalagi menyalahi dalil syara' dan menyalahinya dari segala segi, maka *'urf* tersebut harus ditolak dan tidak dijadikan sebagai dalil *tasyrī'* dalam pembentukan dan penetapan hukum. Akan tetapi, jika *'urf* tidak menyalahi dari segala segi, atau dalil syara' itu berupa qiyas, maka *'urf* dapat dijadikan sebagai dalil syara' sekalipun harus meniggalkan qiyas. Yang dimaksud dengan *'urf* yang dapat menafikan qiyas, menurut Ibnu 'Ābidīn, misalnya pemakaian fasilitas pemandian umum. Menurut qiyas perjanjian itu batal. Sebab, penggunaan jasa pemandian umum termasuk kedalam perjanjian sewa menyewa yang menghendaki suatu kepastian dan kejelasan, baik yang berkaitan dengan jumlah air yang digunakan serta lamanya waktu yang digunakan sebagai masa sewa. Dalam sewa menyewa segala sesuatu seperti jumlah bayaran, lamanya masa pemakaian dan segala yang berkaitan dengan penggunaan fasilitas harus disebutkan secara jelas. Sebaliknya, jika tidak disebutkan, menurut kaidah umum sewa menyewa tidak sah. Namun karena perbuatan tersebut telah berlaku luas di tengah-tengah masyarakat, maka akad ini dianggap sah, alasannya adalah adanya *'urf 'amali* yang berlaku.<sup>53</sup> Dengan demikian, qiyas dapat ditinggalkan dengan adanya *'urf* umum yang berlaku di masyarakat.

Di antara *'urf* yang menyalahi nash dari segala segi, adalah minum khamar atau berjudi. Perbuatan tersebut secara tegas telah dilarang dan diharamkan Allah dalam firman-Nya, Q.S. al-Maidah ayat 90: "*Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah*

---

<sup>52</sup> Ibnu 'Ābidīn, *Nasyr al-'Urf fī Binā'i Ba'd al-Aḥkām 'alā al-'Urf*, (Mesir: Mathba'ah Ma'arif Suriyah al-Jalilah, 1301 H), h. 17-18.

<sup>53</sup> *Ibid.*, h. 142.

adalah termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan”. Berdasarkan ayat ini, menurut Ibnu Abidin kebiasaan masyarakat meminum khmar dan berjudi harus ditolak. Sebab ‘urf tersebut menyalahi nash yang secara tegas mengharamkannya. Oleh karena itu, Ibnu ‘Abidîn mengatakan bahwa meskipun kebiasaan meminum khamar dan berjudi umum dilakukan, terutama pada masyarakat pra Islam, tidak dapat dijadikan sebagai dalil syara’ dalam penetapan hukum, sebab dengan mengamalkan ‘urf tersebut berakibat meninggalkan nash.

Demikian halnya harus ditolak, misalnya seperti ‘urf tentang penetapan ahli waris di sebagian masyarakat Maroko. Menurut ‘urf di sebagian kabilah masyarakat Maroko menganggap bahwa ahli waris hanya laki-laki saja. Bila perempuan yang dalam ikatan perkawinan meninggal, ahli warisnya hanya suami, tidak termasuk anak.<sup>54</sup> Contoh lain misalnya, ‘urf yang terdapat di Sudan. Menurut kebiasaan kabilah Kababish, harta turun kepada anak laki-laki dari seorang anak laki-laki. Bila tidak ada, kepada saudara laki-laki dan seterusnya kepada pihak laki-laki lainnya. Praktek pewarisan seperti ini, di samping tidak umum juga bertentangan dengan nash yang secara jelas mengatur hal ini. Allah berfirman:

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ  
مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا  
مَّفْرُوضًا ۝

Terjemahnya:

“Bagi laki-laki ada hak sebagian dari harta peninggalan ibu bapak dan kerabatnya, dan bagi orang wanita ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu bapak dan kerabatnya baik sedikit atau banyak menurut bagian yang telah ditetapkan”.<sup>55</sup>

<sup>54</sup> Renben Levy, *Sociology of Islam*, Jilid 1, (London: Williams and Norgate ltd., 1931) h. 162-163 dan h. 208.

<sup>55</sup> Q.S. al-Nisâ':7.

Dalam riwayat al-Bukhârî dan Muslim, Rasul bersabda: “Berikanlah *faraidh* (bagian) yang telah ditentukan dalam al-Quran kepada yang berhak menerimanya, dan selebihnya berikanlah kepada keluarga laki-laki yang terdekat”.<sup>56</sup> Akan tetapi, jika adat tidak menyalahi nash dari segala segi dan hanya menyalahi dalam sebahagian satuan-satuannya atau dalil tersebut berupa qiyas, maka ‘urf dianggap sah (sah dipakai) sebagai dalil syar’i dalam penetapan hukum Islam dengan catatan ‘urf tersebut ‘urf umum. Karena ‘urf yang bersifat umum dapat menjadi *mukhashshish* bahkan dapat menafikan qiyas. Misalnya, akad *istisnâ*<sup>57</sup> yang telah menjadi kebiasaan di masyarakat daerah Bukhara dan daerah-daerah lainnya. Akad ini dibolehkan, walaupun ada larangan Nabi terhadap jual beli yang tidak ada barangnya, sebagaimana sabdanya: “*Lâ tabi‘ mâ laysa ‘indaka*” (Janganlah kamu menjual sesuatu yang tidak ada padamu).<sup>58</sup>

Hadis tersebut bersifat umum dan berlaku umum untuk seluruh bentuk jual beli yang barangnya belum ada, kecuali dalam jual beli pesanan. Termasuk dalam larangan ini adalah akad *istisnâ* tersebut. Akan tetapi, karena akad *istisnâ* ini telah menjadi ‘urf dalam masyarakat di berbagai daerah dan negara, maka para ulama termasuk Ibnu Abidin membolehkannya sesuai dengan ‘urf yang berlaku.<sup>59</sup>

*Ketiga*, ‘urf itu masih berlaku di masyarakat ketika diberlakukan hukum atas kasus atau persoalan yang ada. Artinya, menurut Ibnu Abidin adalah bahwa keberadaan ‘urf itu telah ada dan merupakan kebiasaan yang berlaku di masyarakat dan masih terus berlaku ketika terjadi pembentukan dan penetapan hukum atas suatu kasus. Hal ini sesuai dengan kaidah yang mengatakan ‘urf yang datang kemudian tidak dapat dijadikan sandaran hukum terhadap kasus yang telah lama. Dengan demikian, ‘urf yang baru berkembang di masyarakat sesudah terjadi hukum, tidak dapat dijadikan sandaran hukum terhadap kasus

<sup>56</sup> Imâm al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, Juz VII, (Kairo: Mathba’ah al-Sya’bi, t.t.), h. 181.

<sup>57</sup> *Istisnâ* adalah kebiasaan suatu masyarakat memesan barang pada tukang. akad ini secara eksplisit dilarang dengan larangan jual beli yang tidak ada barangnya.

<sup>58</sup> Imâm al-Syaukânî, *Nail al-Awthâr*, Juz V, (t.tp. : Maktabah wa Mathba’ah Musthafâ al-Bâbi al-Halabî wa Awlâdihî, t.t), h. 175.

<sup>59</sup> Nasron Haroen, *Usul Fiqh*, Jilid I, (Jakarta: Logos Publishing House, 1996), h. 160.

yang telah berlaku. Dalam arti, bahwa *urf* yang datang kemudian hanya dapat dijadikan sandaran terhadap pembentukan dan penetapan hukum atas kasus yang sedang berlangsung. Seperti, penggunaan lafal ulama dalam suatu transaksi. Misalnya, pada tahun 1000 hijriyah seseorang mewakafkan sesuatu (barang) untuk ulama al-Azhar. Menurut *urf* yang berlaku waktu itu, bahwa yang dimaksud ulama adalah mereka yang termasuk cerdik pandai dalam hal agama, sekalipun tidak ditunjang oleh pengakuan dari Universitas al-Azhar berupa ijazah. Kemudian terjadi *urf* baru yang menghendaki pengertian ulama adalah mereka-mereka yang berijazah ilmiah bukan yang selainnya. Dengan demikian, bagi orang-orang yang tidak mempunyai persyaratan tersebut bukanlah disebut ulama. Dalam hal ini, maka penafsiran kata “ulama” harus dilakukan dengan *urf* yang sudah berlaku sebagaimana yang berlaku sewaktu terjadinya akad transaksi wakaf, dan bukan menurut *urf* yang terjadi kemudian yang menghendaki adanya ijazah bagi ulama.<sup>60</sup>

Terpenuhiya syarat dan kriteria tersebut, berarti *urf* dapat dijadikan dalil dalam menetapkan hukum. Kedudukan *urf* atau *ādah* bukan sebagai sumber primer dan sekunder hukum Islam, melainkan sebagai instrumen efektif untuk membangun hukum. Tegasnya posisi *urf* atau *ādah* dapat diaplikasikan, hanya ketika sumber-sumber primer (al-Quran dan hadis) dan sekunder (ijmak dan qiyas) tidak memberikan jawaban terhadap masalah-masalah yang muncul. Karena itu, tidak mengherankan jika para imam mazhab secara aplikatif telah mengakomodir *urf* atau adat. Abû Hanîfah menggunakan *urf* untuk menyelesaikan kasus-kasus yang dihadapinya. Misalnya perselisihan suami-istri tentang mahar yang dibebankan yang dijadikan dasar keputusannya adalah *urf*.<sup>61</sup> Dalam hal ini Abû Hanîfah memasukkan adat sebagai salah satu fondasi dari prinsip *istihsân*. Al-Sarakhsî dalam kitab *al-Mabsûth* mengabarkan, bahwa Abû Hanîfah menginterpretasikan makna aktual dari suatu adat sesuai dengan makna yang secara umum dipakai dalam masyarakat, namun

<sup>60</sup> Ahmad Fahmi Abû Sinnah, *Al-'Urf wa al-ādah fî Ra'yi al-Fuqahā'*, h. 65.

<sup>61</sup> Abdul Wahâb Khallâf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, h. 90.

menurutnya keberlakuan adat tersebut harus ditolak jika bertentangan dengan nash.<sup>62</sup> Sebagai contoh, Nabi melarang menjual sesuatu yang tidak berada dalam pemilikan seseorang. Akan tetapi telah terdapat *‘urf* semenjak lama, yang membolehkan jual beli secara pesanan, yang berarti menjual sesuatu yang belum ada wujudnya, seperti memesan tempat tidur yang belum ada barangnya. *‘urf ‘am* seperti ini merupakan pentakhsish dari keumuman nash yang melarang menjual sesuatu yang belum berwujud. Dengan demikian, larangan tersebut ditujukan kepada jual beli selain jual beli pesanan yang telah merupakan adat.<sup>63</sup>

Imâm Mâlik mengakomodasi *‘urf* dengan menjadikan adat *ahl al-Madīnah* (adat penduduk Madinah) sebagai variabel yang paling otoritatif dalam teori hukumnya. Sebagai contoh, misalnya hadis riwayat Imâm Mâlik yang menyebutkan bahwa Nabi memberikan kepada masing-masing pihak dalam suatu transaksi jual beli hak untuk memilih sepanjang mereka secara fisik belum berpisah. Imâm Mâlik sendiri secara jelas tidak mengamalkan hadis tentang *khiyar* (hak memilih) yang diriwayatkannya sendiri. Alasannya adalah karena hadis tersebut tidak dipraktekkan atau berbeda dengan praktek yang ada di kalangan masyarakat Madinah.<sup>64</sup> Lebih dari itu, Imâm Mâlik juga memandang praktek adat masyarakat Madinah sebagai sumber hukum ketika tidak ada teks yang eksplisit. Ungkapan-ungkapan seperti “praktek yang kita setuju” yang digunakan oleh Imâm Mâlik dalam kitab *al-Muwaththa’*-nya merupakan bukti dari pandangannya bahwa kebiasaan penduduk Madinah merupakan salah satu sumber hukum yang paling kuat. Bahkan, para pengikutnya kemudian lebih menekankan signifikansi praktek penduduk Madinah ini dan memberikan keputusan bahwa praktek penduduk ini dapat mengalahkan berita hadis yang hanya mempunyai perawi tunggal.

Menurut Imâm Mâlik, ada tiga macam praktek yang mempunyai kekuatan hukum: *pertama*, praktek penduduk Madinah (*‘amal ahl al-*

---

<sup>62</sup> Abû Bakar Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abi Sahl al-Sarakhsî, *al-Mabsûth*, Juz IX, (Kairo: Mathba’at al-Sa’adah, 1331/1912M), h. 17.

<sup>63</sup> Muḥammad Abû Zahrah, *Abû Ḥanīfah Ḥayātuhu wa ‘ashruhu wa Fiqhhu*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, 1947), h. 358.

<sup>64</sup> Imam Mâlik ibn Anas, *Al-Muwaththa’*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1989), h. 434.

*Madinah*); *kedua*, praktek para pakar di Madinah; *ketiga*, praktek para pemegang otoritas politik. Atas dasar inilah, maka Imâm Mâlik membebaskan para wanita ningrat dari pelaksanaan aturan al-Qur'an yang memerintahkan para ibu untuk menyusui anak-anak mereka. Sebab, adat para wanita yang mempunyai kedudukan tinggi di Madinah tidak menyusui bayi mereka.<sup>65</sup>

Jika Abû Hanîfah memasukkan adat sebagai salah satu pondasi *istih̄sân*-nya, maka Imam Malik memasukkannya sebagai landasan dari *mashlahah al-mursalah*-nya. Dalam mazhab Mâlikî, sebagaimana halnya dalam mazhab Abû Hanîfah terdapat suatu ketentuan yang dijadikan pegangan, yaitu bila suatu hukum ditetapkan berdasarkan *'urf*, maka hukum tersebut berubah dengan terjadinya perubahan *'urf* yang menjadi dasarnya. Di Madinah terdapat suatu *'urf* bahwa suami menyerahkan mahar sebelum menggauli istrinya. Kemudian, bila terjadi perselisihan antara suami-istri tentang apakah mas kawin telah diserahkan atau belum, maka Imâm Mâlik berpendapat bahwa keterangan suami yang diterima. Pada masa sekarang *'urf* tersebut telah berubah, dalam arti, terdapatnya kebiasaan suami melalaikan kewajiban menyerahkan maskawin kepada istrinya. Suami menggauli istrinya sebelum menyerahkan mahar. Oleh sebab itu, terjadi pula perubahan hukum dalam mazhab Mâlikî. Bila terjadi perselisihan antara suami-istri tentang mahar, maka pengakuan istri yang diterima serta diikuti dengan sumpah.<sup>66</sup>

Apresiasi Imâm al-Syâfi'î dalam menggunakan *'urf* sebagaimana terlihat dalam *qawl-qadîm* (pendapat lama: fatwa yang dikeluarkan ketika berada di Irak) dan *qawl al-jadîd* (pendapat baru: fatwa yang dikeluarkan ketika berada di Mesir). Misalnya dalam masalah air yang kurang "dua kulah" yang sudah dipergunakan untuk berwudhu. Sedangkan Ah̄mad ibn Hanbal juga tak luput memperhatikan *'urf* masyarakat, meskipun banyak menggunakan perkataan sahabat sebagai dasar *istinbâth*. Dalam mazhab Hanbalî, *'urf* digunakan sebagai

<sup>65</sup> Muḥammad Mushthafâ Syalabî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Jilid I, h. 321.

<sup>66</sup> Muḥammad Abû Zahrah, *Mâlik Ḥayâtuhu wa 'Ashruhu wa Fiqhhu*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1947), h. 353.

pembantu dalil bila tidak ada nash atau *atsar*. Ibnu Qayyim mengatakan, “Siapa yang memberi fatwa kepada manusia semata-mata berdasarkan kitab-kitab yang berlawanan dengan *‘urf* atau kebiasaan masyarakat setempat, maka sesungguhnya orang yang memberi fatwa itu telah sesat dan menyesatkan”.<sup>67</sup>

Peran adat yang ditunjukkan oleh para pembangun yurisprudensi Islam, dilanjutkan oleh para pengikutnya secara lebih eksplisit. Dalam mazhab Hanafi, Abû Yusûf (w. 182 H), dari golongan Hanafiah mengatakan bahwa adat menjadi bahan pertimbangan yang utama dalam sistem hukum Hanafiah, terutama ketika nash yang jelas tidak dapat ditemukan. Bahkan Muḥammad ibn Ḥasan al-Syaibânî (w. 189H) dalam *Siyâr al-Kabîr*, mengemukakan lima aturan interpretasi teoritis, yaitu: *Pertama, al-Tsâbit bi al-‘urf ka al-tsâbit bi al-nash*, yaitu ketetapan hukum yang diderivasikan dari adat sama dengan ketetapan yang diambil dari teks-teks nash. *Kedua, al-‘âdah taj’al ḥukm idzâ lam yûjad tashrîḥ bi khilâfihî*, maksudnya adat menjadi hukum yang pasti jika tidak ada ketentuan yang lain dalam nash. *Ketiga, al-muthlaq min al-kalâm yutaqayyad bi dalâlah al-‘urf*, yaitu teori yang umum dapat dispesifikkan oleh ketetapan adat. *Keempat, al-‘âdah mu’tabarah fî taqyîd muthlaq al-kalâm*, artinya adat bersifat valid untuk mempartikularkan ketentuan yang bersifat umum. *Kelima, al-ma’rûf bi al-‘urf ka al-masyrûth bi al-nash*, maksudnya pengetahuan yang diperoleh melalui adat sama dengan persyaratan yang dikemukakan oleh nash.<sup>68</sup>

Karena itu, dalam mazhab Abû Hanîfah terdapat suatu prinsip bahwa sesuatu hukum pada masa lalu yang ditetapkan berdasarkan *‘urf*, hukum tersebut berubah bila *‘urf* yang menjadi dasar dari hukum tersebut telah berubah. Oleh sebab itu, diantara pengikut Abû Hanîfah banyak yang berbeda dengan Abû Hanîfah dalam masalah-masalah hukum yang telah ditetapkan oleh Abû Hanîfah berdasarkan *‘urf* tersebut. Misalnya, tentang pengambilan sumpah terhadap saksi di

---

<sup>67</sup> Muḥammad Abû Zahrah, *Ibn Ḥanbal Ḥayâtuhu wa ‘Ashruhu wa Fiqhhu*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, 1947), h. 370-371.

<sup>68</sup> Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Syaibânî, *Siyâr al-Kabîr*, Jilid I:194, 198; II: 296; 16, 23, 25 sebagaimana dikutip oleh Ratno Lukito, Pergumulan, h. 20.

pengadilan. Abū Hanīfah mengatakan, bahwa tidak perlu mengambil sumpah terhadap saksi di pengadilan bila saksi tersebut dapat dipercaya.

Hal tersebut didasarkan kepada sabda Nabi, “Umat Islam bersifat adil sebagiannya atas sebagian yang lain”. Akan tetapi, karena manusia telah banyak yang berani berbohong, maka Abū Yusūf dan Muḥammad al-Syaibānī berpendapat tidak cukup mengandalkan keadilan lahiriyah pada kesaksian. Oleh sebab itu, saksi harus diambil sumpahnya terlebih dahulu. Demikian juga halnya dengan mengajarkan al-Quran untuk menegakkan syi’ar agama. Para ulama yang mengajarkan al-Quran pada waktu itu menerima bantuan yang diambilkan dari *baitul māl* (kas negara). Akan tetapi, pada masa sekarang para ulama tidak menerima bantuan lagi dari *baitul māl*. Oleh sebab itu, ulama Hanafiyah *muta’akhhirīn* membolehkan mengambil imbalan upah dalam mengajarkan al-Quran supaya al-Quran tetap terpelihara.<sup>69</sup>

Dalam mazhab Mālikī, Imām al-Syāthibī (w. 790 H) berpendapat bahwa adat lokal yang tidak bertentangan dengan semangat Islam dapat menjadi penuntun dalam mengaplikasikan hukum. Ia membedakan adat kepada dua macam: *al-Qawā’id al-syar’iyyah* dan *al-Qawā’id al-Jāriyah*. Yang disebut pertama adalah adat yang disetujui oleh nash atau dalil syar’i lainnya, sedangkan yang kedua adalah berbagai macam bentuk adat yang didiamkan oleh syariah, dalam arti tidak menerima maupun menolak.

Sementara penerimaan syariah terhadap kelompok yang pertama tergantung kepada kesesuaiannya dengan syariah itu sendiri. Kelompok yang kedua tidak bersifat mengikat dan dengan demikian bersifat mubah.<sup>70</sup> Ibnu Farhun, ahli hukum mazhab Mālikī mengatakan bahwa peran adat dalam proses kreasi hukum tidak dapat dihindari. Seorang juris atau mufti harus mempertimbangkan adat yang ada dalam masyarakat sebelum membuat suatu keputusan. Ketika menghadapi masalah makna suatu kata, terutama dalam kasus di mana mereka

<sup>69</sup> Muḥammad Abū Zahrah, *Ushūl al-Fiqh*, h. 217-219.

<sup>70</sup> Abū Ishāq al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fī al-Ushūl*, Jilid II, (Kairo: Maktabah wa Mathbā’ah Muḥammad ‘Alī Sābih, 1970), h. 209-210.

harus memilih antara makna literalnya dan makna umumnya dalam masyarakat, maka makna yang kedua inilah yang dipakai. Demikian pula, seorang mufti yang tinggal dalam suatu negara yang mempunyai adat istiadat yang berbeda harus memberikan perhatian kepada adat tersebut sebelum mengeluarkan suatu fatwa.<sup>71</sup>

Sedangkan dalam mazhab Syâfi'i, Imam al-Mâwardî (w. 450 H), mengemukakan bahwa adat dan akal keduanya harus digunakan dalam menyelesaikan perkara-perkara. Pendapat senada juga dikemukakan oleh al-Khathîb al-Baghdâdî dan al-Suyûthî. Kedua ulama ini mengakui pengaruh adat dalam penetapan hukum. Al-Suyûthî mengatakan, bahwa terdapat begitu banyak isu-isu hukum yang dapat dipecahkan dengan merujuk kepada adat. Bahkan, ada kecenderungan dia untuk menerima makna yang berasal dari adat ketimbang makna literal suatu kata, walaupun itu bertentangan dengan syariah.<sup>72</sup>

Sementara dalam mazhab Hanbalî, Ibnu Qudâmah (w. 620 H) dalam kitab *al-Mughnî*, secara gamblang menganggap adat sebagai suatu sumber hukum dan ia menguatkan aturan-aturan fikihnya dengan merujuk kepada adat. Demikian juga dengan Ibnu Taimiyah. Ketika menjelaskan tentang seberapa besar kontribusi adat dalam Islam dia mencontohkan tentang kasus shalat yang dilakukan ketika dalam perjalanan. Ibnu Taimiyah mengatakan, bahwa “perjalanan” yang diperbolehkan untuk menqasar shalat harus merujuk ketentuan yang ditetapkan adat. Sebab, syari'ah tidak memberikan spesifikasi apa yang dimaksud dengan terma tersebut. Demikian halnya dengan “kaffârât” karena melanggar sumpah. Di sini kewajiban untuk memberi makan sepuluh orang miskin dengan makanan secukupnya” ditentukan melalui adat masyarakat setempat. Lebih lanjut Ibnu Taimiyah

---

<sup>71</sup> Ibnu Farhun, *Kitâb Tahrârât al-Hukkâm fi Ushûl al-'Aqdiyyah wa Manâhij al-Ahkâm*, Jilid II, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.), h. 67, 69, 72.

<sup>72</sup> Sebagai contoh misalnya dalam hal sumpah. Ketika seseorang bersumpah bahwa ia tidak akan memakan daging, maka ia tidak berarti melanggar sumpahnya bila ia memakan daging ikan karena masyarakat umumnya tidak terbiasa mengartikan kata daging kepada ikan. Hal ini terlepas dari kenyataan bahwa al-Qur'an sendiri memasukkan ikan dalam kategori daging. Lihat Q.S. 16, ayat 14. Contoh lain misalnya dalam kasus transaksi. Kondisi khusus yang ada dalam suatu masyarakat tertentu yang berhubungan dengan transaksi sosial tertentu harus dipandang sebagai bagian dari transaksi tersebut meskipun mereka tidak menyebutkannya secara eksplisit. Lihat Abdurrahmân al-Sayûthî, *al-Asybah wa al-Nazhâir*, (Mesir: Musthafâ al-Bâbi al-Halabî, 1938), h. 93, 95.

mengatakan bahwa suatu kata ada yang ditentukan maknanya secara eksklusif oleh syariah, seperti shalat, zakat, iman dan lain sebagainya. Bahkan, ada terma yang hanya dapat dipahami dalam konteks adat setempat, seperti terma “perjalanan” dan “kaffarah” sebagaimana dijelaskan di atas, di samping ada kata yang hanya memiliki arti literalnya saja, seperti bumi, langit, laut dan lain sebagainya.<sup>73</sup>

Dengan demikian, *‘urf* atau adat diakomodir oleh hukum Islam. Bahkan adat dapat mempengaruhi terjadinya perubahan hukum. Hasbi Ash-Shiddieqi mengatakan, bahwa sesungguhnya segala hukum itu berlaku menurut adat kebiasaan, sehingga berpindahlah seseorang ahli fikih dengan berpindah adat itu. Diantara kebodohan para mufti ialah kebekuannya atas nash yang terdapat dalam kitab-kitab yang telah ada tanpa berpaling pada perubahan *‘urf* (adat kebiasaan). Dengan demikian, pada hakikatnya adat adalah tingkah laku yang dikukuhkan sebagai hukum.<sup>74</sup> Al-Qarafi mengatakan bahwa seseorang akan berada dalam kesesatan jika hanya mengikuti pendapat-pendapat hukum tanpa memperhatikan adat yang ada dalam masyarakat.<sup>75</sup>

### **C. Relasi Adat dan Hukum Islam**

Seperti dijelaskan bahwa dalam menghadapi adat Arab pra Islam, hukum Islam menempuh beberapa cara. *Pertama*, hukum Islam mengadopsi adat secara utuh, baik dari segi prinsip maupun dari segi pelaksanaan. Contoh, pelaksanaan pemberian uang tebusan darah (diyat) yang harus dibayar pihak pelaku pembunuhan kepada pihak keluarga yang terbunuh. Demikian juga tentang jual beli *‘ariyah* yaitu menukarkan buah-buahan yang sudah kering (tamar) dengan buah-buahan yang masih basah (*rutab*) dengan takaran yang berbeda, walaupun keduanya adalah satu jenis. Pengadopsian terhadap adat seperti ini, pada hakikatnya yang berlaku bukan lagi adat tetapi adalah hukum Islam walaupun materinya direseps dari adat. Dengan demikian, berlaku prinsip bahwa hukum adat dapat berjalan bila telah menjadi

---

<sup>73</sup> Ratno Lukito, *Pergumulan*, h. 23-24.

<sup>74</sup> T.M. Hasbi Ash-Shieddieqy, *Falsafah*, h. 90.

<sup>75</sup> Ahmad ibn Idris al-Qarafi, *al-Furûq*, Jilid I, (Kairo: Dâr Ihyâ’ al-Kutub al-‘Arabî, 1344H), h. 176-177.

dan telah diresepsi oleh hukum Islam. Bukan sebaliknya, hukum Islam baru berlaku bila telah menjadi dan telah diresepsi oleh hukum adat sebagaimana dikemukakan oleh Snouck Hurgronje dalam teori resepsi.

*Kedua*, hukum Islam mengadopsi adat dari aspek prinsip, tetapi dalam pelaksanaannya disesuaikan dengan hukum Islam. Misalnya dalam kasus *'ila'* dan *zhihâr* yang sudah berlaku dalam adat Arab pra Islam. *Zhihâr* yaitu ucapan seorang suami kepada istrinya yang mempersamakan istrinya itu dengan ibunya. Dalam adat Arab pra Islam, ucapan *zhihâr* mencegah hubungan suami-istri dan sekaligus berarti perceraian. Dalam hukum Islam ucapan *zhihâr* juga bermakna pencegahan untuk melakukan hubungan suami-istri, tetapi tidak memutuskan hubungan perkawinan. Suami dapat kembali menggauli istrinya setelah terlebih dahulu membayar kafarat *zhihâr*, sebagaimana dijelaskan dalam al-Quran, sebagai berikut:

وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ  
رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا ذَلِكَمْ تُوَعِّظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا  
تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ۝ ۳

Terjemahnya:

“Orang-orang yang menzhihar istrinya, kemudian mereka hendak menarik kembali apa yang mereka ucapkan maka wajib atasnya memerdekakan seorang budak sebelum suami-istri itu bercampur. Demikian yang diajarkan kepadamu dan Allah maha mengetahui apa yang kamu kerjakan”. (Q.S. Mujadalah: 3).

Sementara *ila'* ialah sumpah suami untuk tidak menggauli istrinya dalam masa-masa tertentu. Dalam adat Arab pra Islam, ucapan *ila'* sudah dapat dianggap sebagai perceraian. Prinsip *ila'* diadopsi oleh Islam, namun penyelesaiannya dengan norma Islami, yaitu suami diberi waktu untuk berpikir apakah akan kembali kepada istrinya dengan membayar kaffarah sumpah atau menceraikannya secara resmi. Dengan demikian, Islam mengakui keberadaan *ila'* tetapi bukan sebagai

pemutus tali perceraian. Dalam surat al-Baqarah, Allah menjelaskan sebagai berikut:

لِّلَّذِينَ يُؤَلُّونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصًا أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ مُّبِينَةٍ فَإِن فَاءُوا فَإِنَّ  
اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ٢٢٦

Terjemahnya:

“Bahwa orang-orang yang mengila’ istrinya diberi tempo empat bulan, jika ia kembali Allah mengampuninya dan jika mereka ingin bercerai maka Allah mengetahuinya”. (Q.S. al-Baqarah: 226)

Bila terdapat perbedaan prinsip antara hukum Islam dan adat, maka pelaksanaan hukum Islam harus menjadi prioritas utama dan adat dapat dilaksanakan bila keadaan memungkinkan. Misalnya perbedaan prinsip kewarisan unilateral menurut adat Arab dengan prinsip kewarisan bilateral menurut al-Quran. Misalnya hadis riwayat al-Bukhârî dan Muslim dari Ibnu ’Abbâs, Nabi bersabda: “Berikanlah *faraid* (bagian yang telah ditentukan dalam al-Qur’an) kepada yang berhak menerimanya dan selebihnya berikanlah kepada keluarga laki-laki yang terdekat”.<sup>76</sup> Yang dimaksud “laki-laki terdekat” tidak lain dari prinsip kewarisan unilateral cara lama.<sup>77</sup>

Hukum Islam menasakhkan atau menyatakan tidak berlaku lagi adat dan lembaga lama, baik dari segi prinsip maupun dari segi pelaksanaan. Dalam hal ini hukum Islam berlaku secara utuh menggantikan pola-pola lama yang dipraktikkan masyarakat. Misalnya, adat Arab pra-Islam dalam meminum khamar atau berjudi. Adat tersebut dinasakhkan dan dinyatakan tidak berlaku lagi karena perbedaan prinsip dengan hukum Islam. Dengan demikian terlihat, bahwa sikap hukum Islam untuk meresepsi itau menolak adat suatu masyarakat tergantung kepada unsur maslahat dan unsur mafsadat.

<sup>76</sup> Imam al-Nawawî, *Shahih Muslim bi Syarh an-Nawawî*, Juz XI, (Kairo: Mathba’ah al-Mishriyah, 1924), h. 53.

<sup>77</sup> Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam Dalam Lingkungan Adat Minangkabau*, (Jakarta: Gunung Agung, 1984), h. 166.

Artinya selama adat tersebut bermanfaat dan tidak -mendatangkan kerusakan atau tidak menyalahi norma umum ajaran agama, maka adat tersebut dapat terus diberlakukan. Adat beginilah yang dapat dijadikan dasar hukum sesuai dengan kaidah “*al-‘âdatu al-muḥakkamah*” yang berarti adat itu menjadi dasar penetapan hukum.<sup>78</sup> Dengan demikian dapat disimpulkan, bahwa hubungan hukum Islam dan adat dapat dibedakan pada tiga bentuk: Hukum Islam mengadopsi adat secara keseluruhan dan untuk selanjutnya menjadi hukum Islam; hukum Islam mengganti adat dan menyatakan adat tidak berlaku lagi; dan hukum Islam membiarkan adat hidup tanpa usaha menyerapnya ke dalam hukum Islam. Hal ini terjadi dalam bidang mu‘amalah.

Pola-pola yang ditempuh oleh Islam dalam merespon adat Arab pada masa proses pembentukan hukum Islam, dapat pula dijadikan petunjuk dalam penyesuaian adat dengan hukum Islam di tempat lain. Meskipun hukum Islam sudah dalam bentuknya yang tetap, namun tidak berarti hukum Islam menolak keluwesan dalam menghadapi adat dan kebiasaan di suatu tempat. Di Indonesia hubungan hukum Islam dan adat telah melahirkan beberapa teori, di antaranya sebagai berikut:

### **1. Teori Kredo**

Teori kredo atau teori syahadat adalah teori yang mengharuskan pelaksanaan hukum Islam oleh mereka yang telah mengucapkan dua kalimat syahadat sebagai konsekuensi logis dari pengucapan kredonya. Menurut Imam Syaukani, teori ini dirumuskan dari al-Quran, yaitu surat al-Fâtiḥah: 5; al-Baqarah: 179; Ali ‘Imrân: 7, al-Nisâ’: 13, 14, 49, 63, 69 dan 105; al-Mâ’idah: 44, 45, 47, 48, 49, dan 50; al-Nûr: 51 dan 52.<sup>79</sup> Teori kredo ini sesungguhnya merupakan kelanjutan dari prinsip tauhid dalam filsafat hukum Islam. Prinsip tauhid menghendaki setiap orang yang menyatakan dirinya beriman kepada kemahaesaan Allah, maka ia harus tunduk kepada apa yang diperintahkan Allah. Dalam hal ini taat kepada perintah Allah dalam al-Quran sebagaimana ayat-

---

<sup>78</sup> Abdurrahmân al-Sayûthi, *al-Asybah wa al-Nazhâir*, h. 63.

<sup>79</sup> Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), h. 68.

ayat yang telah disebutkan di atas dan sekaligus pula taat kepada rasul dan Sunnahnya.

Menurut Amir Luthfi, teori kredo ini berlaku di Indonesia ketika negeri ini berada di bawah kekuasaan para Sultan.<sup>80</sup> Dalam hal ini, biasanya pemberlakuan hukum Islam sangat bergantung pada mazhab yang dianut oleh para Sultan tersebut. Misalnya, mazhab Syi'ah pernah menjadi mazhab resmi kerajaan Peureulak yang didirikan pada 1 Muharram 225 H/806 M, dengan rajanya ketika itu Sayyid al-Aziz Syah.<sup>81</sup> Eksistensi mazhab Syi'ah tidak bertahan lama di Aceh. Aliran ini pudar sejak runtuhnya kerajaan Peureulak. Akan tetapi, bekas-bekas pemikiran Syi'ah masih tinggal sampai sekarang. Selain mazhab Syi'ah yang berkembang dengan melalui jalur kekuasaan adalah mazhab Syâfi'i, yaitu ketika masa kerajaan Samudera Pasai. Informasi ini diperoleh dari catatan Ibnu Bathuthah ketika singgah di Pasai selama lima belas hari tahun 746/1345.<sup>82</sup> Sebelumnya berkembang juga mazhab Hanafi, bahkan kendati minoritas pengaruhnya hingga kini cukup kuat. Ini dapat dilihat dari perkawinan anak perawan yang kerap tidak menggunakan wali. Padahal, dalam mazhab Syâfi'i itu tidak diperkenankan.

Terlepas mazhab yang dianut, hukum Islam telah dilaksanakan oleh masyarakat –tidak semata-mata di Aceh tetapi juga di tempat lain- dengan baik dan menjadi hukum yang hidup (*living law*). Tidak semata-mata dalam bidang hukum perdata (*al-ahwal al-syakhshiyah*) tetapi juga pidana, bahkan dalam bidang hukum tata negara.<sup>83</sup> Kendati

---

<sup>80</sup> Lihat Amir Luthfi, *Hukum dan Perubahan Struktur Kekuasaan: Pelaksanaan Hukum Islam dalam Kesultanan Melayu Siak 1901-1942*, (Pekanbaru: SUSQA Press, 1991).

<sup>81</sup> Menurut A. Hasjmy, Sayyid Abd al-Aziz adalah putra campuran Arab-Peurlak yang dilantik menjadi Raja pertama dengan gelar Sultan Alaydin Sayyid Abd al-Aziz Syah. Konon ia punya silsilah hingga sahabat dan menantu Rasulullah, 'Ali ibn Abi Thalib r.a. A. Hasjmy, *Adakah Kerajaan Islam Perlak Negara Islam Pertama di Asia Tenggara*, sebagaimana dikutip Kamaruzzaman Bustaman-Ahmad, *Islam Historis: Dinamika Stusi Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Galang Press, 2002), h. 237.

<sup>82</sup> Nourouzzaman Shiddiqi, *Jeram-Jeram Peradaban Muslim*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 306; Daud Rasyid, "Formulasi Syariat Islam di Serambi Mekah", dalam *Republika*, 13 November 1999, h. 6.

<sup>83</sup> Zaini Ahmad Noeh, "Kepustakaan Jawa sebagai Sumber Sejarah Perkembangan Hukum Islam", dalam Amrullah Ahmad et. al., *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h. 69-81.

pada mulanya pelaksanaan hukum Islam mendapat campur tangan kerajaan, tetapi lambat-laun hukum Islam menjadi kesadaran hukum Islam yang bersifat masif. Dengan kata lain, sosialisasi hukum Islam pada waktu itu berjalan sangat hebat.

Dengan demikian, hukum Islam pada masa itu berlaku sesuai dengan teori otoritas hukum Islam yang dijelaskan oleh Gibb. Ia menyatakan bahwa orang Islam yang telah menerima Islam sebagai agamanya berarti ia telah menerima otoritas hukum Islam atas dirinya.<sup>84</sup> Teori Gibb ini sama dengan apa yang telah diungkapkan oleh Imam Mazhab, seperti al-Syâfi'î dan Abû Hanîfah ketika mereka menjelaskan teori mereka tentang politik hukum internasional Islam (*siyâsah dawliyyah*) dan hukum pidana Islam (*fiqh al-jinâ'î al-Islâmî*). Mereka mengenal teori teritorialitas dan non-teritorialitas. Teori teritorialitas dari Abû Hanîfah menyatakan bahwa seorang Muslim terikat untuk melaksanakan hukum Islam sepanjang ia berada di wilayah hukum di mana hukum Islam diberlakukan. Sementara teori non-teritorialitas dari al-Syâfi'î menyatakan bahwa seorang Muslim selamanya terikat untuk melaksanakan hukum Islam di mana hukum Islam diberlakukan sekalipun dalam wilayah di mana hukum Islam tidak diberlakukan.

## **2. Teori Receptio in Complexu**

Menurut teori ini bahwa bagi orang Islam berlaku penuh hukum Islam sebab mereka telah memeluk agama Islam walaupun dalam pelaksanaannya terdapat penyimpangan-penyimpangan. Teori ini dibangun oleh Lodewijk Willem Christian van den Berg (1854-1927).<sup>85</sup>

Menurut Tjun Sumardjan, Lodewijk berada di Indonesia pada tahun 1870-1887 (sekitar 17 tahun). Van den Berg adalah ahli hukum yang menemukan dan memperlihatkan berlakunya hukum Islam di Indonesia. Dialah yang mengusahakan agar hukum perkawinan dan kewarisan Islam dijalankan oleh hakim-hakim Belanda dengan

---

<sup>84</sup> Lihat H.A.R. Gibb, *The Modern Trends in Islam*, (Illinois: The University of Chicago, 1950).

<sup>85</sup> Ichtijanto, "Pengembangan Teori Berlakunya Hukum Islam di Indonesia", dalam Eddi Rudiana dkk., *Hukum Islam di Indonesia* (Bandung: Remaja Rodakarya, 1994), h. 117.

bantuan para penghulu, *qâdhî*. Van den Berg berkata, “Bagi rakyat pribumi, yang berlaku bagi mereka adalah hukum agamanya.”<sup>86</sup>

Dalam konteks Indonesia, teori ini dibangun berdasarkan atas amaliah umat Islam yang begitu terikat dengan hukum Islam di bidang ibadah dan *al-ahwâl al-syakhshiyah*. Adapun bidang muamalah, jinayah, dan siyasah, masih banyak diabaikan oleh umat Islam Indonesia.<sup>87</sup>

Secara historis, teori ini muncul sebagai rumusan dari keadaan hukum yang ada dan bersumber dan prinsip hukum Islam bahwa bagi orang Islam berlaku hukum Islam. Van den Berg mengkonsepkan Staatsblad 1882 Nomor 152 yang berisi ketentuan bahwa bagi rakyat pribumi atau rakyat jajahan berlaku hukum agamanya yang berada di dalam lingkungan hidupnya. Rumusan hukum Islam diatur melalui pasal 75 dan pasal 78 Staatsblad 1885 No. 2; pasal 75 ayat (3) menentukan, “Oleh hakim Indonesia bendaklah diberlakukan undang-undang agama (*godsdierntige wetten*) dan kebiasaan penduduk Indonesia.” Pasal 78 ayat (2) ditentukan bahwa, “Dalam hal terjadi perkara perdata di antara sesama orang Indonesia atau dengan mereka yang dipersamakan maka mereka tunduk pada putusan hakim agama atau kepala masyarakat mereka menurut undang-undang agama atau ketentuan-ketentuan lama mereka.”<sup>88</sup>

### 3. Teori Receptie

Teori ini muncul sebagai akibat dan kecurigaan –atau lebih tepatnya- ketakutan Pemerintah Belanda terhadap pengaruh yang ditimbulkan dari politisasi Islam yang terbukti cukup merepotkan mereka.<sup>89</sup> Bila hukum Islam terus dibiarkan berkembang, maka itu akan

---

<sup>86</sup> Tjun Sumardjan (ed.), *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan*, (Bandung: Remaja Rodakarya, 1991), h. 117-118.

<sup>87</sup> *Ibid.*, h. 120.

<sup>88</sup> Afdol, *Kewenangan Pengadilan Agama Berdasarkan UU No. 3 Tahun 2006 & Iegislasi Hukum Islam di Indonesia* (Surabaya: Airlangga University Press, 2006), h. 45-46. Lihat pula Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam*, (Bandung: Pusat Penerbitan Universitas LPMM Islam Bandung), h. 134; Sajuti Thalib, *Receptio A Contrario Hubungan Hukum Islam dan Hukum Adat* (Jakarta: Bima Aksara, 1985), h. 17-18.

<sup>89</sup> Daniel S. Lev, *Peradilan Agama Islam di Indonesia: Suatu Studi tentang Landasan Politik Lembaga-Lembaga Hukum* (Jakarta: Intermasa, 1986), h. 23.

sangat berbahaya. Oleh karena itu, Pemerintah Belanda meng-introdukir istilah *het indische Adatrecht* atau hukum Adat Indonesia. Gagasan ini disponsori oleh Cornelis van Vollenhoven (1874-1933).<sup>90</sup> Kemudian dikembangkan oleh seorang penasihat Pemerintah Hindia Belanda tentang soal-soal Islam dan anak negeri jajahan, yaitu Cristian Snouck Hurgronje (1857-1936). Teori ini menyatakan bahwa bagi rakyat pribumi pada dasarnya berlaku hukum adat. Hukum Islam berlaku kalau norma hukum Islam telah diterima oleh masyarakat sebagai hukum adat.<sup>91</sup> Dengan kata lain, hukum yang berlaku bagi orang Islam adalah hukum adat mereka masing-masing. Hukum Islam dapat berlaku apabila telah diresepsi atau diterima oleh hukum Adat. Jadi, hukum adatlah yang menentukan ada tidaknya hukum Islam. Konsep inilah yang kemudian dikenal dengan teori *receptie*.

Teori ini berpangkal dari Snouck yang berkeinginan agar orang-orang pribumi jangan sampai kuat memegang ajaran Islam. Sebab kalau kuat, mereka akan sulit untuk dipengaruhi oleh peradaban Barat. Atas hal itu, Snouck memberi nasihat tiga hal kepada pemerintahannya, yaitu:

*Pertama*, dalam kegiatan agama dalam artian sebenarnya (agama dalam artian sempit), pementah Hindia Belanda hendaknya memberikan kebebasan secara jujur dan penuh tanpa syarat bagi orang-orang Islam untuk melaksanakan ajaran agamanya.

*Kedua*, dalam lapangan kemasyarakatan, pemerintah Hindia Belanda hendaknya menghormati adat-istiadat dan kebiasaan rakyat yang berlaku dengan membuka jalan yang dapat menuntut taraf hidup rakyat jajahan pada suatu kemajuan yang tenang ke arah mendekati pemerintah Hindia Belanda dengan memberikan bantuan kepada mereka yang menempuh jalan ini.

*Ketiga*, dalam lapangan ketatanegaraan, pemerintah Hindia Belanda hendaknya mencegah tujuan yang dapat membawa atau

---

<sup>90</sup> Lihat Cornelis van Vollenhoven, *Penemuan Hukum Adat*, (Jakarta: Djambatan, 1987); Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995), h. 16-17.

<sup>91</sup> Ichtijanto, *Pengembangan Teori*, h. 122.

menghubungkan gerakan Pan-Islamisme yang mempunyai tujuan untuk mencari kekuatan-kekuatan lain dalam hubungan menghadapi pemerintah Hindia Belanda terhadap rakyat bangsa Timur.<sup>92</sup>

Upaya penyebaran teori ini dilakukan dengan cara mengembangkan negara Indonesia menjadi 19 wilayah hukum adat yang antara adat satu dan yang lainnya berbeda-beda. Dalam pasal 134 IS disebutkan bahwa, “Bagi orang-orang pribumi, kalau hukum mereka menghendaki, diberlakukan hukum Islam selama hukum itu telah diterima oleh masyarakat hukum adat”. Pasal ini sering disebut pasal *receptie*.

Wujud nyata berlakunya teori *receptie* adalah mulai diterapkan pada Pasal 134 ayat (2) Indische Staatsregeling (IS) 1925 yang sama bunyinya dengan artikel Pasal R.R. 1855 dan R.R. 1907 dan R.R. 1919, yang berbunyi: “*Dalam hal terjadi perkara perdata antara sesama orang Islam akan diselesaikan oleh hakim agama Islam apabila keadaan tersebut telah diterima oleh hukum Adat mereka dan sejauh tidak ditentukan lain oleh ordonansi*”.<sup>93</sup> Dalam teori *receptie*, yang ada adalah hukum Adat, sementara hukum Islam dianggap tidak ada. Hukum Islam dianggap eksis, berarti, dan bermanfaat bagi kepentingan pemeluknya, apabila hukum Islam tersebut telah diresepsi oleh hukum Adat.

Menindaklanjuti Pasal 134 ayat (2) IS tersebut, pada tahun 1929 Pasal 134 ayat (2) diubah menjadi: “*Dalam hal terjadi perkara perdata antara sesama orang Islam akan diselesaikan oleh hakim agama Islam apabila hukum Adat mereka menghendakinya*”. Dalam Stbl. 1937 No. 116 dinyatakan bahwa: “*Pengadilan Agama di Jawa dan Madura hanya berwenang memeriksa perkara perkawinan saja, sedangkan perkara waris yang selama berabad-abad menjadi kewenangannya diserahkan kepada Pengadilan Negeri*”. Dari kutipan Pasal 134 di atas –atau terkadang disebut sebagai pasal *receptie*- tampak ada upaya

---

<sup>92</sup> Ichtijanto, *Pengembangan Teori*, h. 47-48; Afdol, *Kewenangan Pengadilan Agama*, h. 125.

<sup>93</sup> Munawir Sjadzali, “Landasan Pemikiran Politik Hukum Islam dalam Rangka Menentukan Peradilan Agama di Indonesia”, dalam Tjun Sumardjan (ed.), *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan*, (Bandung: Remaja Rodakarya, 1991), h. 43-44.

sistematis Pemerintah Hindia Belanda untuk mempersempit ruang lingkup berlakunya hukum Islam pada aspek hukum perkawinan dan hukum kewarisan saja. Bahkan, untuk hukum kewarisan berusaha “dihabisi” dengan menyerahkan permasalahan sengketa waris kepada *Landraad*, sebagaimana yang berlaku di Jawa dan Madura.<sup>94</sup> Kondisi yang sama kemudian terjadi pula pada Kerapatan Qadhi dan Kerapatan Qadhi Besar untuk wilayah Kalimantan Selatan.<sup>95</sup>

Sementara menurut temuan Afdol dan Ichtijanto, ada tiga upaya real yang dilakukan oleh pemerintah Belanda untuk menghambat pelaksanaan hukum Islam, yaitu: *Pertama*, sama sekali tidak memasukkan masalah *hudud* dan *qishas* dalam bidang hukum pidana. Hukum pidana diberlakukan dan diambil langsung dari *Wetboek van Strafrecht* dan *Nederland* yang diberlakukan sejak Januari 1919 (*Staatsblad* 1915 No. 732).

*Kedua*, dalam bidang tata negara, ajaran Islam mengenai hal tersebut dihancurkan sama sekali. Pengkajian ayat-ayat suci al-Quran yang memberikan pelajaran agama dan penguraian hadis dalam bidang politik tentang kenegaraan atau ketatanegaraan dilarang.

*Ketiga*, mempersempit berlakunya hukum muamalah yang menyangkut hukum perkawinan dan hukum kewarisan. Khusus untuk kewarisan Islam diusahakan untuk tidak berlaku. Sehubungan dengan hal itu, diambil langkah-langkah:

- a. Menanggalkan wewenang Peradilan Agama di Jawa dan Madura, serta Kalimantan Selatan untuk mengadili waris;
- b. Memberi wewenang memeriksa perkara waris kepada *Landraad*; dan
- c. Melarang penyelesaian dengan hukum Islam jika di tempat adanya perkara tidak diketahui isi Hukum Adat.<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup> Pembatasan dan bahkan pengampustasian wewenang Peradilan Agama di Jawa dan Madura menurut Ahmad Rofiq memiliki nuansa politik, yaitu dalam rangka untuk menekan kekuatan-kekuatan Islam politik. Karena dikedua wilayah inilah letak kekuatan Islam politik yang berbahaya. Bila kedua wilayah mi sudah dijinakkan, maka untuk wilayah luar Jawa dan Madura akan lebih mudah. Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Gama Media, 2001), h. 67.

<sup>95</sup> Ichtijanto SA, *Hukum Islam dan Hukum Nasional*, (Jakarta: Ind-Hill Co., 1990), h. 35.

<sup>96</sup> Afdol, *Kewenangan Pengadilan Agama*, h. 47-48; Ichtijanto, *Pengembangan Teori*, h. 125.

Menurut Alfian, teori *receptie* berpijak pada asumsi dan pemikiran bahwa kalau orang-orang pribumi mempunyai kebudayaan yang sama atau dekat dengan kebudayaan Eropa, penjajahan atas Indonesia akan berjalan dengan baik dan tidak akan timbul hambatan dan guncangan terhadap kekuasaan pemerintah Hindia Belanda. Oleh karena itu, pemerintah Belanda mendekati golongan-golongan yang akan menghidupkan hukum Adat, memberikan dorongan kepada mereka untuk mendekatkan golongan hukum Adat kepada Pemerintahan Belanda.<sup>97</sup>

Sejak diberlakukannya kebijakan-kebijakan di atas, eksistensi hukum Islam secara formal, benar-benar mengalami kondisi yang amat memprihatinkan. Akan tetapi, itu bukan berarti bahwa kegiatan intelektual pengembangan pemikiran hukum Islam mengalami kemandekan. Memasuki abad ke- 19 M, muncul Syaikh Nawawi al-Bantani (1813-1879) yang tergolong ulama yang sangat produktif menulis dalam berbagai bidang ilmu seperti fikih, tafsir, sejarah, tauhid, akhlaq, hadis, dan bahasa Arab. Karya fikihnya yang paling terkenal adalah *'Uqûd al-Lujain* yang merupakan bacaan wajib bagi santri putri di berbagai pesantren.<sup>98</sup>

Imâm al-Nawawî juga menulis komentar-komentarnya terhadap kitab *Fath al-Qarîb* karya Ibn Qâsim al-Ghâzî, dan juga komentar *Qurrah al-'Ayn* karya Zayn al-Din al-Malibarî dalam kitab *Nihâyah al-Zayn*. Dia juga menulis dua kitab jenis perukunan: *Sulâm al-Munâjât* yang merupakan komentar atas *Safinah al-Shalâh* oleh 'Abdullâh ibn 'Umar al-Hadharamî, dan *Kâsyifah al-Sajâ* atas *Safinah al-Najâh* karya Salim ibn Abdullâh ibn Samir, seorang ulama Arab yang tinggal di Jakarta sekitar tahun 1850.

---

<sup>97</sup> Alfian (ed), *Segi-segi Budaya Masyarakat Aceh*, (Jakarta: LP3ES), h. 207-209.

<sup>98</sup> Review kitab *'Uqud al-Lujain*, lihat Naqiyah Mukhtar, *Hak dan Kewajiban Suami Istri dalam Pandangan Kitab Kuning: Studi terhadap Kitab Syarah 'Uqud la-Lujaini Bayân Huquq al-Zawjain karya Muhammad Umar Nawawi al-Bantani*, dalam Jurnal Ulumul Qur'an No. 4 V11/1997, h. 26-34. Kitab-kitab yang ditulis Nawawi sebagian besar berbahasa Arab dan juga merupakan ulasan dan *syarh* atau karya-karya fikih sebelumnya. Kenyataan inilah yang mengantarkan Martin berkesimpulan bahwa Nawawi adalah seorang pensyarah terkemuka di antara pensyarah yang lain. Hal ini juga merupakan bukti keterikatan Nawawi pada karya-karya fikih sebelumnya yang sekaligus memperkuat ciri pokok zaman kemunduran hukum Islam. Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, (Bandung: Mizan, 1994), h. 128.

Selain al-Nawawî, adalah ‘Abd al-Hâmid Hâkim, seorang ulama Minangkabau yang kitab-kitabnya sangat populer di Indonesia, Malaysia dan Thailand Selatan. Karyanya dalam bidang fikih atau hukum Islam adalah *al-Mu‘în al-Mubîn* yang dicetak dalam empat jilid. Sedangkan dalam bidang ushul fiqh adalah *Mabâdi’ Awwaliyyah*, *al-Sullâm* dan *al-Bayân*. Pada akhir abad ke-19 M dan awal abad ke-20 M juga dapat disebutkan tokoh Kiyai Mahfudz Abdullah dari Termas (w. 1919 M). Dia menulis sebuah *Syarh al-Muqaddimât al-Hadhramiyyah*. Akhirnya juga harus disebutkan dua ulama Indonesia yang telah menulis teks-teks modern sederhana tentang fikih yang digunakan di madrasah, yaitu ‘Abd al-Rahmân al-Sagaf, seorang keturunan Arab yang tinggal di Surabaya dan menulis empat jilid kecil kitab berjudul *al-Durûs al-Fiqhiyyah*. Tokoh lain adalah Mahmud Yunus yang menulis beberapa jilid *Fiqh al-Wâdhih* dengan sistematika penulisan yang agak berbeda dengan fiqh tradisional yang mencerminkan perbedaan pandangan pendidikan.

Selain Mahmud Yunus, tokoh lain yang patut dicermati adalah Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, yang pada tahun 1940 pernah mengungkapkan ide tentang pentingnya hukum Islam yang diterapkan di Indonesia disusun berdasarkan kepribadian Indonesia atau berwawasan keindonesiaan -atau lebih tepatnya- hukum Islam yang bersumber pada pranata sosial kehidupan masyarakat Indonesia.<sup>99</sup> Di sini tampak sudah muncul perbedaan metodologis dalam memahami eksistensi hukum Islam di Indonesia antara Hasbi dan para ahli hukum Islam sebelumnya.

#### **4. Teori Receptie Exit**

Bapak teori ini adalah Hazairin, seorang Guru Besar Hukum Universitas Indonesia, yang menentang teori yang dikemukakan oleh Snouck. Ia menyebut teori *receptie* sebagai teori iblis karena

---

<sup>99</sup> Wacana tentang keindonesiaan merupakan satu tema besar yang memengaruhi pemikiran hukum dan politik di Indonesia. Ini barangkali juga dikaitkan dengan peneguhan identitas kebangsaan yang sangat dibutuhkan pada menjelang dan awal-awal kemerdekaan. Wacana tentang keindonesiaan pada kenyataannya tidak pernah mati dan terus dibicarakan hingga saat ini, bahkan tampaknya sangat dibutuhkan, termasuk dalam wacana pembentukan hukum Islam khususnya dan hukum nasional pada umumnya di Indonesia. Amir Mu'allim dan Yusdani, *Ijtihad Suatu Kontroversi: Antara Teori dan Fungsi*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997), h. 155-159.

bertentangan dengan al-Quran dan al-Sunnah. Ia menyatakan bahwa teori resepsi telah patah, tidak berlaku lagi, dan keluar dari tata negara Indonesia sejak tahun 1945 dengan merdekanya Indonesia dan berlakunya UUD 1945 sebagai dasar negara; hukum agama yang masuk dan menjadi hukum Indonesia bukan hanya Islam saja, melainkan hukum agama lain pun berlaku bagi pemeluknya. Hukum agama di bidang hukum perdata dan pidana diserap menjadi hukum nasional Indonesia. Pendapat Hazairin ini kemudian dikenal sebagai teori *receptie exit*.<sup>100</sup>

Berdasarkan teori Hazairin ini, Dedi Supriyadi menyimpulkan tiga hal: *Pertama*, teori *receptie* telah patah, dan tidak berlaku dan keluar dari tata negara Indonesia sejak tahun 1945 dengan kemerdekaan bangsa Indonesia dan mulai berlakunya UUD 1945 dan dasar Negara Indonesia. Demikian pula, keadaan ini setelah adanya Dekrit Presiden tanggal 5 Juli 1959 untuk kembali path UUD 1945.

*Kedua*, sesuai dengan pasal 29 ayat (1) UUD 1945, negara Republik Indonesia berkewajiban membentuk hukum nasional Indonesia yang bahannya adalah hukum agama.

*Ketiga*, hukum agama yang masuk dan menjadi hukum nasional Indonesia itu bukan hanya hukum Islam, melainkan juga hukum agama lain untuk pemeluk agama lain tersebut. Hukum agama di bidang hukum perdata dan hukum pidana diserap menjadi hukum nasional Indonesia. Itulah hukum baru Indonesia dengan dasar Pancasila.<sup>101</sup>

## 5. Receptio A Contrario

Teori *receptio a contrario* adalah teori yang dikemukakan oleh Sayuthi Thalib sebagai pengembangan atas teori gurunya, Hazairin yaitu teori *receptie exit*. Menurut Sayuthi Thalib, bagi umat Islam, yang berlaku adalah hukum Islam. Hukum adat baru dinyatakan berlaku bila tidak bertentangan dengan agama Islam atau hukum Islam. Pendapat ini kemudian disebut teori *receptio a contrario*.<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup> Afdol, *Kewenangan Pengadilan Agama*, h. 50; Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam*, h. 136.

<sup>101</sup> Dedi Supriyadi, *Sejarah Hukum Islam dari Kawasan Jazirah Arab sampai Indonesia*, (Bandung: Pustaka Setia, 2007), h. 316.

<sup>102</sup> Sajuti Thalib, *Receptio A Contrario Hubungan Hukum Islam dan Hukum Adat* (Jakarta: Bima Aksara, 1985), h. 45-49.

Kerangka pikir teori tersebut merupakan kebalikan dari teori *receptie*. Perbedaan teori *receptie exit* dengan teori *receptie a contrario* terletak pada pangkal tolak pemikirannya. Teori *receptie exit* buatan Hazainin bertolak dari kenyataan bahwa sejak kemerdekaan bangsa, berdirinya RI, dasar negara Pancasila, UUD 45 dalam Pembukaan dan Bab XI dan pemahaman terhadap pasal II Aturan Peralihan ialah dengan mendahulukan dasar dan jiwa kemerdekaan dan tidak menerima pemahaman aturan peralihan secara formal belaka. Adapun landasan teori *receptie a contrario* bertolak pada kenyataan bahwa negara RI yang merdeka, sesuai dengan cita-cita batin, cita-cita moral, dan kesadaran hukum kemerdekaan, berarti ada keleluasaan untuk mengamalkan ajaran agama dan hukum agama.<sup>103</sup>

Bukti berlakunya teori ini dinyatakan oleh Sajuti Thalib dalam bukunya *Receptio A Contrario Hubungan Hukum Islam dan Hukum Adat* terutama Bab Kesembilan yang menjelaskan bahwa hukum perkawinan Islam berlaku penuh dan hukum kewarisan Islam berlaku, tetapi dengan beberapa penyimpangan. Sementara pada Bab Kesepuluh menjelaskan hasil penelitian pelaksanaan hukum perkawinan dan kewarisan yang tiba pada kesimpulan: (1) bagi orang Islam berlaku hukum Islam, (2) hal tersebut sesuai dengan keyakinan dan cita-cita batin dan moralnya, dan (3) hukum Adat berlaku bagi orang Islam kalau tidak bertentangan dengan agama Islam dan hukum Islam.<sup>104</sup>

Bahkan, entah disadari atau tidak, keberadaan hukum Islam dalam sistem hukum di Indonesia dan dalam pengaturan kehidupan ketatanegaraan telah dilakukan oleh umat Islam, baik secara formal maupun informal sebagai bentuk pengejawantahan kesadaran keberagaman. Kondisi inilah yang kemudian memunculkan satu teori lagi yang menurut Imam Syaukani bersifat peneguhan bahwa hukum Islam tidak mungkin -kendati banyak orang yang berusaha mengaburkannya- hilang dari sanubari umat Islam. Hukum Islam

---

<sup>103</sup> Afdol, *Kewenangan Pengadilan Agama*, h. 52.

<sup>104</sup> Sajuti Thalib, *Receptio A Contrario*, h. 64-79. Lihat juga Sajuti Thalib, *Politik Hukum Baru: Mengenai Kedudukan dan Peranan Hukum Adat dan Hukum Islam dalam Pembinaan Hukum Nasional* (Jakarta: Bina Cipta, 1987).

sudah *built in* dalam jiwa dan sistem pengaturan hukum dan ketatanegaraan di Indonesia. Inilah yang disebut sebagai teori eksistensi (*existence theory*).<sup>105</sup>

## **6. Teori Eksistensi**

Teori ini dikemukakan oleh Ichtijanto SA. setelah sebelumnya menjelaskan pengertian teori dan eksistensi. Ia menjelaskan bahwa teori eksistensi dalam kaitannya dengan hukum Islam adalah teori yang menerangkan tentang adanya hukum Islam dalam hukum nasional Indonesia. Teori ini mengungkapkan pula bentuk eksistensi hukum Islam dalam hukum nasional Indonesia itu ialah: (1) Ada, dalam arti sebagai bagian integral dari hukum nasional Indonesia; (2) Ada, dalam arti adanya dengan kemandiriannya yang diakui adanya dan kekuatan wibawanya oleh hukum nasional serta diberi status sebagai hukum nasional; (3) Ada, dalam hukum nasional dalam arti norma hukum Islam (agama) berfungsi sebagai penyaring bahan-bahan hukum nasional Indonesia; (4) Ada, dalam arti sebagai bahan utama dan unsur utama hukum nasional Indonesia. Selanjutnya ditegaskan bahwa hukum Islam ada dalam hukum nasional dan mempunyai wibawa hukum sebagai hukum nasional. Adanya hukum Islam dalam hukum nasional dibuktikan dengan adanya peraturan perundang-undangan baik yang berbentuk hukum tertulis maupun hukum tidak tertulis, serta praktik ketatanegaraan dan sosial keagamaan bangsa Indonesia.

## **7. Teori Interdependensi**

Teori ini sebenarnya tidak secara langsung berkaitan dengan pembahasan mengenai teori-teori relasi hukum adat dan hukum Islam di Indonesia, tetapi antara hukum Islam dan hukum Barat, itu pun secara umum. Teori ini merupakan rekonstruksi Imam Syaukani yang terinspirasi tulisan A. Qodri Azizy dalam bukunya *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*. Imam Syaukani berpendapat bahwa setiap sistem hukum tidak bisa berdiri sendiri, tidak terkecuali hukum Islam. Ia -sebelum dalam

---

<sup>105</sup> Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi*, h. 85-86.

bentuknya yang mutakhir- pasti berinteraksi dengan sistem-sistem sosial yang lain. Interaksi ini berjalan ratusan tahun atau bahkan ribuan tahun, dan selama itu pula kesemuanya saling pengaruh mempengaruhi. Terjadi proses saling mengisi satu sama lain, saling konvergensi dan akhirnya pada suatu titik tertentu, ada sebagian yang dapat dikenali wujud aslinya, tetapi sebagian sudah sulit dilacak wujud asalnya.<sup>106</sup>

Fenomena di atas wajar terjadi. Dalam hal ini Qodry Azizy mencontohkan terjadinya timbal-balik pengaruh antara hukum Islam dan hukum Barat, seperti dalam kasus hukum dagang. Mengutip de Santillana terungkap: *‘Among our positive acquisitions from Arab law, there are legal institutions such as limited partnership (qiradh), and certain technicalities of commercial law. But even omitting these, there is no doubt that the high ethnical standars of certain parts of Arab law acted favourably on development of our modern concepts, and therein lies its enduring merit.’*<sup>107</sup>

Contoh lain dikemukakan oleh Mahmassani tentang wesel dan cek (*cheque*). *Cheque* ini memang masuk dalam daftar istilah yang berasal dari bahasa Arab yang ditulis oleh Montgomery Watt, yaitu berasal dari kata *shakk*, yang berarti persetujuan tertulis (*written agreement*).<sup>108</sup> Kondisi sebaliknya juga terjadi terhadap hukum Islam. Banyak negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam memodifikasi konsep hukum Islam dan memberlakukan sistem “gado-gado” melalui sebuah proses yang cukup rumit. Proses -meminjam Azizy- eklektisisme juga terjadi antara hukum Islam dan hukum Adat. Adanya peraturan tentang harta gono-gini adalah salah satu buktinya. Berangkat dari analisis ini, Imam Syaukani melihat bahwa pada masa kini hubungan antara hukum Adat, hukum Islam, dan hukum Barat bukan dalam suasana konflik, tetapi mengarah pada

---

<sup>106</sup> Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi*, h. 87.

<sup>107</sup> A. Qodri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, (Yogyakarta: Gama Media, 2002), h. 100; De Santilana, *The Legacy of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1931), h. 310; Lihat pula uraian pengaruh hukum Islam terhadap hukum dagang dalam C.G. Weeramantry, *Islamic Jurisprudence: An International Perspective*, (London: Macmillan Press, 1988), h. 110-111.

<sup>108</sup> Subhi Mahmassani, *Filsafat Hukum dalam Islam*, (Bandung: Al-Ma’arif, 1997), h. 85-92.

proses saling koreksi dan mengisi serta melengkapi.<sup>109</sup> Dengan kata lain, ketiga sistem hukum itu saling bergantung (interdependensi) satu sama lain.<sup>110</sup>

## 8. Teori Sinkretisme

Teori sinkretisme dikemukakan oleh Hooker setelah sebelumnya melakukan penelitian di beberapa daerah di Indonesia. Menurut Hooker, kenyataan membuktikan bahwa tidak ada satu pun sistem hukum, baik hukum adat maupun hukum Islam yang saling menyisihkan. Keduanya berlaku dan mempunyai daya ikat sederajat, yang pada akhirnya membentuk suatu pola khas dalam kesadaran hukum masyarakat. Namun, kesamaan derajat berlakunya dua sistem hukum ini tidak selamanya berjalan dalam alur yang searah. Pada saat tertentu, dimungkinkan terjadinya konflik (*opposition*) seperti digambarkan dalam konflik hukum Adat dengan hukum Islam di Minangkabau atau konflik antara santri dan abangan di Jawa.<sup>111</sup>

Dengan demikian, menurut Hooker, daya berlakunya suatu sistem hukum baik hukum Adat maupun hukum Islam, tidak disebabkan oleh meresepsinya sistem hukum tersebut pada sistem hukum yang lain, tetapi hendaknya disebabkan oleh adanya kesadaran hukum masyarakat yang sungguh-sungguh menghendaki bahwa sistem hukum itulah yang berlaku (*sociale en rechtswerkelijkheid*). Dengan anggapan ini, akan tampak bahwa antara sistem hukum Adat dengan sistem hukum Islam mempunyai daya berlaku sejajar dalam suatu masyarakat tertentu.<sup>112</sup> Daya berlaku sejajar tersebut tidak muncul

---

<sup>109</sup> Bagi sebagian orang Islam yang menganggap bahwa hukum Islam merupakan sistem hukum yang lengkap (*kaffah*) barangkali istilah saling mengisi dan melengkapi terasa kurang mengena, bahkan dianggap melecehkan. Pandangan ini bisa dibenarkan kendati tidak mesti bisa juga diterima, karena walaupun oleh Weber hukum Tuhan dianggap sebagai hukum yang paling kreatif tetapi menurutnya tetap masih terikat oleh situasi sosial di mana kesadaran hukum itu dibangun. Satjipto Rahardjo, *Beberapa Pemikiran tentang Ancangan Antardisiplin dalam Pembinaan Hukum Nasional*, (Bandung: Sinar Baru, 1985), h. 51.

<sup>110</sup> Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi*, h. 88.

<sup>111</sup> MB Hooker, *Adat Law in Modern Indonesia*, (Oxford: Oxford University Press, 1978), h. 35; MB Hooker, *Legal Pluralism: An Introduction to Colonial and Neocolonial Laws*, (Oxford: Oxford University Press, 1975), h. 25.

<sup>112</sup> Kesejajaran daya berlakunya hukum adat dengan hukum Islam terlihat dalam sistem pewarisan di masyarakat Minangkabau. Untuk bagian harta pusaka berlaku hukum adat. Sedangkan untuk harta sepencaharian (harta suarang atau harta sekutu), yaitu harta kekayaan yang diperoleh Dari hasil usaha baik suami maupun istri dalam masa perkawinan

begitu saja, tetapi melalui sebuah proses yang amat panjang. Kondisi ini bisa terjadi karena sifat akomodatif Islam terhadap budaya lokal (Jawa).<sup>113</sup> Sifat akomodatif Islam itu mengakibatkan terjadinya hubungan erat antara nilai-nilai Islam dengan hukum Adat dalam kehidupan masyarakat Indonesia. Eratnya hubungan tersebut menghasilkan suatu sikap rukun, saling memberi dan menerima dalam bentuk tatanan baru, yaitu sinkretisme.<sup>114</sup>

## **9. Teori *Recoin* (*Receptio Contextual Interpretario*)**

Teori *recoin* adalah teori yang dikemukakan oleh Dr. Afdol, seorang pakar hukum dari Universitas Airlangga, Surabaya. Menurutnya, teori ini diperlukan untuk melanjutkan teori-teori di atas (*Teori Receptio n Complexu*, *Teori Receptie*, *Teori Receptie Exit*, dan *Teori Receptie a Contrario*). Inti teori ini adalah penafsiran kontekstual terhadap tekstual ayat Al-Quran. Menurut Afdol, teori ini didasarkan pada hasil penelitiannya tentang waris Islam, misalnya pembagian waris antara laki-laki dan perempuan. Laki-laki mendapat dua kali bagian anak perempuan. Dengan kata lain, bagian anak perempuan setengah bagian anak laki-laki.

Dengan dasar pemikiran bahwa hukum yang diciptakan Tuhan bagi manusia pasti adil, tidak mungkin Tuhan menurunkan aturan hukum yang tidak adil, demikian juga persoalan waris laki-laki dan perempuan tersebut. Dengan menggunakan interpretasi secara tekstual, ayat tersebut secara rasional dapat dinilai tidak adil. Berbeda halnya jika ayat tersebut ditafsirkan secara kontekstual. Pada kasus-kasus tertentu, ayat tersebut dapat diberi interpretasi bahwa bagian warisan anak perempuan adalah minimal setengah bagian anak laki-laki. Interpretasi secara kontekstual ini oleh Afdol dinamakan teori *Recoin*.<sup>115</sup>

---

(*huwelijksgemeenschap*), berlaku hukum Islam, yaitu pembagian warisan bahwa laki-laki mendapat dua bagian perempuan. Ter Haar, *Asas-asas dan Susunan Hukum Adat*, (Jakarta: Pradnya Paramita, 1983), h. 233; Human Hadikusuma, *Hukum Waris Adat*, (Bandung: Alumni, 1983), h. 48-52.

<sup>113</sup> Tentang sifat akomodatif Islam, selengkapnya baca Mifedwil Jandra, *Islam Akomodatif: Telaah Pergumulan Agama dengan Budaya dan Peranannya dalam Mengatasi Konflik Sosial Budaya di Indonesia*, Pidato Pengukuhan sebagai Ahli Peneliti Utama Bidang Agama pada Balitbang Agama dan Diklat Keagamaan Dep. Agama, (Jakarta: Departemen Agama, 2001).

<sup>114</sup> M. Yahya Harahap, *Kedudukan Janda, Duda dan Anak Angkat dalam Hukum Adat*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 1993), h. 62.

<sup>115</sup> Afdol, *Kewenangan Pengadilan Agama*, h. 53-54.

Teori ini pada dasarnya berbeda istilah meskipun substansinya sama dengan para pemikir, seperti Hasbi Ash-Shiddieqi dengan fikih ala Indonesia, Pribumisasi ala Gusdur, Reaktualisasi-Munawir Sadjali, atau aliran hermeneutik-Fazlur Rahman.

Namun demikian, sejumlah teori-teori di atas menunjukkan, *pertama*, eksistensi hukum Islam sangat kuat di Indonesia. *Kedua*, adanya dinamika hukum Islam dalam pergumulan sosial budaya dan politik. Dan *ketiga*, adanya usaha serius tokoh Islam melakukan reformasi bagi pengembangan dan pembaruan hukum Islam di Indonesia. *Keempat*, terjadi dialog antara adat lokal dan hukum Islam.

---

# Bagian Ketiga

## Adat Gorontalo: *Molondalo, Mopolihu Lo Limu* dan *Mongubingo*

### A. Adat *Molondalo*

Secara literal, *molondalo* berarti meraba perut. Perut yang diraba adalah perut istri yang sedang hamil dalam usia 7 (tujuh) bulan untuk anak pertama. Tradisi *molondalo* merupakan pra acara adat dalam rangkaian peristiwa adat kelahiran & keremajaan, yang telah baku pada masyarakat Gorontalo. Dalam buku *Tata Cara Adat Kelahiran dan Keremajaan pada Masyarakat Adat Suku Gorontalo*, disebutkan bahwa tradisi *molondalo* mengandung empat makna dilihat sisi hakekat. *Pertama*, acara atau upacara *molondalo* merupakan pernyataan dari keluarga pihak suami bahwa kehamilan pertama, adalah harapan yang terpenuhi akan kelanjutan turunan dari perkawinan yang syah. *Kedua*, cara atau upacara *molondalo* merupakan maklumat kepada pihak keluarga kedua belah pihak, bahwa sang istri benar-benar suci, dan merupakan dorongan bagi gadis-gadis lainnya untuk menjaga diri dan kehormatannya. *Ketiga*, acara atau upacara *molondalo* adalah pernyataan syukur atas nikmat Tuhan yang telah diberikan kepada sepasang suami istri, melalui “*Ngadi Salawati*” (doa salawat atau doa keselamatan), agar kelahiran sang bayi beroleh kemudahan. *Keempat*, acara atau upacara *molondalo* adalah pemantapan kehidupan sepasang suami istri

menyambut sang bayi, sebagai penerus keturunan mereka dan persiapan fisik dan mental menjadi ayah dan ibu yang baik dengan memelihara kelangsungan rumah tangga yang dilambangkan dengan makan saling suap menyuapi.<sup>1</sup>

Upacara *molondalo* dilaksanakan oleh kerabat pihak suami. Ada empat pihak yang terlibat dalam pelaksanaan upacara adat *molondalo*. *Pertama, hulango*, yaitu bidan kampung. Tidak semua *hulango* dapat menjadi pelaksana, kecuali yang memenuhi persyaratan. Di antara persyaratannya adalah beragama Islam, mengetahui seluk beluk umur kandungan, mengetahui urutan upacara adat *molondalo*, mengetahui lafal-lafal yang telah diturunkan oleh leluhur dalam pelaksanaan upacara tersebut dan diakui oleh kelompok masyarakat sebagai *hulango* (bidan kampung). *Kedua*, imam atau *hatibi*. Yaitu orang yang ditokohkan sebagai pelaksanaan ritus-ritus keagamaan yang mampu dan mahir dalam melaksanakan ritual doa salawat (*moodelo*). *Ketiga*, dua orang anak. Yaitu anak laki-laki dan perempuan yang berusia 7 s/d 9 tahun, yang masih lengkap orang tuanya. *Keempat*, dua orang Ibu yang sedang hamil muda.<sup>2</sup>

Dalam pelaksanaan acara atau upacara adat *molondalo* tersebut, disediakan sejumlah alat atau benda, yang disebut dengan atribut adat atau benda budaya. Atribut adat atau benda budaya terdiri atas duabelas aspek.

*Pertama, hulante*, yaitu seperangkat bahan yang berada di atas baki atau wadah. Bahan dimaksud adalah beras 2 cupak atau 3 liter, yang di atasnya terletak 7 (tujuh) buah pala, 7 (tujuh) buah cengkih, 7 (tujuh) buah telur, 7 (tujuh) buah *limututu* (lemon sowanggi), dan 7 (tujuh) buah mata uang yang bernilai Rp. 100.- Dahulu mata uang terdiri dari ringgit, rupiah, suku, tali, ketip, kelip dan rimis.

*Kedua*, seperangkat bahan pembakaran kemenyan (yang dalam bahasa lokal Gorontalo disebut *tetabu* atau *dupa*) yang diletakan di atas baki atau wadah terdiri dari 1 (satu) buah *polutube* (tempat bara

---

<sup>1</sup> Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran dan Keremajaan pada Masyarakat Adat Suku Gorontalo*, (Gorontalo: Yayasan Fitrah, t. th.), h. 1-2.

<sup>2</sup> *Ibid.*, h. 3.

api), 1 (satu) buah baskom tempat *tetabu* (dupa), dan segelas air masak yang tertutup.

*Ketiga*, seperangkat batu gosok (*botu pongi'ila*) yaitu batu gosok yang berfungsi untuk mengikis kunyit sepenggal dicampur sedikit kapur, dan air dingin yang disebut "*alawahu tilihi*".

*Keempat*, seperangkat "*tambaluo*" atau "*hukede*" dan *pomama* (tempat pinang).

*Kelima*, 7 (tujuh) buah *toyopo* (seperangkat makanan, tempatnya terbuat dari daun kelapa muda (janur) yang berisi nasi kuning, telur rebus, ayam goreng dan kue-kue seperti *wapili*, *kolombengi*, *apangi* dan lain-lain ditambah pisang masak terdiri dari pisang raja atau pisang gapi (*lutu tahumelito* atau *lutu lo hulonti*)).

*Keenam*, seperangkat makanan di atas baki terdiri dari sepiring *bilinti* atau sejenis nasi goreng yang dicampur dengan hati ayam. Sepiring ayam goreng tersebut adalah ayam goreng yang masih utuh dan di perutnya dimasukkan sebuah telur rebus; dua buah baskom tempat cuci tangan; dan dua buah gelas berisi air masak; dan dua buah sendok makan.

*Ketujuh*, sebuah janur berkeping tiga (*tula-tulapidu*), seukuran perut sang ibu yang hamil.

*Kedelapan*, *bulowe malo ng'alo* (upik pinang terbuka).

*Kesembilan*, sebuah tempurung tidak bermata (*bu'awu huli*).

*Kesepuluh*, seperangkat tikar putih (*amongo peya-peya* atau *ti'ohu bolu-bolu* (*pode-podehu*), dimana seorang ibu di balik tirai itu meneruskan pertanyaan *hulangokepada hatibi* (Imam) yang membaca doa salawat seraya bertanya: *ma ngolo hula* (sudah berapa bulan)?.

*Kesebelas*, *pale yilulo* (*tilonda*)), yaitu beras yang diwarnai dengan warna merah, kuning, hijau, hitam dan putih.

*Keduabelas*, sebilah keris, memakai sarung keris.<sup>3</sup>

Atribut adat/benda budaya bukan "benda mati" yang kosong dari makna dan pesan. Ia merupakan simbol yang mengisyaratkan makna

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, h. 3-5.

tertentu. Beras 3 liter atau 2 cupak yang terdapat dalam *hulante* perlambang rezeki. Buah pala, cengkik melambangkan ketegaran hidup. Sebagaimana tumbuhan pala dan cengkik memberikan kesejahteraan karena hasilnya, ia juga melambangkan kesehatan. Telur perlambang asal kejadian manusia. Jeruk purut atau *limututu* (lemon sowanggi) perlambang keharuman negeri. Kepingan mata uang perlambang keuletan dan keterampilan dalam mencukupi kebutuhan hidup.<sup>4</sup>

Seperangkat bahan pembakaran dupa perlambang perjalanan doa ke hadirat Allah, sebagaimana kepulan asap dupa yang wangi, diharapkan doa yang terucap, sebagai kepulan asap membumbung tinggi kehadiran Allah SWT. Segelas air adalah untuk diminum oleh yang didoakan sebagai perwujudan doa yang dibacakan. Sementara seperangkat batu gosok (*botu pongi'ila*), dengan bahan kunyit, kapur dan air, yang jika diulek/digosok akan berubah warna merah perlambang pengesahan pelaksanaan adat dalam bentuk "*bontho*". Sedangkan seperangkat *tambaluda* atau *hukede* dan *pomama* (tempat sirih pinang) pelambang kesempurnaan adat.<sup>5</sup>

Tujuh buah *toyopo* tersebut biasanya dibagikan kepada yang berhak. Mereka yang mendapatkan bagian *toyopo* tersebut adalah sebagai berikut:

1. *Toyopo lo ta mongadi salawati* artinya *toyopo* diperuntukkan kepada Imam yang melaksanakan pembacaan doa selamat.
2. *Toyopo lo hulango* artinya *toyopo* diperuntukkan kepada bidan kampung sebagai pelaksana acara adat tersebut.
3. *Toyopo loa ta polontaliyo* artinya *toyopo* diperuntukkan kepada kedua anak yang menjamah atau menyentuh perut saat acara *molondalo* berlangsung.
4. *Toyopo lo ta po hi'anguluwa liya* (yang dijadikan bantal), artinya *toyopo* diperuntukkan kepada seorang ibu yang memegang bantal di saat acara *molontalo* berlangsung.

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, h. 6.

<sup>5</sup> *Ibid.*, h. 7.

5. *Toyopo lo ta podihu liyo hu'u*, artinya *toyopo* diperuntukkan kepada seorang Ibu yang memegang kedua lutut disaat acara *molontalo* berlangsung.
6. *Toyopo lo ta podihu liyo bula*, artinya *toyopo* diperuntukkan kepada seorang ibu berdiri di balik tirai tikar yang terbungkus batik di pintu keluar, yang menjawab pertanyaan *hulango* pada saat acara *molontalo* berlangsung.
7. *Toyopo lo ta motolodile* artinya *toyopo* untuk sepasang suami istri yang diupacarakan.

Ketujuh buah *toyopo* tersebut melambangkan ucapan terima kasih kepada para pelaksana acara *molondalo*. *Toyopo* tersebut dapat dibawa pulang ke rumah masing-masing. Jumlah 7 (tujuh) yang ada pada atribut adat ini adalah bermakna 7 martabat yang harus dicapai oleh manusia di bumi yaitu: *Latifatul Qalbi*, *Latifatul Ruh*, *Latifatul Sirri*, *Latifatul Akhfa*, *Latifatul khafi*, *Latifatul Nafsu*, dan *Latifatul Kullu Jasad*.<sup>6</sup>

Adapun seperangkat makanan yang terdapat di atas baki, yang terdiri dari dua piring yang berisi sepiring nasi pulut goreng yang dicampur hati ayam disebut "*bilinthi*" perlambang rezeki Allah. Ayam goreng yang utuh perutnya berisi sebiji telur rebus, yang akan dikeluarkan langsung oleh sang suami, perlambang sebagaimana mudahnya mengeluarkan telur dari perut ayam itu, demikian pula sang ibu mudah melahirkan jabang bayi.<sup>7</sup>

Acara makan ini dilakukan dengan saling menyuap antara suami istri, perlambang kasih sayang, kerukunan rumah tangga, serta saling mengetahui hak dan kewajiban, baik sebagai istri maupun sebagai suami. Janur berkeping tiga yang melilit perut sang ibu yang diacarakan, perlambang bahwa sejak dalam kandungan jabang bayi telah terikat dengan tiga jalur adat atau "*buwatulo towulungo*" yaitu menjunjung tinggi jalur adat, mengamalkan isi kandungan syariat

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, h. 7-8.

<sup>7</sup> *Ibid.*, h. 9.

Islam, dan berkewajiban membela kebenaran dan keadilan serta membela negara, atau jalur *ba'ala*.<sup>8</sup>

*Bulewe* (upik pinang) bermakna tiga kehormatan Allah di dunia yang akan dicapai, yaitu *hu'u-hu'umo monu* (masih terbungkus harum) *malongo'alo lebe monu* (mekar lebih harum), dan *lolante liyo* (sudah layu) tetap harum. Tempurung yang tidak bermata, yang akan dipecahkan dengan siku oleh sang suami yang diacarakan, bermakna begitu sulit dan sakitnya memecahkan tempurung, maka demikian sakit dan sulitnya peristiwa melahirkan yang diderita sang istri. Seperangkat tikar (*amongo*) *bolu-bolu lo bate*, yang dijadikan tirai atau *podehu*, perlambang pintu yang akan dilalui jabang bayi di saat akar keluar dari ketuban. *Pale yilulo* (*tilonda'o*), bermakna mempersilahkan atau mengusir setan-setan pengganggu isi rumah, jabang bayi agar meninggalkan tempat itu agar aman dari penyakit, dengan menaburkan 5 macam beras yang diwarnai. Sebilah keris, perlambang kekuatan dan kekuasaan sang suami (ayah) sebagai kepala rumah tangga.<sup>9</sup>

Bagi yang diacarakan (Sang Ibu yang hamil) memakai busana *wolimomo konde* pakai *sunthi* dengan tingkatan (3 tangkai untuk golongan biasa, 5 tangkai untuk golongan *walo-wali mowali*, dan 7 tangkai untuk *Mbui* istri Raja). Suami (calon ayah) memakai *bo'o takowa kiki* dan *payunga tilambi'o* memakai selempang, keris terselip dipinggang. Dua orang anak, laki-laki sama dengan busana sang suami, perempuan memakai *wolimomo*, kepalanya memakai *baya lo bo'ute* (hiasan kepala). Dua orang Ibu yang hamil muda memakai kebaya dan batik, serta/batik sarung sebagai penutup (*wulo-wuloto*) atau busana *lo mango tiilo*.<sup>10</sup>

Dalam pelaksanaan acara/upacara *molondhalo*,<sup>11</sup> *hulango* menyiapkan benda budaya atau atribut adat, sebagaimana diuraikan

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, h. 9.

<sup>9</sup> *Ibid.*, h. 10.

<sup>10</sup> *Ibid.*, h. 11.

<sup>11</sup> Sebelum *molondhalo*, pelaksanaan acara didahului dengan *molone'o* dan *modu'oto*. *Moloneo* artinya mengetahui keadaan perut sang Ibu yang hamil tentang usia jabang bayinya, yang dihitung dari berhentinya haid (*tiloyonga*), sampai pada satu bulan. Yang melakukan ini adalah *hulango* dengan cara mengurut perut sang Ibu, dengan jari tengah pada kedua tangan terbuka. Peristiwa *molone'o* ini ditandai dengan *mongadi salawati* (doa keselamatan) pada hari

pada persiapan. Selanjutnya, *hulango* memberikan tanda (*bontho'*) dengan *alawahu tilihi* pada dahi-leher- bagian bawah tenggorokan, bahu, lekukan tangan dan bagian atas telapak kaki, bawah lutut. *Bontho'* mengandung makna sebagai pernyataan sang Ibu, akan meninggalkan sifat-sifat *mazmumah* (tercela) dalam mendidik membesarkan anak-anaknya kelak. Kemudian sang ibu dibaringkan di atas tikar putih di atas permadani dengan kepalanya menghadap ke timur dan kakinya ke barat. Seorang ibu memegang bantai dan menjaga dibahagian kepalanya. Pada bagian kaki seorang ibu menjaga sambil memegang lutut dari seorang ibu yang diacarakan, posisinya lutut terlipat ke atas. Dua orang anak (pria dan wanita) duduk bersebelahan, kedua tangan mereka tersusun diatas perut yang hamil dari seorang ibu yang terikat dengan janur berkeping tiga.

Selanjutnya, *hulango* menanyakan kepada Ibu yang berada di balik tirai atau pemegang *bula* (tikar terbungkus kain batik), "*Ma Ngolo Hula?*" (sudah berapa bulan usia kehamilan?). Pertanyaan ini diteruskan kepada Imam atau *hatibi* yang membaca Salawat, lalu dibalas oleh Imam/Hatibi, dengan kalimat; "*Ma Opitu Owalu*". Jawaban itu diteruskan oleh Ibu di balik tirai (*podehu lo bula*) kepada *hulango* dengan suara keras, demikian berlangsung tiga kali.<sup>12</sup>

Setelah itu, sang suami yang memakai busana adat dengan keris di pinggangnya sambil melangkahi perut sang istri sebanyak 3 kali, seraya menghunus keris dan memotong ikatan anyaman janur tersebut.

---

Jumat, yang dilaksanakan oleh *Hatibi* atau yang ditokohkan. Sedangkan *modu'oto* adalah mengetahui umur jabang bayi yang dihitung dari saat *molone'o*, yaitu berusia 3 bulan dengan mengurut perut sang ibu dengan telapak tangan, pada sisi-sisi perut. Peristiwa *modu'oto* ini ditandai dengan *mongadi salawati* (doa keselamatan) pada hari Jumat. Pada ritual ini disiapkan *polutube* (tempat bara api), kemenyan, dan segelas air terhidang pada satu baki; dan *hulante*, yakni seperangkat baki bulat, yang berisi beras 1 cupak atau 1 1/2 liter, diatasnya, ada 3 butir telur, 3 buah lemon suanggi dan 3 keping uang bernilai Rp, 100 serta *Tohetutu* ditengahnya. *Tohetutu* biasanya diganti dengan lilin. Sementara tempat pelaksanaannya di ruang tengah (*dolededu*). Ibu yang hamil diurut perutnya dialas tikar putih bersih. Waktu pelaksanaannya, pagi-pagi sebelum embun menguap atau jatuh ke tanah dengan pertimbangan pada saat itu perut sang Ibu masih lembut untuk diurut, agar jabang bayi tetap pada posisi yang sebenarnya. *Modu'oto* ini terjadi dua kali yaitu pada kandungan 3 bulan, dan 6 bulan, dengan pelaksanaan yang sama. Setiap peristiwa *Modu'olo* undangan yang hadir hanyalah kerabat yang dekat. Pada saat kandungan 6 bulan, maka *hulante* pun bahannya menjadi 6 buah. Busana yang dipakai oleh sepasang suami istri pada peristiwa *modu'oto* ini belum memakai baju adat, kecuali busana muslim atau kebaya dan batik *ota'u*. *Ibid.*, h. 12-14.

<sup>12</sup> *Ibid.*, h. 14-16.

Setelah anyaman janur terputus, sang suami mengeluarkan ikatan tersebut, dan sang istri bangun mengikuti sang suami mengelilingi rumah sebanyak 3 kali, kemudian membuang janur itu jauh-jauh. Hal ini perlambang, agar bayi itu lahir dengan selamat, dan mencari 3 jalur ikatan adat, syara' dan *ba'ala*, sebagai pedoman dalam hidupnya, bermasyarakat, berbangsa dan bernegara.<sup>13</sup>

Selesai acara tersebut, sepasang suami istri kembali ke rumah, duduk berhadapan saling suap menyuapi dengan seperangkat makanan yang ada di dalam baki yang terdiri dari nasi *bilinthe*, dan ayam goreng, didahului dengan sang suami mengeluarkan telur dari perut ayam goreng, sebagai perlambang kemudahan sang istri melahirkan jabang bayi. Suap menyuap adalah perlambang kasih sayang, dan mengingatkan hak serta kewajiban baik istri maupun suami. Kemudian dilanjutkan dengan pembacaan doa selamat oleh Imam/*Hatibi* atau aparat keagamaan lainnya, di hadapan hidangan yang dihadiri oleh undangan yang terdiri dari kerabat kedua belah pihak.<sup>14</sup>

Sebelum acara selesai diakhiri, disuguhkan kopi atau teh bersama dengan kue tradisional. Sebelum bubar, sang suami memberikan sedekah kepada para pelaksana acara/upacara tersebut sesuai keikhlasan. Kemudian, *toyopo* dibagikan kepada yang berhak menerimanya, yaitu *hulango*, pembaca doa salawat, dua orang anak, dua ornag Ibu dan seorang ibu dibalik tirai (yang meneruskan pertanyaan dan jawaban) antara *hulango* dan *hatibi*.<sup>15</sup>

Sedangkan mereka yang terlibat aktif dalam pelaksanaan acara *molondhalo* akan memperoleh sedekah berdasarkan kerelaan dari sepasang suami istri. Mereka yang dimaksud adalah *hulango* (bidan kampung), *Imam/hatibi* atau aparat syara' atau yang ditokohkan yang membaca doa selamat, dua orang anak yang bertugas menjamah perut sang Ibu saat diupacarakan, dua orang ibu yang hamil muda yang bertugas memegang bantal dan lutut sang ibu yang diacarakan,

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, h. 16.

<sup>14</sup> *Ibid.*, h. 17.

<sup>15</sup> *Ibid.*, h. 17.

ibu yang di balik tirai (*podehu lo bula*) yang bertugas menjawab pertanyaan *hulango*.<sup>16</sup>

### **B. Adat *Mopolihu Lo Limu***

Secara literal, *mopolihu lo limu* berarti mandi dengan ramuan limau purut. Tujuannya adalah untuk kebersihan diri. Secara hakiki, pelaksanaan adat *mopolihu lo limu* di samping kebersihan, juga sebagai penyucian diri sang anak baik lahir maupun batin. Mereka yang terlibat dalam acara/upacara *mopolihu lo limu* adalah *hulango* (bidan kampung) yang memenuhi persyaratan, seperti beragama Islam, mengetahui seluk beluk tata cara *mopolihu lo limu* dan diakui oleh kelompok masyarakat sebagai *hulango* (bidan kampung). Yang terlibat lainnya adalah *Imam* atau *hatibi* yang bertugas membacakan doa selamat (*mongadi salawati*), dan seorang ibu yang dituakan sebagai pembimbing acara tersebut.<sup>17</sup>

Sebelum dilaksanakan upacara adat *mopolihu lo limu*, disiapkan delapan atribut adat/benda budaya. Tentu keberadaan kedelapan atribut adat/benda budaya dimaksud mengandung makna dan pesan moral tertentu. Adapun kedelapan atribut adat/benda budaya dan maknanya adalah sebagai berikut:

*Pertama, taluhu yilonuwa*, yaitu air ramuan limau purut (*limututu*) yang terdiri dari kulit *limututu* yang diiris halus; tujuh buah *limututu* yang dipotong dua, tapi tidak diremas; irisan dari tujuh macam daun puring (*polohungo*); ramuan *umonu* (keharuman) yang ditumbuk halus yang disebut *yilonta*; daun *onumo* sejenis daun mayana tapi hijau dan harum; bunga melati yang disebut *bungamputi*.

*Taluhu yilonuwa* mengandung makna pembersihan terhadap tujuh macam sifat tercela yang harus sejak dini dihilangkan pada diri anak. Ketujuh sifat tercela tersebut adalah *nene'olo* (tingkah laku yang menjengkelkan), *wetetolo* (berbicara tidak pada tempatnya), *kekengolo* (bertingkah aksi sibuk), *kureketolo* (bertingkah dan berbicara sembarangan), *pa'ingolo* (suka membantah orang tua), *bulabolo* (suka

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, h. 12.

<sup>17</sup> *Ibid.*, h. 83-84.

memotong pembicaraan orang dengan bual-bualan [*dila otumanina liyo*]), dan *hutatingolo* (berbicara dan bertingkah kasar [*bangganga*]). Tegasnya, *limututu* yang dominan pada air kembang ini bermakna pembersih terhadap ketujuh sifat tercela tersebut (*pohinggi u hiluwi luwita*).

*Kedua*, tujuh buah perian bambu kuning, yang ditutupi dengan daun puring (*polohungo*), yang berisi air, dan kepingan logam bernilai Rp. 100,- dahulu 10 sen.

Tujuh buah perian bambu kuning bermakna harapan atas kemuliaan. Kemuliaan tidak dapat diperoleh kecuali dengan menyucikan diri dari dosa lahir yang dilakukan oleh 7 anggota badan, yaitu: mulut yang biasa dusta atau *ghibah*, mata yang biasa melihat yang haram, telinga yang suka nguping pembicaraan orang lain, hidung yang biasa menimbulkan rasa benci, kaki yang biasa berjalan dan berbuat maksiat, tangan yang biasa merusak, dan kemaluan yang biasa bersyahwat atau berzina.

Sedangkan uang logam yang terisi pada perian perlambang harta yang halal. Itu berarti, jika suci dari dosa lahir, maka harta yang halal dengan mudah diperoleh.

*Ketiga*, *bulowe* (upik pinang), setangkai yang masih tertutup (*hu'uh'umo*), dan yang setangkai sudah mekar (*malongo'alo*). *Bulowe* yang telah mekar, digantungkan di atas tempat duduk sang ibu bersama bayinya saat dimandikan. *Bulowe* atau upik pinang bermakna prinsip kehidupan manusia dalam keberadaannya di dunia sebagai penyandang amanah Allah.

*Keempat*, telur ayam kampung yang masih baru satu butir, bermakna awal kejadian manusia.

*Kelima*, *dudangata* (kukuran kelapa yang dijadikan tempat duduk dari Ibu dan bayinya. Mengandung makna dan harapan agar dijauhkan dari kejahatan manusia.

*Keenam*, *hulante*, yaitu seperangkat baki yang berisi beras tujuh mangkok, telur tujuh buah, pala dan cengkih masing-masing tujuh buah, *limututu* tujuh buah dan tujuh buah keping uang logam senilai

Rp 100,-. Tiga liter beras bermakna tiga tahapan kehidupan manusia, beras adalah perlambang rezeki. Tujuh buah *limututu* bermakna tujuh sifat buruk yang harus ditinggalkan (*Pohinggi uhiluwi-luwita*). Tujuh buah pala dan cengkih bermakna tujuh tingkatan bathin yang harus disucikan. (*lamahu lo bathini*). Tujuh buah telur bermakna *liyatu lo batanga*. Tujuh buah keping uang logam bernilai Rp. 100- bermakna tetap mencari harta sebagai penunjang kehidupan (*taè-taè to tilapulo*).

*Ketujuh*, satu piring mangkuk *alawahu tilihi*, untuk *bonto* (pemberian tanda di dahi). Yang ditandai adalah dahi sebagai pernyataan untuk tidak menyembah selain Allah; leher sebagai pernyataan tidak akan makan makanan yang haram; tenggorokan bagian bawah sebagai pernyataan pemeliharaan nafas keluar masuk dengan zikir setiap saat; bahu sebagai pernyataan bertanggung jawab sebagai penyanggah amanah Allah; lekukan-lekukan tangan dan kaki sebagai pernyataan tidak akan berbuat perbuatan yang tercela (*mazmumah*).

*Kedelapan*, seperangkat baki yang berisi gelas *tohetutu*, dan lima piring mangkuk beras lima warna, yang disebut *pale yilulo*. Gelas *tohetutu* bermakna sinar kehidupan. *Pale yilulo* atau beras lima macam bermakna *pale mela* (beras berwarna merah), melambangkan “*duhu mela*” (darah merah) yang ada pada tubuh; *Pale moputi’ò* (beras berwarna putih), melambangkan “*duhu moputi’ò*” (darah putih) yang ada pada tubuh; *pale moyitomo* (beras berwarna hitam) melambangkan “*tapu*” (daging) pada tubuh; *pale lalanu* (beras yang berwarna kuning) melambangkan “*yilolota*” (sum-sum) pada tubuh; dan *pale moyidu* (beras berwarna hijau) melambangkan “*lintidu*” (urat) yang ada pada tubuh.<sup>18</sup>

Adapun orang yang diundang dalam acara *mopolihu lolimu* adalah kerabat yang paling dekat dan para tetangga yang terdekat. Jika acara ini dirangkaikan dengan acara adat perkawinan, atau pembe’atan, maka undangannya adalah undangan dari acara induk.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, h. 85-91.

<sup>19</sup> *Ibid.*, h. 91.

Sebagai rasa syukur dan terimakasih atas pelaksanaan acara, diberikan sedekah dari sepasang suami istri kepada *hulango* (bidan kampung), yang mempersiapkan perlengkapan adat, Imam atau *Hatibi* yang melaksanakan *ngadi salawati*, para pekerja yang membantu pelaksanaan adat tersebut.<sup>20</sup>

Secara teknis, sehari sebelum pelaksanaan acara adat *mopolihu lo limu*, *hulango* sudah mempersiapkan perlengkapan (benda-benda) budaya yang diperlukan. Pagi-pagi, sebelum acara dilaksanakan, didahului dengan *mongadi salawati* (doa selamat) yang dilaksanakan oleh Imam atau *Hatibi*. Sesudah itu, *hulango* melaksanakan acara adat *momonto* kepada sang bayi dan kedua orangtuanya. Selesai *momonto*, Ibu dan sang bayi dibawa ke tempat acara *mopolihu lo limu*. Ibu dan sang bayi duduk pada *dudangata* (kukuran kelapa) dan menghadap ke timur. Kemudian dilakukan penyiraman. Siraman pertama oleh Ibunya yang diwakilkan pada neneknya, atau (bibinya), apabila yang memangku anak itu ibunya. Siraman berikutnya oleh ayahnya, keduanya mengambil air dari loyang ramuan. Siraman berikutnya, adalah oleh pemangku adat, atau oleh Imam/*Hatibi* dari perian bambu kuning, yakni dari perian pertama, tanpa *tuja'i* (bacaan sajak). Siraman perian kedua sampai ke tujuh oleh *hulango*. Jika nenek dan kakeknya lengkap (masih hidup), baik pihak ibu maupun pihak ayahnya, maka berhak menyiramkan air perian-peran tersebut.<sup>21</sup>

### **C. Adat *Mongubingo***

Sedangkan *mongubingo* berarti khitan terhadap bayi perempuan. Dalam adat masyarakat muslim Gorontalo, *mongubingo* diyakini keharusan agama. Tujuannya adalah untuk membersihkan alat kelamin perempuan dari kelenjar yang haram terbawa dari lahir. Berdasarkan penuturan para leluhur, jika tidak dibersihkan dan disucikan kelenjar, maka keturunan yang lahir dari rahim perempuan tersebut, tetap membawa yang haram walaupun dari perkawinan yang sah.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, h. 91-92.

<sup>21</sup> *Ibid.*, h. 92.

<sup>22</sup> *Ibid.*, h. 83.

Sebelum dilaksanakan upacara adat *mongubingo*, disiapkan *alumbu moputi'o* (kain putih) sepanjang dua meter untuk menutupi kepala bayi saat di khitan dan seperangkat alat khitan yang diletakkan atas baki yang beralaskan kain putih. Alat khitan dimaksud adalah pisau kecil (dahulu memakai sembilu) dan *yinula monu* (minyak *yilonta*).<sup>23</sup>

Proses pelaksanaan *mongubingo* dilakukan setelah prosesi *mopolihu lo limu* selesai. Selesai mandi sang anak diberikan/memakai busana adat, yaitu baju panjang *o tambio* (berhiaskan kembang-kembang emas), dan kepalanya memakai *baya lo bo'ute* (ikat kepala), siap untuk dikhitan (*mongubingo*).

Saat pelaksanaan *mongubingo* (khitanan), *hulango* menutup dirinya dengan *alambu moputi'o*. Selesai khitanan, sang anak, dioleskan dengan *yinula mo'onu* (*yilonta*) sebagai tanda selesai khitanan. Acara dilanjutkan dengan doa syukuran yang dibawakan oleh *Hatibi*.

Dalam doa syukuran disediakan seperangkat *polutube*. *Polutube* diletakkan di depan *Hatibi*. Selesai acara doa, dilaksanakan acara santap atau makan siang bersama. Selesai makan, dilanjutkan dengan minum kopi/teh, yang disebut dengan minuman *polondhulo*, yaitu suatu suguhan minuman yang menyisaratkan telah selesai seluruh rangkaian acara *mopolihu lo limu* dan *mongubingo*, dan karena itu para undangan sudah boleh pulang untuk meninggalkan tempat acara.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, h. 86.

<sup>24</sup> *Ibid.*, h. 93.

---

# Bagian Keempat

## Adat Gorontalo: Antara Kritik dan Pledoi

### A. Kritis *Outsider* atas Adat *Molondalo*

Salah satu tulisan yang mengkritisi adat *molondalo* adalah disertasi yang ditulis oleh Mustakimah dengan judul *Tradisi Molondalo dalam Masyarakat Gorontalo (Suatu Kajian Sosio-Religius Terhadap Akulturasi Islam dengan Budaya Lokal)*. Disertasi ini merekam sejumlah hasil wawancara dari para tokoh masyarakat, agama dan adat tentang *tradisi molondalo*. Di antara tokoh yang diwawancarai adalah Rahim Busala mewakili tokoh masyarakat, Yusuf Lasaka tokoh agama dan Abdul Gias Suluni tokoh adat. Tidak dijelaskan alasan atas pilihan ketiga tokoh ini baik dari sisi otoritas keilmuan (baca: informasi dan pengetahuan), maupun dari sisi ketokohnya. Karena itu dapat dengan mudah dibayangkan apa pendapat mereka. Misalnya Khalik Busala yang berpandangan bahwa tradisi *molondalo* itu adalah sebuah budaya hinduisme yang dibubuhi dengan nilai-nilai islami. Menurutnya, 90% pelaksanaan adat ini menyalahi apa yang menjadi petunjuk dari al-Quran dan sunah. Ia kemudian mengambil landasan Q.S al-Nur: 30-31 dan surat al-Ahzab: 59 bahwa perempuan diwajibkan mengulurkan jilbabnya (memakai jilbab). Sementara dalam pelaksanaan tradisi *molondalo* ini justru yang tampak adalah pagelaran aurat ibu hamil yang semestinya tidak bisa dilihat kecuali oleh muhrimnya.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Mustakimah, “Tradisi Molonthalo Dalam Masyarakat Gorontalo (Suatu Kajian Sosio-Religius Terhadap Akulturasi Islam Dengan Budaya Lokal)”, *Disertasi*, (Makasar: UIN Alauddin, 2013), h. 210.

Kritik Rahim Busala di atas lebih diarahkan kepada prosesi tradisi *molondalo*. Dalam pandangannya, prosesi tradisi *molondalo* adalah budaya hinduisme. Itu berarti sebelum Islam masuk Gorontalo telah ada agama Hindu yang dianut masyarakat Gorontalo. Ketika Islam masuk, tradisi ini tidak ditinggalkan melainkan dipelihara dengan cara membubuhinya dengan nilai Islam. Benarkah sebelum Islam masuk Gorontalo sudah ada agama Hindu di Gorontalo atau dianut oleh sebagian masyarakat Gorontalo? Mustakimah tidak melakukan pendekatan sejarah dan kritik historis atas hasil wawancara ini. Pendekatan sejarah dan kritik historis penting sebagai bentuk verifikasi untuk memastikan validitasi informasi.

Dalam buku *Sejarah Sosial Ulama Gorontalo: Studi tentang Potret dan Peran Tokoh Islam di Gorontalo*, Sofyan A.P. Kau memaparkan bahwa sebelum Islam menjadi agama resmi, rakyat Gorontalo tidak mengenal kepercayaan serba tuhan (*polytheisme*), animisme dan dinamisme.<sup>2</sup> Menurut Wantogia –sebagaimana dikutip Olha S. Niode, sejak semula rakyat Gorontalo percaya pada Tuhan yang Maha Esa. Ungkapan dalam bahasa Suwawa “*taquwata to mita niya Eya tuwawu loqu tuwawu liyo*” (Tuhan yang maha Esa dan kemaha-Esa-an Tuhan, Tuhan tunggal sebenar-benarnya tunggal)<sup>3</sup> memperkuat dugaan ini. Lebih dari itu, sebutan Tuhan dalam bahasa Gorontalo disebut “Eya”. Kata “Eya” berdekatan dengan kata “Esa” dalam bahasa Indonesia (yang sebelumnya kata “esa” berasal dari bahasa Sangsekerta). Boleh jadi kata “Eya” berasal dari bahasa Arab, yaitu dari kata “*iyyahu*” (yang berarti hanya kepada-Nya). Terlepas dari analisis semantik ini, yang pasti kata “Eya” menunjuk kepada penguasa alam tertinggi, yaitu Tuhan. Itulah sebabnya sebutan “Eya” yang diungkapkan dalam upacara adat selalu menunjuk ke atas. Telunjuk tangan yang diangkat ke atas, saat penyebutan “Eya”, menyisyratkan Tuhan penguasa tertinggi.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Sofyan A.P. Kau, *Sejarah Sosial Ulama Gorontalo: Studi tentang Potret dan Peran Tokoh Islam di Gorontalo*, (Gorontalo: Sultan Amai Press, 2014), h. 13.

<sup>3</sup> Olha S. Niode, *Beranda Etika Gorontalo*, (Manado: STAIN Manado Press, 2014), h. 12.

<sup>4</sup> Sofyan A.P. Kau, *Sejarah Sosial Ulama Gorontalo*, h. 14.

Wantogia menegaskan bahwa rakyat Gorontalo tidak pernah menyembah batu, gunung, pohon, air, dan sebagainya. Mereka hanya percaya pada roh-roh halus yang bersemayam pada batu, gunung, pohon dan air.<sup>5</sup> Dengan ungkapan lain, rakyat Gorontalo tidak menyembah dewa. Dugaan ini diperkuat dengan masih adanya upacara-upacara ala zaman purba, yaitu upacara memanggil roh leluhur. Misalnya upacara *moòduliya* dan *longgibila* yang dilakukan oleh masyarakat pedalaman di Kecamatan Suwawa.<sup>6</sup> *Moòduliya* dan *longgibila* adalah pasangan suami-istri yang diyakini sebagai nenek moyang masyarakat Gorontalo. Upacara memanggil roh leluhur, bukan berarti menyembah roh leluhur. Mereka memanggil roh leluhur dengan maksud agar roh leluhur tersebut menjadi perantara (*wasilah*) atas keinginan mereka kepada Yang Maha Esa.<sup>7</sup>

Menarik untuk dicermati bahwa masyarakat Gorontalo tidak mengenal aksara lain selain aksara Arab yang diperkenalkan oleh delapan raja dari kerajaan Islam Palasa, Tomini. Kedelapan raja datang ke Gorontalo menyertai raja Amai setelah masuk Islam dan mempersunting Owutango. Owutango adalah putri Raja Gumonjolo, kerajaan Islam Palasa, Tomini. Itu berarti, sebelum datangnya Islam, masyarakat Gorontalo tidak tersentuh oleh pengaruh kebudayaan lain. Tidak ditemukan informasi dalam kronik-kronik Gorontalo, bahwa sebelum Islam datang telah hadir agama Budha dan Hindu. Tidak pernah ada pengaruh kebudayaan Budha dan Hindu terhadap rakyat Gorontalo. Kepercayaan rakyat Gorontalo kepada Tuhan (Eya) pra Islam lebih bersifat *fitri*. Karena itu, penyebaran Islam di kalangan rakyat Gorontalo tidak mengalami hambatan. Bahkan Islam dengan mudah diterima oleh rakyat Gorontalo, meskipun pada zaman Raja Amai Islam belum menjadi agama resmi kerajaan. Penerimaan dengan mudah rakyat Gorontalo terhadap

---

<sup>5</sup> Olha S. Niode, *Beranda Etika Gorontalo*, h. 12-13.

<sup>6</sup> Kini Kecamatan Suwawa menjadi bagian dari Kabupaten Bonebolango, sebelumnya bagian dari Kabupaten Gorontalo. Setelah Gorontalo (Kabupaten Gorontalo dan Kota Gorontalo) berdiri menjadi provinsi terpisah dari Sulawesi Utara, Kabupaten Gorontalo mengalami pemekaran menjadi empat kabupaten, yaitu Kabupaten Boalemo, Puhuwato, Gorontalo Utara dan Bonebolango.

<sup>7</sup> Olha S. Niode, *Beranda Etika Gorontalo*, h. 12.

Islam dikarenakan akar-akar monoteisme telah ada dalam kepercayaan rakyat Gorontalo.

Dengan demikian, dugaan bahwa tradisi *molondalo* adalah budaya hinduisme perlu pelacakan historis. Tetapi yang pasti, tradisi *molondalo* merupakan kreasi budaya dan ekspresi lokal keberagaman yang berbasis filosofis dan teologis. Tidak dapat dipungkiri bahwa dalam prosesi tradisi *molondalo* menyisakan hal yang tidak sejalan dengan bunyi teks normatif-otoritatif, seperti terbuka aurat (perut yang terlihat). Karena itu, memastikan secara kuantitatif bahwa 90% adalah budaya hinduisme; yang berarti 10% sejalan dengan ajaran Islam adalah pandangan yang terburu-buru. Terlebih tanpa menjelaskan secara kuantitatif bagian mana dari tradisi *molondalo* 90% bertentangan dengan ajaran Islam. Wasil wawancara yang “kosong” ini memang tidak menjelaskan “fenomena”, karena itu terkesan sederhana dan menyederhanakan. Sama halnya dengan pendapat bersayap Yusup Lasaka, seorang “tokoh agama” yang menyatakan bahwa pada dasarnya tradisi *molondalo* bertentangan dengan ajaran Islam meskipun tidak sepenuhnya salah.<sup>8</sup>

Benarkah dasar tradisi *molondalo* secara epistemologi bertentangan dengan ajaran Islam? Jika “tidak sepenuhnya salah” tradisi *molondalo*, lalu bagian mana yang tidak sepenuhnya benar. Dengan tolok ukur apa tradisi *molondalo* dapat disebut salah dan benar? Mustakimah tidak menggali lebih dalam dari informan atas pernyataan tersebut. Agaknya, Mustakimah lebih tertarik mengumpulkan hasil wawancara daripada melakukan tafsir eksploratif atas hasil wawancara tersebut. Karena itu, yang disodorkan hanya informasi opini tokoh dan bukan penjelasan terhadap fenomena yang menjadi objek penelitian. Termasuk pandangan yang mendukung tradisi *molondalo*, seperti Abdul Gias Suluni yang melihat bahwa tradisi tersebut merupakan cerminan masyarakat Gorontalo, dalam artian bahwa setiap masyarakat Gorontalo wajib melaksanakan ini dengan ketentuan menghormati budaya dan agama (Islam).

---

<sup>8</sup> Mustakimah, *Tradisi Molonthalo dalam Masyarakat Gorontalo*, h. 210.

Selanjutnya menurut beliau bahwa tradisi ini tidaklah bertentangan dengan ajaran Islam karena terbukti dalam prosesinya ada bacaan-bacaan ayat-ayat al-Quran yang dibacakan untuk permohonan kepada Tuhan agar ibu dan anak diberikan keberkahan dan keselamatan. Pernyataan senada diungkapkan pula oleh Saleh Tobuhu yang menganggap bahwa tradisi *molondalo* tidak lebih dari suatu bentuk pengharapan dari keluarga agar Allah SWT., memberikan keberkahan dan keselamatan terhadap bayi, ibu, dan kemudahan di saat melahirkan.<sup>9</sup> Pandangan yang sama dikemukakan Nani Tuloli, D.K. Usman, dan Demsi Usman, bahwa pelaksanaan tradisi *molondalo* ini dilaksanakan sebagai perwujudan masyarakat Gorontalo yang berpedoman pada adat bersendi *syara'* dan *syara'* bersendikan *Kitabullah*. Dalam artian bahwa pelaksanaan adat ini menurut mereka semata-mata menghargai dan menjunjung tinggi adat Gorontalo yang selama ini dilaksanakan oleh nenek moyang.<sup>10</sup>

Berdasarkan kedua pandangan –yang setuju dan menolak- di atas, Mustakimah melakukan pemilihan dengan merujuk kepada konsep *al-'urf* dalam tradisi hukum Islam. Bacaan-bacaan doa yang dilakukan oleh seorang Imam (*hatibi*) yang biasa dikenal *ngadi salawati* dalam prosesi tradisi *molondalo* digolongkan sebagai *'urf shahih*, yaitu suatu kebiasaan yang berlaku ditengah-tengah masyarakat yang tidak bertentangan dengan *nash*, tidak menghilangkan kemaslahatan dan tidak membawa kemudharatan.<sup>11</sup> Sedangkan selebihnya hanyalah sebuah budaya yang bisa diidentikkan dengan kebiasaan-kebiasaan hinduisme. Meskipun pada dasarnya setiap prosesi dan benda budaya yang digunakan memiliki hakekat dan makna yang positif, namun prosesi tersebut seolah menjadi sesuatu yang wajib bagi masyarakat dengan pola pelaksanaan yang tidak bisa dianggap mudah dan ringan dari sisi biaya yang harus dikeluarkan.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> Mustakimah, *Tradisi Molonthalo dalam Masyarakat Gorontalo*, h. 210-211.

<sup>10</sup> Mustakimah, *Tradisi Molonthalo dalam Masyarakat Gorontalo*, h. 211.

<sup>11</sup> Abdul Wahab Khallaf, *Ushul Fiqhi*, terjemahan Moh. Zuhri dan Ahmad Qarib, *Ilmu Ushul Fiqhi*, (Semarang: Dina Utama, 1994), h. 123.

<sup>12</sup> Mustakimah, *Tradisi Molonthalo dalam Masyarakat Gorontalo*, h. 215.

Lagi-lagi Mustakimah tidak melakukan verifikasi historis komparatif-kuantitatif untuk memastikan bahwa tradisi *molondalo* “bisa diidentikkan dengan kebiasaan-kebiasaan hinduisme”.<sup>13</sup> Termasuk ukuran mudah dan ringan, dari aspek biaya secara kuantitatif. Hal ini penting untuk membedakan mana opini peneliti dan mana hasil penelitian agar tidak terjadi percampurbauran antara keduanya. Ketidakkampuan pemetaan ini mengesankan kategori tersebut lebih bersifat opini dan spekulatif sehingga tidak bisa menjelaskan. Termasuk pernyataan bahwa kemenyan (atau *kemenyan* dalam bahasa lokal Gorontalo) yang lazim disediakan di depan *hatibi* (*imam*) serta *hulante* yang berarti persembahan; semua benda-benda budaya yang disiapkan itu terkesan mubazir.

Semua itu tidak berpengaruh terhadap doa; bahkan harapan keluarga yang memohonkan keselamatan ibu dan bayi merupakan ritual yang tidak sesuai dengan ajaran Islam. Disebut tidak menjelaskan karena Mustakimah tidak mampu membedakan dan memisahkan antara benda-benda budaya yang bermakna fungsional dan doa yang berdimensi teologis-transendental. Lebih fatal, Mustakimah berasumsi bahwa benda-benda budaya berguna mempengaruhi doa atau memberi pengaruh atas keselamatan bayi dan ibu. Cara berpikir simplistik ini ditunjukkan kembali Mustakimah ketika menyatakan secara tegas bahwa pakaian adat yang digunakan tidaklah islami dengan merujuk kepada makna tekstual Q. S al-Nur/24 ayat 30-31. Terlebih tidak memetakan bagian mana pakaian adat dalam prosesi *molondalo* yang tidak islami dimaksud.<sup>14</sup>

Kritik lain terhadap prosesi *molondalo* adalah terbuka perut di depan para tamu undangan, yang berarti terbukanya aurat. Perut dipahami sebagai bagian dari aurat yang semestinya tidak boleh diperlihatkan, selain kepada muhrimnya. Tamu undangan bukan muhrim. Dalam pandangan pakar hukum Islam, aurat adalah bagian dari tubuh manusia yang pada prinsipnya tidak boleh kelihatan, kecuali dalam keadaan darurat atau kebutuhan

---

<sup>13</sup> Mustakimah, *Tradisi Molonthalo dalam Masyarakat Gorontalo*, h. 214.

<sup>14</sup> Mustakimah, *Tradisi Molonthalo dalam Masyarakat Gorontalo*, h. 215.

mendesak.<sup>15</sup> Itu berarti, dalam kondisi normal aurat tidak boleh kelihatan. Tetapi dalam kondisi tertentu dapat saja terlihat dan dilihat. Kondisi tertentu tersebut masuk dalam kategori darurat atau mendesak. Dalam keadaan normal, aurat yang terbuka bisa mendatangkan rasa malu baik yang melihat maupun yang dilihat. Terkadang juga aurat menimbulkan rangsangan birahi bagi yang melihatnya. Karena itu, persoalan aurat selalu dikaitkan dengan ketidakpatutan dan rangsangan seksual. Itulah sebabnya, aurat dimaknai sebagai sesuatu yang tidak patut diperlihatkan. Tidak saja membuat malu, tetapi juga menimbulkan birahi.

Jika dikaitkan dengan prosesi *molondalo*, apakah perut besar ibu hamil mendatangkan birahi bagi para tamu undangan? Adakah perasaan malu muncul dalam raut wajah seorang ibu hamil pada prosesi *molondalo*? Hingga kini belum didapatkan informasi tentang dampak buruk baik secara seksual maupun moral dari pelaksanaan proses *molondalo* (baca: *mafsadah*). Karena proses *molondalo* bukan pagelaran aurat ibu hamil seperti yang dipahami Mustakimah. *Molondalo* adalah proses futuristik yang mengekspresikan harapan jiwa mendalam atas masa depan bayi dikandung dan keinginan keselamatan kolektif suami-istri. Ketika laki-laki dan perempuan berbaur, bersentuhan dan berdesak-desakan saat melakukan tawaf mengelilingi Ka'bah adalah proses ritual dengan situasi dan kondisi spritual melingkar dan menyatukan jiwa antara hamba dan Tuhan. Karena itu, tawaf tidak pernah dimaknai sebagai pagelaran kebebasan antara laki-laki dan perempuan untuk saling bersentuhan.

Karena itu, penting dibedakan makna ekspresi jiwa dan mana benda yang dijadikan media dalam ekspresi. Seorang muslim yang mencium *hajar aswad*, bukan sedang menyembah batu, tetapi sedang mengekspresikan kecintaan kepada perintah kepada Nabi SAW Seorang pemuda yang mencium sapu tangan sang kekasih, tidak sedang menyembah sapu tangan, namun sedang mengekspresikan kerinduan yang mendalam terhadap pujaan hatinya. Model berpikir ini dapat

---

<sup>15</sup> M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer*, (Jakarta: Lentera Hati, 2005), h. 44.

digunakan dalam membaca setiap prosesi baik prosesi keagamaan maupun prosesi adat (budaya). Tujuan model berpikir ini adalah untuk menjelaskan fenomena sebagai obyek penelitian; dan bukan menghakimi fenomena. Itulah sebabnya seorang peneliti berbeda dengan seorang mufti. Seorang peneliti berusaha menjelaskan fenomena dengan seperangkat teori. Sementara seorang mufti seringkali menghakimi fenomena. Yang disebut terakhir berpikir hitam-putih, sedangkan yang disebut pertama menjelaskan fenomena hitam dan putih.

Mustakimah tampaknya tidak menggunakan model berpikir ini. Karena itu, ia tidak menjelaskan, melainkan menghakimi secara sepihak fenomena. Dalam menjelaskan fenomena adat dan budaya diperlukan teori akulturasi untuk menemukan pola relasi antar keduanya.<sup>16</sup> Mustakimah tidak menggunakan teori akulturasi budaya sebagai pisau analisis untuk menjelaskan obyek penelitian. Mustakimah lebih tertarik untuk mempertentangkannya dengan kembali kepada pendapat hukum. Itulah sebabnya Mustakimah berpendapat bahwa dalam prosesi tradisi *molondalo* terjadi sikap ambigu dan paradoksal di dalamnya. Satu sisi imam/*hatibi* membaca ayat, salawat dan beberapa variasi doa, tapi di sisi lain juga menggunakan kemenyan-kemenyan yang bertendensi animisme. Begitu pula dengan menampilkan aurat (perut) sang ibu yang diacarakan merupakan kategori pelanggaran ajaran Islam. Sehingga dengan itu, meskipun pembacaan ayat dan salawat dilakukan, namun jika tidak berpijak pada kaidah '*urf al-shahih*' maka prosesi tersebut dapat divonis salah karena digunakannya kemenyan-kemenyan yang tidak dibenarkan dalam ajaran Islam.<sup>17</sup>

Karena dinilai bertentangan dengan ajaran Islam, maka Mustakimah menyarankan agar dalam prosesi tradisi *molondalo*, tidak harus mengikutsertakan perangkat kemenyan karena bertendensi animisme. Sedangkan ibu hamil yang diacarakan tidak dibaringkan

---

<sup>16</sup> Terdapat –paling tidak- pola relasi antara budaya dan agama, yaitu: adaptasi, integrasi dan negosiasi. Penjelasan lebih lanjut baca Imam Muhsin, *Al-Quran dan Budaya Jawa*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2013), h. 178-216. Tentang teori akulturasi praktis baca Hidayat, *Akulturasi Islam dan Budaya Melayu*, (Jakarta: LITBANG Kemenag, 2019).

<sup>17</sup> Mustakimah, *Tradisi Molonthalo dalam Masyarakat Gorontalo*, h. 217-218.

pada ruang yang terbuka atau di depan undangan lain yang bukan muhrimnya, tetapi dibaringkan di dalam kamar atau jika tetap harus di luar, maka dibuatkan penutup yang bisa menghalangi pandangan langsung ke aurat sang ibu.<sup>18</sup> Di sini Mustakimah lebih berposisi sebagai seorang dokter yang memberikan resep obat; dan bukan seorang peneliti antropolog yang mendeteksi fenomena. Karena itu, tidak pernah ada penjelasan substantif-fungsional tentang adanya kemenyan dan dibaringkannya ibu hamil di luar kamar dalam penelitian Mustakimah, meskipun penelitiannya diklaim sebagai penelitian etnografi.

### **B. Tafsir Simbolik: Argumen Teologis-Esoterik**

Setiap teks memiliki makna tertentu. Adat *molondalo* adalah bagian dari “teks hidup”. Karena itu pembacaan atasnya bersifat esoterik untuk menemukan makna simbolik. Makna simbolik tersebut dapat “dibaca” melalui bentuk pelaksanaan adat dan atribut adat. Sebagai sebuah ritus yang bercorak keagamaan, keduanya berisi harapan dan pesan moral. Yang disebut pertama bersifat eksplisit. Sedangkan yang kedua bersifat implisit. Itu berarti, makna simbolik pelaksanaan adat dapat dengan mudah dimaknai karena terlihat. Sedangkan atribut adat, meskipun terlihat tetapi yang dituju bukan atribut adat tersebut, melainkan pesan atribut tersebut. Dengan kata lain, pembacaan terhadap atribut adat tidak cukup berhenti pada benda adat, melainkan pada pesan yang dikandung oleh atribut tersebut. Karenanya makna substansialnya lebih bersifat implisit.

Dalam pelaksanaan *molondalo* yang terlihat secara eksplisit adalah menyentuh perut ibu hamil dengan cara merabahnya. Itu dilakukan pada usia kandungan 7 (tujuh) bulan. *Molondalo* bukan memastikan isi kandungan. Tidak pula untuk mengetahui apakah bayi yang di dalam kandungan tersebut adalah bayi laki-laki atau perempuan. *Molondalo* adalah bentuk sikap kehati-hatian dalam memperlakukan ibu hamil dan kandungannya. Itu berarti ibu hamil harus menjaga kehamilannya dan bayi yang dikandungnya. Menjaga kehamilan dengan berbagai cara: makanan yang cukup dan bergizi, dan istirahat

---

<sup>18</sup> Mustakimah, *Tradisi Molonthalo dalam Masyarakat Gorontalo*, h. 218.

yang cukup. Karena itu, ibu hamil yang terbaring pada saat *molondalo* di ruang tengah (*duledehu*) isyarat pentingnya waktu istirahat dari pekerjaan-pekerjaan di luar kamar. Kalau pun harus bekerja, maka pekerjaan itu bersifat ringan dan tidak menyentuh pekerjaan yang berat di luar rumah. Kalau pun mengerjakan sesuatu, maka pekerjaan itu cukup berada di wilayah tengah rumah (*duledehu*).

Menjaga kehamilan juga berarti menjaga diri sang bayi yang dikandung. Menjaga bukan dalam pengertian memelihara keselamatan fisiknya semata, melainkan kesucian rohaninya. Kesucian rohani ibu dan bayi tersebut dilambangkan dengan tikar putih (*amongo peya-peya* atau *ti'ohu*). Itu berarti, seorang ibu hamil harus menyandarkan diri kepada kesucian lahir dan batin. Karena dalam “keyakinan” muslim Gorontalo, sikap dan perilaku buruk akan memengaruhi pembentukan fisik sang bayi. Hemat penulis, “keyakinan” ini hanya salah satu “cara dan sarana” untuk menghantarkan kesucian moral sang ibu hamil.

Sementara sejumlah benda yang menjadi atribut adat yang terkait dengan tanaman dan tumbuhan menegaskan relasi manusia dengan alam. Makna yang dikandung oleh atribut adat –sebagaimana dijelaskan dalam bagian B-, menunjukkan betapa pentingnya membangun harmonisasi kosmologi. Sebab alam sebagai anugerah Tuhan memberi manfaat bagi kehidupannya manusia. Itu berarti, secara substantif tradisi lokal Gorontalo mengajarkan trilogi kehikemeyann, yaitu manusia, alam dan Tuhan. Ketiganya merupakan satu kesatuan yang tak terpisahkan dalam tata keyakinan ketuhanan (teokosmologi). Karena itu, dapat dipahami tradisi doa selamat (*ngadi salawati*) dalam adat Gorontalo tidak menegasikan atribut adat. Karena itu, doa selamat (*ngadi salawati*) yang mengiringi setiap pelaksanaan adat merupakan bagian dari ajaran agama. Sedangkan seperangkat alat merupakan produk budaya. Karena itu, seperangkat bahan pembakaran kemenyan di atas baki yang terdiri dari 1 (satu) buah *polutube* (tempat bara api), 1 (satu) buah baskom tempat *tetabu* (kemenyan), dan segelas air masak yang tertutup yang digunakan dalam acara doa selamat (*ngadi salawati*) tidak lebih dari asesoris budaya. Sebagai sebuah asesoris, sedikitpun ia tidak berkorelasi positif dengan

diterimanya (*maqbul*) doa. Dengan kata lain, makbulnya doa tidak ditentukan oleh *polutube* dan *tetabu*.

Doa selamat adalah universal, dan bukan lokalitas. Tetapi atribut dan makna yang dikandungnya bersifat lokalitas. Karena itu upacara doa selamat tidak hanya dilakukan oleh muslim suku Gorontalo, tetapi juga oleh suku lain. Suku Jawa misalnya, juga melakukan hal yang sama dengan atribut adat yang berbeda yang berarti berbeda pula pesan yang dikandungnya. Dalam tradisi muslim Jawa, setiap kali terjadi perubahan siklus kehikemenyann, manusia dilakukan ritual doa selamat yang disebut *wilujengan*. Tujuannya adalah memohon keselamatan dan kebahagiaan dalam hidup. Benda-benda makanan, yang dipakai ritual doa selamat merupakan simbol penghayatan atas hubungan diri dengan Allah. Benda-benda tersebut sebagai simbol atas ekspresi atau pengejawantahan dari penghayatan dan pemahaman akan “realitas yang tak terjangkau” sehingga menjadi “yang sangat dekat”. Dengan simbol-simbol ritual tersebut, terasa bahwa Allah selalu hadir dan selalu terlibat, “menyatu” dalam dirinya. Simbol ritual dipahami sebagai perwujudan maksud bahwa dirinya sebagai manusia merupakan *tajalli*, atau juga sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari Tuhan.<sup>19</sup>

Sebagaimana dalam ritual *molondalo* terdapat seperangkat makanan yang tertuang dalam *toyopo* (sebuah tempat yang terbuat dari daun kelapa muda atau disebut *janur*) yang berisi nasi kuning, telur rebus, ayam goreng dan kue-kue seperti *wapili*, *kolombengi*, *apangi* dan lain-lain ditambah pisang masak terdiri dari pisang raja atau pisang gapi (*lutu tahumelito* atau *lutu lo hulonti'o*), maka demikian juga dalam tradisi dan ritual Islam Jawa, yang disebut dengan *ubarampe*. Hal itu merupakan aktualisasi dari pikiran, keinginan, dan perasaan pelaku untuk lebih mendekatkan diri kepada Tuhan. Upaya pendekatan diri melalui ritual sedekahan, kenduri, selamatan dan sejenisnya tersebut, sesungguhnya adalah bentuk akumulasi budaya yang bersifat abstrak.<sup>20</sup> Hal itu terkadang juga dimaksudkan sebagai

<sup>19</sup> Muhammad Sholikhin, *Ritual dan Tradisi Islam Jawa*, (Yogyakarta: Narasi, 2010), h. 49.

<sup>20</sup> Suwardi Endraswara, *Mistik Kejawen Sinkretisme, Simbolisme dan Sufisme dalam Budaya Spritual Jawa*, (Yogyakarta: Narasi, 2003), h. 195.

upaya negosiasi spiritual, sehingga segala hal ghaib yang diyakini berada diatas manusia tidak akan menyentuhnya secara negatif.

Menurut Sahal Mahfudh, penyelenggaraan selamatn untuk *neloni*, *mitoni* dan *nyambung tuwuh* ketika ibu hamil ketika mencapai masa kandungan tiga bulan dan tujuh bulan adalah boleh. Karena dalam kegiatan tersebut sedekah dipraktikan dengan baik. Hal ini sesuai dengan surat al-'Araf ayat 189, yang secara implisit menjelaskan suri teladan Nabi Adam saat Siti hawa mulai merasakan beban berat atas bayi yang dikandungnya dengan memohon kepada Allah agar diberikan anak yang saleh. Surat al-'Araf ayat 189 dimaksud adalah sebagai berikut:

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا  
لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا  
أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَنُكَونَنَّ مِنْ  
الشَّاكِرِينَ ۱۸۹

Terjemahnya:

*“Dialah yang menciptakan kamu dari diri yang satu dan dari padanya Dia menciptakan isterinya, agar dia merasa senang kepadanya. Maka setelah dicampurinya, isterinya itu mengandung kandungan yang ringan, dan teruslah dia merasa ringan (beberapa waktu). Kemudian tatkala dia merasa berat, keduanya (suami-isteri) bermohon kepada Allah, Tuhannya seraya berkata: “Sesungguhnya jika Engkau memberi kami anak yang saleh, tentulah kami termasuk orang-orang yang bersyukur”.*

Adapun selamatn secara esensial adalah salah satu bentuk tindakan yang dalam disiplin ilmu fikih disebut dengan *walimatul madabah*. Praktiknya adalah sedekah dengan menyuguhkan makanan bagi tetangga dan sebagai rasa syukur atau sebab-sebab lain yang melatarbelakanginya, seperti perayaan hari ulang tahun, saat-saat kritis

dan penting lainnya. Tindakan tersebut dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah SWT supaya apa yang diharapkan dikabulkan, seperti diberi kesehatan dan umur panjang. Bersedekah pada waktu-waktu kritis dan penting, seperti pada masa kehamilan, sangat diutamakan berdasarkan penjelasan dalam kitab *Qalyubi*. Apalagi menurut hadis, bersedekah dapat menghindarkan seseorang dari musibah dan bencana.<sup>21</sup>

Memang harus diakui bahwa sebagian dari simbol-simbol ritual dan simbol spritual yang diaktualisasikan oleh masyarakat muslim Gorontalo dan Jawa, mengandung pengaruh asimilasi dari agama Hindu yang menyatu padu dalam wacana kultural mistik seperti adanya kemenyan (Gorontalo: *polutube* dan *tetabu*). Bagi sebagian masyarakat Jawa hal itu diyakini se-bagai bagian dari penyembahan kepada Tuhan secara khushyuk (mencapai tahap hening) dan *tadharru'* (mengosongkan diri kemanusiaan sebagai hal yang tidak berarti di hadapan Tuhan), atau katakanlah se-bagai salah satu bentuk akhlak penghormatan kepada Tuhan.<sup>22</sup> Sedangkan bagi muslim suku Gorontalo, dipandang sebagai perlambang perjalanan doa kehadirat Allah. Sebagaimana kepulan asap kemenyan yang wangi, diharapkan pula doa yang terucap, membumbung tinggi ke hadirat Allah SWT, seperti halnya kepulan asap.

Dengan demikian, dugaan bahwa kepulan asap kemenyan tersebut yang menghantarkan doa kehadirat Allah adalah dugaan keliru. Dugaan ini pula sering menjadi sasaran kritik dan tuduhan syirik dari kelompok muslim puritan. Tradisi ini menurut Muhammad Sholikhin bukan hal yang baru. Sebab, pada zaman Nabi Ibrahim as. sudah ada kebiasaan membakar kemenyan. Untuk zaman Nabi Muhammad SAW pembakaran kemenyan sering digantikan dengan menggunakan bau-bauan yang harum, yang dinyatakan sebagai “disukai oleh Allah”. Baik kemenyan maupun wangi-wangian esensinya sama, yakni untuk mendekatkan diri kepada Allah.<sup>23</sup> Dalam hadis al-Bukhari dan Muslim disebutkan:

---

<sup>21</sup> KH. MA. Sahal Mahfudh, *Wajah Baru Fikih Pesantren*, (Jakarta: Citra Pustaka & KMF Jakarta, 2004), h. 206-207.

<sup>22</sup> Muhammad Sholikhin, *Ritual dan Tradisi Islam Jawa*, (Yogyakarta: Narasi, 2010), h. 50.

<sup>23</sup> *Ibid.*, h. 50.

عَنْ أَنَسٍ عَنِ أُمِّ سُلَيْمٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - كَانَ يَأْتِيهَا فَيَقِيلُ عِنْدَهَا فَتَبْسُطُ لَهُ نَظْعًا فَيَقِيلُ عَلَيْهِ وَكَانَ كَثِيرَ الْعَرَقِ فَكَانَتْ تَجْمَعُ عَرَقَهُ فَتَجْعَلُهُ فِي الطِّيبِ وَالْقَوَارِيرِ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - « يَا أُمَّ سُلَيْمٍ مَا هَذَا ». قَالَتْ عَرَفْتُكَ أَدُوفٌ بِهِ طِيبِي.

Artinya:

*“Diriwayatkan oleh Anas R.A katanya: Sesungguhnya Nabi SAW pernah datang ke rumah Ummu Sulaim dan ingin beristirahat, yakni: tidur siang di rumahnya. Ummu Sulaim lalu meletakkan hamparan dari kulit sebagai alas tidur Nabi. Pada saat tidur, beliau mengeluarkan banyak keringat. Ummu Sulaim lalu mengumpulkan keringat tersebut kemudian mencampurnya dengan minyak wangi dan memasukkannya ke dalam botol-botol kecil. Kemudian Nabi SAW. bertanya kepada Ummu Sulaim: “Apa ini?”. Ummu Sulaim menjawab: Keringat engkau Ya Rasul. Aku mencampurnya dengan minyak wangiku”<sup>24</sup>*

Hadis ini menunjukkan bahwa minyak wangi sejak zaman Rasulullah digunakan sebagai salah satu sarana penyembuhan. Menurut berbagai tafsir-hadis, Ummu Sulaim menggunakan campuran minyak wangi dan keringat Rasulullah itu untuk mengobati anak-anak yang sakit. Hadis tersebut memberikan makna penting bahwa penggunaan minyak wangi sebagai sarana ritual (yang dalam hadis itu adalah penyembuhan), sudah dilaksanakan sejak zaman Nabi Muhammad pada abad ke-7 M, dan Rasulullah mengiyakan. Karena itu, minyak wangi atau wewangian sangat dianjurkan digunakan dalam ritual syariat. Dalam hadis lain disebutkan:

---

<sup>24</sup> Abi al-Husain Muslim ibn al-Hajjaj al-Naisaburi al-Imam Muslim, *Shahih Muslim*, Tahqiq Abi al-Fadhl al-Dimyathi (Beirut: Dar al-Bayan al-Arabi, 2006), h. 1128, hadis no. 2332.

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ كُنْتُ أَطِيبُ النَّبِيَّ صَلَّى  
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِنْدَ إِحْرَامِهِ بِأَطْيَبِ مَا أَجِدُ

Artinya:

“Diriwayatkan oleh Aisyah ra. katanya: Aku pernah memakai wangi-wangian pada tubuh Rasulullah saw. ketika beliau ingin memakai ihram untuk berhram dan ketika bertahallul sebelum baginda tawaf Baitullah”<sup>25</sup>

Bila dilihat dalam *takhrij* hadis, maka kontekstualisasi penggunaan wewangian tersebut berlaku saat mandi, berpakaian, beribadah haji, tayammum, dan hampir semua ibadah dalam Islam. Karena itu, berbagai aktivitas yang menggunakan simbol-simbol ritual serta spiritual tersebut bukan suatu tindakan yang mengada-ada (perkara bid'ah) dan kurang rasional. Karena di balik ritual tersebut, terkandung makna sebagai salah satu upaya untuk menyingkirkan setan yang menggoda manusia. Berbagai ritual tersebut dimaksudkan untuk meminimalisir berbagai keburukan, baik yang datang dari manusia maupun jin (Q.S. al-Nas:114).<sup>26</sup>

Dengan demikian tradisi *molondalo* adalah pernyataan harapan atas keselamatan bayi dan ibunya, di samping perwujudan syukur atas kehadiran anak. Karena itu, dalam ritual tersebut ada doa yang dipanjatkan dan sedekah yang diberikan. *Ngadi salawati* adalah serangkaian doa yang bertujuan memohon kepada Allah atas keselamatan ibu dan bayi. Apalagi usia tujuh bulan adalah usia bayi yang rawan sehingga dibutuhkan “sentuhan” (*molondalo*) spritual. Doa adalah sentuhan spritual untuk keselamatan ibu dan bayinya. Dengan kata lain, adat *molondalo* adalah ekspresi spritual suku muslim Gorontalo kepada Allah SWT. Sedangkan benda-benda budaya dan pemberian sedekah dalam bentuk *toyopo* adalah sarana memperoleh keselamatan. Dalam hadis disebutkan: “Sesungguhnya sedekah itu

<sup>25</sup> Abi al-Husain Muslim ibn al-Hajjaj al-Naisaburi al-Imam Muslim, *Shahih Muslim*, Tahqiq Abi al-Fadhl al-Dimyathi (Beirut: Dar al-Bayan al-'Arabi, 2006), h. 555, hadis no. 1189.

<sup>26</sup> Muhammad Sholikhin, *Ritual dan Tradisi Islam Jawa*, h. 52.

dapat memadamkan amarah Tuhan, dan mencegah dari kematian buruk” (*Inna al-shadaqata latuthfi’u ghadhaba al-rabb wa tdfa’u maitata al-su’* [H.R. al-Turmudzi].<sup>27</sup> Itu berarti, selain doa dengan lisan, sedekah adalah media untuk memperoleh keselamatan. Karena itu, keberadaan benda-benda adat dalam ritual dan upacara *molondalo* yang kemudian dibagi-bagikan kepada yang berhak merupakan sedekah yang berfungsi menghindarkan diri dari marabahaya. Karena itu, mengategorikan *ngadi salawati* dan pembagian *toyopo* adalah bid’ah, syirik dan sesat merupakan klaim yang terburu-buru. Sebab hal itu, tidak lebih dari salah satu cara mengapresiasi tuntunan Rasulullah secara lebih praktis, mudah dipahami dan dapat dilaksanakan oleh semua kalangan masyarakat.

### **C. Adat Gorontalo dalam Perspektif *Insider***

Dalam diskursus kontemporer dikenal dua perspektif dalam membaca teks: *insider* dan *outsider*. Bagaimana teks keagamaan dipahami, dihayati, dan diamalkan oleh internal umat Islam digolongkan sebagai cara “pembacaan” *insider* (orang dalam). Tetapi bagaimana “orang luar” –seperti orientalis- memahami Islam dan sumbernya adalah “pembacaan” *outsider*. Dalam konteks adat Gorontalo, mereka yang melakukan dan mentradisikan adat adalah kelompok *insider*. Karena itu, bagaimana pemahaman dan penghayatan mereka, penulis paparkan hasil wawancara dengan tokoh agama dari *insider*.<sup>28</sup> Tokoh agama yang dimaksud disini adalah tokoh yang memiliki pengetahuan keagamaan secara memadai melalui pembacaan mereka terhadap khazanah Islam (*turats*). Tentu mereka juga pelaku sejumlah tradisi keagamaan lokal, sehingga apa yang mereka hayati dan amalkan dapat dipertanggungjawabkan secara teologis.

Ada tiga tokoh agama yang dijadikan *informan*, yaitu KH. Drs. Abdul Rasyid Kamaru, M.Pd.I; KH. Aldes Ilahude; dan KH. Sukarno

---

<sup>27</sup> Ahmad ibn Sa’id Khamis al-Anbali, *Terapi Sedekah untuk Kesembuhan*, (Solo: Pustala Iltizam, 2011), h. 56.

<sup>28</sup> Wawancara ketiga tokoh agama tersebut dilakukan secara tidak bersamaan. Wawancara dengan KH. Sukarno Tahir, Senin 31 Agustus 2015 pukul 19.00; wawancara dengan KH. Abdul rasyid Kamaru, Minggu 6 September 2015 pukul 9.00; dan wawancara dengan KH. Aldes Ilahude, Sabtu 5 September 2015 pukul 9.00.

Tahir. Ketiga tokoh ini dikenal mampu memahami kitab kuning. Yang pertama adalah *qadhi* Kota Gorontalo dan mantan Ketua MUI Provinsi Gorontalo. Yang kedua penceramah, sebelumnya *qadhi* Kabupaten Bonebolango. Yang ketiga, selain penceramah juga dikenal sebagai pembimbing dalam bidang kajian tarekat.

Menurut KH. Aldes Ilahude, tradisi *molondalo* telah ada sebelum masyarakat Gorontalo beragama Islam. Setelah Islam datang dan Islam menjadi bagian integral rakyat Gorontalo, tradisi ini dilanjutkan secara turun temurun sampai sekarang, tentu setelah melalui proses islamisasi. Dalam pandangan KH. Sukarno Tahir secara historis akar tradisi *molondalo* didasarkan kepada pengalaman Imam Syafi'i yang berada dalam kandung ibunya. *Syahdan*, pendiri mazhab al-Syafi'i ini berada dalam rahim ibunya selama 4 tahun 6 bulan. Selama mengandung Imam al-Syafi'i, ibunya merasa bayi yang dikandungnya sering menghilang. Untuk memastikan kehamilannya, tangan ibu Imam Syafi'i digunakan untuk membelai perutnya, yang dalam bahasa kultural Gorontalo dinamakan *molondalo*. Bila dalam "mitos" Imam al-Syafi'i, pelaku *molondalo* adalah ibunya, maka dalam tradisi Gorontalo dilakukan oleh dukun-dukun kampung (*hulango*). *Hulango* dipercayai sebagai orang yang bisa mengetahui apakah anak itu ada atau tidak, laki-laki atau perempuan. Pengetahuan *Hulango* tersebut tentu didasarkan atas pengamatan empirik. *Molondalo* dilakukan karena adanya fenomena bayi yang hilang dalam rahim. Biasanya bayi tersebut hilang pada bulan ketujuh dalam bahasa Gorontalo disebut *omboda'a lo tinelo*. KH. Abdul Rasyid Kamaru melacak tradisi *molondalo* ke belakang, jauh sebelum Imam al-Syafi'i. Yaitu apa yang pernah terjadi pada masa Nabi Muhammad SAW ketika masih dalam kandungan ibunya, Siti Aminah. Siti Aminah didatangi oleh malaikat dan diberitahukan bahwa Aminah dalam keadaan hamil. Pada saat itu juga malaikat memberitahukan nama anak yang masih dalam kandungan tersebut bernama Muhammad. Karena itu, tradisi *molondalo* selain berfungsi mengingatkan kedua orangtua untuk mempersiapkan segala sesuatu yang terkait dengan kelahiran bayi, tetapi juga persiapan nama yang baik dan islami bagi bayi tersebut.

Fungsi lainnya, menurut KH. Sukarno Tahir adalah untuk memastikan keberadaan bayi dalam kandungan. Agaknya, hamil tidak serta merta berarti mengandung bayi. Karena bisa saja orang hamil, tetapi tidak mengandung bayi, sebab bayi itu hilang. Fungsi lain dari *molondalo* menurut K.H. Sukarno Taher adalah untuk mengetahui apakah bayi ini adalah buah dari pernikahan atau tidak. Itu berarti, tradisi *molondalo* merupakan proteksi kultural untuk memastikan bahwa kehamilan tidak terjadi kecuali dengan jalan perkawinan.

Fungsi lain, lanjut K.H. Sukarno Taher adalah untuk memastikan ayah dari bayi tersebut. Karena itu, dalam upacara *molondalo*, sang ayah dan ibu (suami-istri) harus mengenakan pakaian pengantin, sebagai bukti bahwa bayi yang dikandung adalah anak mereka berdua buah dari hasil perkawinan. Sementara pelaksanaannya dilakukan di rumah perempuan dengan dihadiri oleh semua keluarga laki-laki, sama dengan waktu pelaksanaan perkawinan. Kehadiran mereka tersebut merupakan bentuk persaksian, sebagaimana adanya saksi dalam perkawinan.

*Molondalo* dilakukan pada usia kehamilan 7 (tujuh) bulan. Pada usia kehamilan tersebut dinilai sangat tepat untuk menentukan apakah bayi ini manusia atau bukan. Sebab beberapa “kasus”, sebagaimana pengakuan KH. Sukarno Taher, bayi dalam kandungan hilang pada usia 7 (tujuh) bulan. Beberapa ipar KH. Sukarno Taher mengalami hal tersebut. Bahwa semula mengandung secara normal dan mengidam, tetapi pada usia tertentu bayi itu tiba-tiba hilang. Agaknya, bayi itu menjadi tumbal. Dalam konteks ini, jin menjadi “tertuduh”. Menurut KH. Sukarno Taher itu dapat terjadi karena perbuatan jin. Kasus ini tidak akan terjadi, bila ibu yang mengandung banyak berzikir kepada Allah SWT. Menurut KH. Aldes Ilahude, pelaksanaan tradisi *molondalo* dilakukan pada usia kehamilan 7 (tujuh) bulan karena usia kehamilan 7 (tujuh) bulan sudah sangat dekat dengan usia melahirkan. Pada usia kehamilan 7 (tujuh) bulan ini diingatkan suami-istri untuk mempersiapkan segala kebutuhan pada saat melahirkan. Tetapi tujuan utamanya adalah doa syukuran dan doa selamat untuk penyambutan kelahiran seorang anak yang diidamkan.

Adapun tentang *hulante* yang menjadi sorotan kritik, KH. Sukarno Taher menegaskan bahwa *hulante* merupakan persediaan makanan. Di dalam *hulante*, terdapat nasi kuning dan ayam. Semua itu dimaksudkan sebagai sedekah untuk membantu dan meringankan orang lain. Sementara 25 walimah yang terdapat dalam acara *molondalo* adalah sebagai tanda 25 nabi. Itu semua dibagikan kepada orang-orang miskin sebanyak 25 orang. KH. Sukarno Taher mengakui bahwa *molondalo* secara eksplisit tidak memiliki landasan hukum. Namun bila dikaji lebih dalam, maka bersesuaian dengan syariat. Sebab orang yang memberi makan dirindukan oleh surga, dan sesuai sunnah Nabi dan ajaran al-Qur'an sebagaimana termaktub dalam surat al-Ma'un. Dalam hadis yang disandarkan kepada Nabi disebutkan bahwa surga itu merindukan empat golongan. Salah satunya adalah memberi makan orang yang kelaparan. Itulah sebabnya, pembagian makanan (*walimah*) dilaksanakan sekitar jam 10.00 saat mana orang mulai merasakan lapar. Selain makanan, di dalam *walimah* tersebut terdapat ada uang. Itu berarti, *Hulante* dilakukan untuk meringankan orang melahirkan. Sebab, *hulante* tersebut berarti bersedekah atau berbagi sesama. Dengan demikian, *hulante* tidak bertentangan dengan syariat Islam karena membantu sesama sebagai bentuk empati kemanusiaan.

Dalam pandangan KH. Abdul Rasyid Kamaru dan KH. Aldes, *hulante* merupakan bentuk rasa syukur terhadap nikmat Tuhan. Kehamilan yang diharapkan suami istri adalah anugrah ilahi yang tiada tara. Karena itu, bahan-bahan yang digunakan dalam *hulante* berasal dari tanaman yang harum. Itu berarti, secara filosofis –hemat penulis- apa pun bentuknya syukuran dinyatakan dalam bentuk yang terbaik. Pilihan atas bahan-bahan alam yang baik adalah ekspresi jiwa yang baik dan harmonisasi antara alam dan manusia. Sedangkan pilihan dari tanaman yang harum adalah ungkapan harapan agar bayi yang dikandung kelak dapat mengharumkan nama keluarga. Seakan, sejak dalam kandungan sudah ditanamkan pentingnya nilai kehormatan diri berupa keharuman nama.

Aspek keharuman ini pula yang dipahami oleh KH. Abdul Rasyid Kamaru dan KH. Aldes yang terkandung dalam kemenyan. Keduanya

menilai bahwa kemenyan tersebut dimaksudkan untuk mengharumkan suasana dan ruangan pertemuan dua keluarga besar dalam prosesi tradisi *molondalo*. Sedangkan menurut KH. Sukarno Taher keberadaan kemenyan dalam prosesi doa tersebut merupakan *wasilah*. Urgensi *wasilah* ditegaskan dalam Q.S al-Maidah ayat 35. Dengan kata lain, keberadaan kemenyan merupakan *wasilah*. Secara filosofis, lanjut KH. Sukarno Taher, manusia dibesarkan oleh alam. Alam tersebut terdiri atas empat unsur yaitu: tanah, air, angin dan api. Keempat unsur tersebut termanifestasi dalam shalat. Yaitu berdiri sebagai perlambang api, rukuk sebagai perlambang angin, sujud sebagai perlambang air, dan duduk sebagai perlambang tanah. Karena itu, orang yang bersalawat, wirid, berzikir dan bertahlil yang tidak berdiri, rukuk, sujud, dan duduk, maka dengan dihadirkannya kemenyan tersebut bermakna simbolik atas empat unsur tersebut. Dalam prosesi doa, selain kemenyan, juga terdapat “*alama*” (terbuat dari kayu gaharu sebagai pengharum), gelas berisi air putih dan *polutube* (tempat pembakaran *alama*). *Alama* adalah bentuk simbolik tanah; gelas bentuk simbolik air; napas bentuk simbolik angin; dan *polutube* bentuk simbolik api.

Sebagai bentuk simbolik, maka sejumlah benda dan atribut yang ada dalam prosesi doa (*ngadi salawati*) merupakan wasilah. Dalam konteks ini, KH. Sukarno Taher merujuk kepada “sabda” yang disandarkan kepada Nabi SAW: “*Kun ma'allahi, wa in lam takun ma'allahi kun ma' ma' alayhi*” (Silahkan kalau engkau mampu langsung kepada Allah. Jika tidak mampu, silahkan melalui apa yang dekat kepada Allah). Karena keempat unsur tersebut tidak memiliki dosa sehingga empat unsur itu dekat kepada Allah. Memang manusia yang Allah utamakan tetapi manusia banyak sekali dosanya sehingga empat unsur itu yang dijadikan sebagai perantara. Bukti lain pentingnya wasilah adalah Ka'bah. Ka'bah itu adalah wasilah meskipun haji itu tujuannya kepada Allah. *Al-Ka'batu yadu yumnallah fil ardhi* (ka'bah itu adalah tangan kanan Allah di muka bumi). KH. Sukarno Taher mengakui bahwa kemenyan terdapat juga pada agama lain. Hanya saja maknanya yang berbeda.

Karena itu bisa jadi bentuk “luar” raga sama, tetapi “isi” jiwa esensinya yang berbeda. Seperti halnya beati. Secara historis *beati* (baiat) dilakukan oleh Nabi dan sahabat. *Beati* era Nabi bersifat teologis. Sedangkan beati era sahabat bersifat politis. Sementara *beati* dalam tradisi tarekat bersifat sufistik. Adapun *beati* dalam tradisi Gorontalo bercorak kultural. Namun jiwa dan esensi adalah sama, yaitu pernyataan kesetiaan terhadap komitmen keberagamaan. Aspek raganya jelas berbeda. Karena, yang dibaiat adalah anak memasuki usia baligh. Secara teologis, kebalighan seseorang ditandai mimpi basah bagi anak laki-laki, dan datangnya haid bagi anak perempuan. Dalam acara *beati* dilakukan *mopolihu/momuhuto lo limu*. Hal ini dimaksudkan sebagai pembelajaran bagi anak gadis tentang tatacara mandi wajib setelah haid dan mandi junub bagi anak laki-laki. Karena ini merupakan mandi perdana, maka dibuat *puade* (singgasana) dari bambu kuning, tebu dan janur. Tebu melambangkan hati yang manis. Bambu (yang dalam bahasa lokal Gorontalo disebut *talilo*) kuning melambangkan kecantikan dan sifat yang ringan. Daun lemon yang harum melambangkan penyejuk hati. Yang menarik gadis itu bisa diketahui kapan dan bagaimana karakter jodohnya dari irisan lemon itu.

Menurut KH. Aldes Ilahude, sejarah atau asal usul tradisi *beati* di Gorontalo lahir bersamaan dengan keislaman masyarakat Gorontalo. Para ulama ketika berdakwah di Gorontalo dan mengislamkan masyarakat dengan cara membaiat, sama halnya dengan orang yang baru masuk Islam. Sebab pada awalnya masyarakat Gorontalo menganut paganisme dan animisme. Pada saat itu orang Gorontalo masuk Islam dengan secara keseluruhan, sehingga pada masa itu para ulama mengislamkan mengadakan seremoni. Misalnya bagi masyarakat laki-laki yang baru memasuki usia baligh pada saat itu dikhitan dan kemudian dibaiat. Begitu juga perempuan sudah memasuki usia baligh yang ditandai dengan haid juga dilakukan dengan cara baiat. Falsafah baiat ini adalah mengingatkan masyarakat akan tanggungjawabnya terhadap kewajiban agamanya.

KH. Abdul Rasyid Kamaru menegaskan bahwa tradisi *beati* dapat dirujuk kepada hadis Nabi SAW. Bahwa ketika Nabi bersama sahabatnya didatangi oleh seorang yang laki-laki yang diketahui bahwa dia adalah malaikat Jibril. Lelaki tersebut duduk dekat di hadapan Nabi SAW. Sedemikian dekat sehingga kedua lutut lelaki tersebut (Jibril) bersentuhan dengan kedua lutut Nabi SAW. Bahkan kedua tangan lelaki tersebut (Jibril) tersebut juga diletakkan di atas paha Nabi, seraya mengajarkan tiga hal: Iman, Islam, dan Ihsan. Ketiga pilar keislaman ini yang diajarkan dalam prosesi *beati*. Tentu seorang imam atau tokoh agama tidak meletakkan tangannya di atas paha orang yang dibaiat. Sebagai gantinya, anak yang dibaiat cukup memegang kain selendang. Kain selendang tersebut dapat dimaknai sebagai transformasi ketiga pilar keislaman tersebut sejak dini kepada anak-anak.

Adapun *mopolihu lolimu* dalam prosesi *beati*, menurut KH. Abdul Rasyid Kamaru dan KH. Aldes Ilahude adalah bentuk penghargaan terhadap nilai kemuliaan. Nilai kemuliaan tersebut disimbolkan dengan daun-daun yang harum yang digunakan dalam *mopolihu lolimu*. Hemat penulis, ada dua makna yang terkandung dalam adat *mopolihu lolimu*, yaitu kebersihan diri dan kebersihan moral. Kebersihan diri ditandai dengan keharuman. Bukankah diri yang kotor ditandai oleh diri yang busuk. Karena itu, tradisi *mopolihu lolimu* sejak dini telah mengajarkan kepada seorang gadis tentang kebersihan diri dengan menghadirkan keharuman. Sedangkan kebersihan moral ditandai dengan perilaku yang disukai baik oleh manusia maupun agama. Bukankah secara fitri manusia cenderung kepada aroma yang harum dan membenci aroma yang menyengat. Agaknya, sejak dini, seorang gadis Gorontalo diajarkan tentang pentingnya berperilaku yang baik agar ia disukai dan dicintai. Kebersihan moral juga berarti menjaga diri dari hal-hal yang amoral. Tegasnya, secara filosofis, *mopolihu lolimu* mengajarkan sejak dini seorang gadis agar menjaga kebersihan dirinya, baik kebersihan fisik, maupun kebersihan moral.

Secara simbolik, tradisi *mopolihu lolimu* menunjukkan tiga pesan makna simbolik penting, yaitu mandi, air dan ramuan. Secara lahiriah-eksplisit, *mopolihu lolimu* bermakna menghilangkan kotoran dari

tubuh. Namun secara batiniah-implisit bermakna menyucikan diri dari perilaku tercela. *Mopolihu lolimu* adalah mandi spritual. Sebab yang dituju oleh *mopolihu lolimu* kesucian diri perilaku *nene'olo* (tingkah laku yang menjengkelkan), *wetetolo* (berbicara tidak pada tempatnya), *kekengolo* (bertingkah aksi sibuk), *kureketolo* (bertingkah dan berbicara sembarangan), *pa'ingolo* (suka membantah orang tua), *bulabolo* (suka memotong pembicaraan orang dengan bual-bualan [*dila otumanina liyo*]), dan *hutatingolo* (berbicara dan bertingkah kasar [*bangganga*]). Ketujuh sifat tercela ini harus dimandikan dengan *taluhu yilonuwa* (air ramuan limau purut). Limau purut (*limututu*) adalah simbol dari benda yang ampuh untuk membersihkan kotoran. Kotoran yang dibersihkan tidak hanya sifat-sifat yang bertentangan dengan moralitas, melainkan dosa yang diakibatkan oleh tujuh anggota badan. Yaitu dosa mulut yang berdusta dan *ghibah*; dosa mata melihat yang haram, dosa telinga menguping pembicaraan orang lain, dosa hidung yang menimbulkan aroma kebencian, dosa kaki yang berjalan dan berbuat maksiat, dosa tangan yang berbuat kerusakan, dan dosa kemaluan yang mengumbar nafsu dan berzina. Ketujuh penyucian dosa tersebut disimbolkan oleh tujuh buah perian bambu kuning. Karena itu, *mopolihu lolimu* selain mandi moral, juga berarti mandi spritual.

Tujuan utama dari mandi moral dan mandi spritual adalah menghadirkan aroma keharuman diri. Dengan demikian *mopolihu lolimu* adalah simbol moral dan spritual muslim suku Gorontalo untuk menjadikan dirinya menjadi pribadi yang menarik. Keharuman diri adalah salah satu daya tarik pribadi yang menarik. Tentu yang dituju bukan keharuman fisik semata, melainkan keharuman moral dan spritual. Bahkan lebih dari keharuman moral dan spritual, adat *mopolihu lolimu* menegaskan keharuman teologi. Keharuman teologi disimbolkan dengan *bondho* (tanda) pada dahi sebagai pernyataan non verbal untuk tidak menyembah selain Allah.

Selain *bondho* pada dahi, juga pada leher, tenggorokan bagian bawah, bahu, dan lekukan-lekukan tangan dan kaki. *Bondho* pada leher sebagai simbol untuk tidak memasukkan makanan yang haram. *Bondho* pada tenggorokan bagian bawah merupakan simbol untuk melihara

nafas keluar masuk dengan cara berzikir kepada Allah setiap saat. *Bondho* pada bahu adalah simbol atas sikap menanggung beban tanggungjawab. Dan *bondho* pada lekukan-lekukan tangan dan kaki sebagai simbol untuk menjauhkan diri perbuatan zalim.

Dilihat dari perspektif *maqashid al-syariah*, *mopolihu lolimu* memuat tujuan universal syariah, yaitu *hifzh al-nafs* (memelihara jiwa), *hifzh al-mal* (memelihara harta), *hifzh al-din* (memelihara keyakinan) *hifzh al-nasl* (memelihara keturunan). Keseluruhan makna simbolik di atas terangkum dalam empat aspek *maqashid al-syariah*. Dengan demikian, *mopolihu lolimu* adalah ekspresi kultural yang bertujuan untuk merealisasikan universalitas syariat yang tersimbolkan dalam sejumlah atribut adat pada prosesi ritual *mopolihu lolimu*.

Dalam konteks ini, tradisi khitan anak perempuan muslim suku Gorontalo (*mongubingo*) dapat dipahami. Secara lahiriyah *mongubingo* adalah cara membersihkan alat kelamin perempuan dari kelenjar yang haram terbawa dari lahir. Secara bahasa *mongubingo* artinya menggorek. Yang dikorek adalah zat najis yang menempel pada klitoris. Dengan demikian, bukan klitoris yang dikhitan melainkan apa yang menempel pada klitoris tersebut. Boleh jadi yang menempel tersebut adalah *labia*. Apa yang menempel tersebut hanya dapat hilangkan dengan cara menggorek. Cara termudah menggorek adalah dengan ujung kuku. Karena itu, khitan perempuan terkadang disebut *molukobu*. Secara leksikal, *molukobu* berarti menggorek dengan ujung jari atau ujung kuku. Karena itu, bagian yang dikorek tidak menyebabkan pendaharan.

Secara normatif *mongubingo* atau *molukobu* merupakan wujud pelaksanaan hadis Nabi SAW.: “*Khitan hukumnya sunnah bagi laki-laki dan suatu kemuliaan (makramah) bagi perempuan.*” (HR Jama’ah).<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Menurut Ibnu Hajar, hadis jalur al-Hajjaj ini memiliki 3 (tiga) versi, yaitu: (1) al-Hajjaj -dari- Abi Mulyah -dari- Usamah -dari- Rasulullah saw. Diriwayatkan oleh Ahmad dan al-Baihaqi dalam *-al-Sunan al-Kubra*. [Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad*, hadis no. 19794; al-Baihaqi, *al-Sunan al-Kubra*, Jilid 8, h. 325.]; (2) al-Hajjaj -dari- Abi Mulyah -dari- Usamah -dari- Syidad Ibn 'Aus -dari- Rasulullah saw. Diriwayatkan oleh Ibn Abi Syibah, Ibn Abi Hatim dalam *al-'Ilal*, dan al-Thabrani dalam *al-Mu'jam al-Kabir*. [Ibn Abi Syaibah, *al-Musannaf*, hadis no. 6519; al-Razi, *al-'Ilal*, hadis no. 2231; al-Thabrani, *al-Mu'jam al-Kabir*, Jilid 7, h. 273-274.]; dan (3) al-Hajjaj -dari- Makhul -dari- Abi Ayyub -dari- Rasulullah saw. Diriwayatkan oleh Ahmad seperti yang diisyaratkan oleh Ibnu Hajar dalam *Talkhis al-Habir* dan Ibn Abi Hatim. [Ibn Hajar, *Talkhis al-Habir*, Jilid 4, h. 1407, hadis no. 1806; al-Razi, *al-'Ilal*, hadis no. 2331.]

Kemuliaan apa yang diperoleh bayi perempuan yang dikhitan (*mongubingo* atau *molukobu*) adalah kemuliaan moral. Karena itu terdapat sejumlah harapan atas pembentukan kepribadian anak, yang sering disebut sebagai mitos oleh kelompok muslim puritan. Sebagai sebuah harapan, maka khitan tidak memiliki relasi kuat atas pembentukan sikap pribadi mulia. Karena itu, tidak berarti bayi perempuan yang tidak dikhitan adalah lebih buruk sifatnya dibandingkan dengan yang dikhitan. Yang pasti, *mongubingo* atau *molukobu* adalah upaya orangtua muslim suku Gorontalo untuk menyucikan anaknya sejak dini. Tentu kesucian dimaksud bukan hanya kesucian fisik, tetapi juga kesucian moral. Itulah sebab, bayi perempuan yang dikhitan diharapkan menjadi perempuan yang benar-benar bisa menjaga harkat martabat dan kehormatannya. Karena itu, sebelum dikhitan dilakukan prosesi wudhu atas sang bayi. Yang melakukan wudhu adalah ibu bayi. Bayi yang sudah suci (di-*wudhu-i*) dipangku oleh ibunya untuk selanjutnya ditutupi kain putih. Sebelum ditutup dengan kain putih, diadakan "*payingaliyo*" terhadap bayi dan orang-orang yang berkumpul disekitarnya. *Payingaliyo* adalah kunyit dihaluskan kemudian ditambah dengan sedikit kapur sirih dan dicampur sedikit air. Kemudian ditempel ke jidat bayi, ibunya dan semua orang yang berada di sekelilingnya. Itu pertanda bahwa khitan segera dilakukan. Wudhu dan penutup kain putih adalah simbol kesucian. Itu berarti, orangtua menaruh harapan besar atas kesucian diri bayi yang dikhitan, termasuk kesucian moral.

---

# Bagian Kelima

## Tafsir Islam atas Adat Gorontalo

### A. Mandi Syariat dan Mandi Budaya

Dalam fikih dikenal dua bentuk mandi, mandi biasa dan mandi besar. Mandi biasa adalah mandi yang lazim dilakukan semua orang untuk menghilangkan kotoran dari tubuh. Sedangkan mandi besar adalah mandi yang diwajibkan untuk menghilangkan hadas besar. Mandi besar atau mandi wajib juga dikenal dengan sebutan mandi junub. Yaitu mandi yang bertujuan menghilangkan hadats besar seperti, keluar mani/sperma, setelah jimak dan keluar darah haid/nifas. Hal ini didasarkan kepada firman Allah Swt:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ  
وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى  
الْكَعْبَيْنِ وَإِن كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِن كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ  
سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ  
تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ  
مِّنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّن حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ  
وَلِيَتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ٦

Terjemahnya:

“Dan jika kamu junub maka mandilah, dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayammumlah dengan tanah yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu. Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur”. (Q.S. al-Maidah: 6)

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا إِلَيْهَا فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ٢٢٢

Terjemahnya:

“Mereka bertanya kepadamu tentang haidh. Katakanlah: “Haid itu adalah suatu kotoran”. Oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haid; dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci. apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaubat dan menyukai orang-orang yang mensucikan diri”. (Q.S. al-Baqarah: 222)

Mandi menjadi wajib disebabkan adanya lima perkara, yaitu sebagai berikut: *pertama*, keluar mani disertai syahwat, baik pada waktu tidur maupun ketika bangun, laki-laki maupun wanita. Di sini ada beberapa persoalan yang sering terjadi sebagai berikut:

- a. Jika mani keluar tanpa syahwat, tetapi karena sakit atau cuaca dingin, maka ia tidak diwajibkan mandi.<sup>1</sup>
- b. Jika seorang bermimpi, tetapi tidak menemukan bekas air mani maka ia tidak wajib mandi.

---

<sup>1</sup> Sayyid Sâbiq, *Fiqh Sunnah*, Jilid 1, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1983), h. 82.

- c. Bila seorang bangun tidur, lalu menemukan basah tetapi tidak ingat bahwa ia bermimpi, maka ia wajib mandi jika ia yakin bahwa itu adalah mani. Karena pada zahirnya, air mani itu keluar disebabkan mimpi.
- d. Jika seorang merasakan hendak keluarnya mani pada saat memuncaknya syahwat, tetapi ia menahan kemaluannya hingga ia tidak keluar, maka orang tersebut tidak wajib mandi.
- e. Jika melihat mani pada kainnya, tetapi tidak mengetahui waktu keluarnya dan kebetulan sudah shalat, maka ia wajib mengulangi shalat dari waktu tidurnya yang terakhir, kecuali bila ada keyakinan bahwa keluarnya sebelum itu sehingga ia harus mengulangi dari waktu tidur yang terdekat di mana mani itu mungkin keluar.

*Kedua*, hubungan kelamin, yaitu memasukan alat kelamin pria ke dalam alat kelamin wanita, walau tidak sampai keluar mani, karena berdasarkan firman Allah Ta'ala: “*Dan jika kamu junub, maka mandilah...*” (Q.S. al-Maidah: 6). Dan dalam hadis Nabi dijelaskan bahwa:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ سُمَيِّ مَوْلَى أَبِي بَكْرٍ  
بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ هِشَامِ بْنِ الْمُغِيرَةِ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا  
بَكْرٍ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ كُنْتُ أَنَا وَأَبِي حِينَ دَخَلْنَا عَلَى عَائِشَةَ  
وَأُمِّ سَلَمَةَ ح وَحَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنْ الزُّهْرِيِّ  
قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو بَكْرٍ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ هِشَامِ أَنَّ  
أَبَاهُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ أَخْبَرَ مَرْوَانَ أَنَّ عَائِشَةَ وَأُمَّ سَلَمَةَ أَخْبَرَتَاهُ أَنَّ  
رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُدْرِكُهُ الْفَجْرُ وَهُوَ جُنُبٌ  
مِنْ أَهْلِهِ ثُمَّ يَغْتَسِلُ وَيَصُومُ وَقَالَ مَرْوَانُ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ

الْحَارِثِ أَقْسَمُ بِاللَّهِ لَتَقْرَعَنَّ بِهَا أَبَا هُرَيْرَةَ وَمَرْوَانَ يَوْمَئِذٍ عَلَى  
الْمَدِينَةِ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ فَكَّرَهُ ذَلِكَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ ثُمَّ قُدِّرَ لَنَا أَنْ  
نَجْتَمِعَ بِذِي الْحُلَيْفَةِ وَكَانَتْ لِأَبِي هُرَيْرَةَ هُنَالِكَ أَرْضٌ فَقَالَ عَبْدُ  
الرَّحْمَنِ لِأَبِي هُرَيْرَةَ إِنِّي ذَاكِرٌ لَكَ أَمْرًا وَلَوْ لَا مَرْوَانُ أَقْسَمَ عَلَيَّ  
فِيهِ لَمْ أَذْكُرْهُ لَكَ فَذَكَرَ قَوْلَ عَائِشَةَ وَأُمِّ سَلَمَةَ فَقَالَ كَذَلِكَ  
حَدَّثَنِي الْفَضْلُ بْنُ عَبَّاسٍ وَهَنَّ أَعْلَمُ وَقَالَ هَمَّامٌ وَابْنُ عَبْدِ اللَّهِ  
بْنُ عُمَرَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْمُرُ  
بِالْفِطْرِ وَالْأَوَّلُ أَسْنَدُ

Artinya:

“Telah menceritakan kepada kami ‘Abdullâh bin Maslamah dari Mâlik dari Sumayyî maulanya Abû Bakar bin ‘Abdurrahmân bin al-Hârits bin Hisyâm bin al-Mughîrah bahwa dia mendengar Abû Bakar bin ‘Abdurrahmân berkata: “Aku dan ayahku ketika menemui ‘Âisyah Radhiyallâhu ‘anhâ dan Ummu Salamah. Dan diriwayatkan pula, telah menceritakan kepada kami Abû al-Yamân telah mengabarkan kepada kami Syu’aib dari al-Zuhrî berkata, telah mengabarkan kepada saya Abû Bakar bin ‘Abdurrahmân bin al-Hârits bin Hisyâm bahwa bapaknya, yaitu ‘Abdurrahmân mengabarkan kepada Marwân bahwa ‘Âisyah Radhiyallâhu ‘anhâ dan Ummu Salamah telah mengabarkan kepadanya bahwa Rasulullah Shallallâhu ‘Alaihi Wasallam pernah mendapatkan waktu Fajar saat Beliau sedang junub di rumah keluarga Beliau. Maka kemudian Beliau mandi dan puasa. Dan berkata Marwân kepada ‘Abdurrahmân bin al-Hârits: “Aku bersumpah dengan nama Allah. Aku pasti menyampaikan hal ini kepada Abû Hurairah Radhiyallâhu ‘anhu. Saat itu Marwân adalah pemimpin di Madinah. Maka Abû Bakar berkata: “Kejadian itu membawa ‘Abdurrahman merasa tidak senang”. Kemudian kami ditakdirkan berkumpul di Dzul

Hulaifah yang ketika itu Abû Hurairah radliallahu ‘anhu termasuk yang hadir disana, maka ‘Abdurrahmân berkata kepada Abû Hurairah radhiyallahu ‘anhu: “Aku akan menyampaikan satu hal kepadamu yang seandainya Marwân tidak bersumpah tentangnya kepadaku maka aku tidak akan menyampaikannya kepadamu”. Maka dia menyebutkan apa yang disampaikan ‘Aisyah radhiyallahu ‘anhâ dan Ummu Salamah di atas. Maka Abû Hurairah radhiyallahu ‘anhu berkata: “Persoalan tadi pernah pula diceritakan kepadaku oleh Al-Fadhhal bin ‘Abbâs sedangkan mereka (‘Aisyah radhiyallahu ‘anhâ dan Ummu Salamah) lebih mengetahui perkara ini”. Dan berkata, Hammâm dan Ibnu ‘Abdullâh bin ‘Umar dari Abû Hurairah radhiyallahu ‘anhu: “Adalah Nabi shallallahu ‘alaihi wasallam memerintahkan untuk berbuka (dalam kasus junub setelah masuk waktu Fajar). Namun hadits pertama diatas lebih kuat sanadnya”. (H.R. Imam al-Bukhârî hadis nomor 1791).

إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل وان لم ينزل  
(رواه مسلم)

Artinya:

“Apabila dua khitan bertemu, maka sesungguhnya telah diwajibkan mandi, meskipun tidak keluar mani”. (H.R. Imam Muslim).

Hadis di atas menegaskan bahwa *jimak* (hubungan seksual), baik keluar mani maupun tidak tetap diwajibkan mandi junub. Menurut Imâm al-Syâfi’î, bahwa hakikat junub adalah hubungan kelamin antara laki-laki dan perempuan, walaupun tanpa disertai orgasme”

*Ketiga*, haid dan nifas jika sudah berhenti, berdasarkan firman Allah SWT:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدْنَىٰ فَاعْتَزِلُوا مِنَ النِّسَاءِ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ٢٢٢

Terjemahnya:

“Mereka bertanya kepadamu tentang haid. Katakanlah, ‘Haid itu adalah suatu kotoran. Oleh sebab itu, hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haid; dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintah Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang taubat dan menyukai orang-orang yang menyucikan diri’”. (Q.S. al-Baqarah: 222).

Dalam hadis Nabi disebutkan:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لِقَاطِمَةَ بِنْتِ أَبِي  
جُبَيْشٍ فَإِذَا أَقْبَلْتَ الْحَيْضَةَ فَدَعِي الصَّلَاةَ وَإِذَا أَدْبَرْتَ  
فَاغْتَسِلِي وَصَلِّي (رواه البخاري)

Artinya:

“Beliau berkata kepada Fâtimah bin Abî Hubaisy, “Apabila datang haid itu, hendaklah engkau tinggalkan salat, dan apabila habis haid itu, hendaklah engkau mandi dan salatlah”. ((H.R. Imam al-Bukhârî, hadis no. 309).

Setelah melahirkan, seorang ibu pun diwajibkan untuk mandi, bukan mandi karena keluar darah haid, tetapi mandi setelah melahirkan untuk menyegarkan dan menyehatkannya setelah melahirkan seorang anak.

*Keempat*, mati. Jika seorang menemui ajal kematiannya, maka ia wajib dimandikan berdasarkan ijma' ulama. Tentunya dimandikan oleh kerabat atau orang khusus yang biasa memandikan mayat, kecuali orang yang mati syahid. Dalam hadis Nabi dijelaskan:

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ أَبِي يُوْبَ السَّخْتِيَانِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ الْأَنْصَارِيَّةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ دَخَلَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ تُوْفِيَتْ ابْنَتُهُ فَقَالَ اغْسِلْنَهَا ثَلَاثًا أَوْ خَمْسًا أَوْ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ إِنْ رَأَيْتَنَ ذَلِكَ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ وَاجْعَلْنَ فِي الْآخِرَةِ كَافُورًا أَوْ شَيْئًا مِنْ كَافُورٍ فَإِذَا فَرَعْتَنَ فَأَذِنِّي فَلَمَّا فَرَعْنَا آذَنَاهُ فَأَعْطَانَا حِفْوَهُ فَقَالَ أَشْعِرْنَاهَا إِيَّاهُ تَعْنِي إِزَارَهُ

Artinya:

“Telah menceritakan kepada kami Sa'd bin Hafsh telah menceritakan kepada kami Syaibân dari Yahyâ dari Abû Salamah bahwa 'Athâ bin Yasar mengabarkan kepadanya, bahwa Zaid bin Khâlid mengabarkan kepadanya, bahwa ia pernah bertanya 'Utsmân bin 'Affân radhiyallâhu 'anhu, Aku bertanya, “Apa pendapatmu jika seorang laki-laki berhubungan badan dengan istrinya namun tidak keluar air mani?” 'Utsman menjawab, “Hendaknya ia berwudlu seperti wudlunya untuk salat, lalu membasuh kemaluannya”. 'Utsman melanjutkan, “Aku mendengarnya dari Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam, aku menanyakan hal itu kepada 'Âli, Zubair, Thalhaf, dan Ubay bin Ka'b radhiyallâhu 'anhum. Mereka semua menyuruh untuk melakukannya”. (H.R. Imam al-Bukhârî, hadis no 1175).

Dan kelima, orang kafir jika sudah masuk Islam. Ia juga wajib mandi sebagai awal dari penyucian dirinya.

Oleh karena mandi besar berbeda dengan dengan mandi biasa, maka syar'iat mengatur. Aturan mandi dalam fikih itu tertuang dalam Fardhu (Rukun) mandi. Menurut al-Jaziri bahwa para ulama mazhab berbeda pendapat dalam menetapkan fardhu/rukun mandi. Ulama Hanafiyah berpendapat bahwa fardhu mandi ada tiga. *Pertama*

berkumur-kumur. *Kedua*, memasukkan air ke hidung. *Ketiga*, membasuh seluruh badan dengan air. Ulama Mâlikiyah berpendapat bahwa fardhu mandi ada lima: niat, meratakan badan (zhahir) dengan air, muwalat, menggosok-gosok seluruh badan dengan air, dan menyela-nyela anggota badan seperti rambut.<sup>2</sup>

Ulama Syâfi'iyah berpendapat bahwa fardhu mandi ada dua, yaitu niat dan meratakan seluruh anggota badan dengan air. Sedangkan ulama Hanabilah berpendapat bahwa fardhu mandi cukup meratakan seluruh badan dengan air termasuk berkumur-kumur dan memasukkan air ke dalam hidung.

Disamping fardhu, terdapat pula sunnah-sunnah mandi, yaitu hal-hal yang disunahkan ketika mandi besar. Diantaranya adalah sebagai berikut:

- a) Mulai dengan mencuci kedua tangan sebanyak tiga kali.
- b) Kemudian membasuh kemaluan.
- c) Lalu berwudhu secara sempurna seperti halnya wudhu pada saat ingin mengerjakan shalat. Ia juga boleh menanggukkan membasuh kedua kaki hingga selesai mandi, bila ia mandi di tempat tembaga dan sebagainya.
- d) Kemudian menuangkan air ke atas kepala sebanyak tiga kali sambil menyela-nyela rambut agar air dapat membasahi urat-uratnya.
- e) Lalu mengalirkan air ke seluruh badan dengan memulai sebelah kanan, lalu sebelah kiri tanpa mengabaikan dua ketiak, bagian dalam telinga, pusar, dan jari-jari kaki serta menggosok anggota tubuh yang dapat digosok.

Uraian di atas adalah deskripsi mandi dalam perspektif fikih, karena itu bersifat legal. Sementara *mopolihu lolimu* adalah mandi budaya. Yaitu kegiatan mandi yang bersifat budaya. Dalam tradisi Gorontalo, peralihan masa dari anak-anak ke usia remaja (*baligh*) dilakukan mandi kembang. Dalam fikih, beralihnya seorang muslim

---

<sup>2</sup> 'Abdurrahmân al-Jazîrî, *Kitâb al-Fiqh 'alâ al-Madzâhib al-Arba'ah*, Juz I, (Beirût: Dâr 'Ihyâ al-Turâts al-'Arabî, 1969), h. 100-102.

dari masa kanak-kanak ke masa dewasa yang ditandai dengan datangnya haid bagi wanita dan mimpi basah bagi lelaki diharuskan mandi janabah. Aturan fikih ini tidak ditentang oleh tradisi lokal Gorontalo. *Mopolihu lolimu* bukanlah mandi tandingan, melainkan penegasan kultural terhadap beban agama (*taklif*) atas seorang anak yang memasuki masa *taklif*. Beban agama ini tidak mudah. Untuk itu diperlukan persiapan mental untuk memikul tanggungjawab agama tersebut. Salah satu bentuk persiapan mental adalah pembersihan diri lahir dan batin. *Mopolihu lolimu* adalah mandi yang bertujuan untuk membersihkan diri baik lahir maupun batin. Tujuan ini juga dijelaskan dalam hakekat *mopolihu lolimu*.

Tidak diragukan lagi bahwa mandi kembang memiliki kegunaan kesehatan. Sebab sejumlah ramuan tradisional yang digunakan dalam air kembang adalah bersumber dari daun dan tutumbuhan alami berkhasiat. Yang diragukan muslim puritan adalah landasan teologinya. Mandi kembang dalam artian di atas memiliki basis teologi dalam Islam.

*Pertama*, keharusan menjaga kesehatan diri. Itu berarti, mandi adalah media menghantarkan seseorang agar tubuhnya bersih. Ada banyak sarana untuk menjaga kesehatan. Dalam hadis disebutkan, bahwa tidak berlebihan dalam beragama adalah salah satu sarana kesehatan fisik. Imam al-Nawawî dalam karyanya *Riyâdh al-Shâlihîn* mengutip satu riwayat. Rasulullah SAW mempersaudarakan Salmân al-Fârasî dengan Abû al-Dardâ'. Suatu ketika Salmân silaturrahim ke rumah saudaranya Abû al-Dardâ'. Salmân tidak mendapati Abû Darda, kecuali istrinya. Salmân kaget, betapa istri Abû al-Dardâ' yang menyampungnya dalam kondisi pakaian 'compang camping' (*kânat mutabaddzilatan*). Melihat kondisi istri saudaranya yang memprihatinkan itu, Salman bertanya: sedang apa gerangan?.

Istri Abû al-Dardâ' menjawab: "Saudaramu, Abû al-Dardâ', suamiku, tidak lagi peduli terhadap urusan dunia". Agaknya ia lebih sibuk dengan urusan akhirat.

Tak lama kemudian Abû al-Dardâ' datang dan menemui Salmân. Ia hidangkan sejumlah makanan dan minuman. Salmân dipersilahkan untuk menikmatinya, sedang dirinya tidak. Namun Abû al-Dardâ' sedang puasa sunah, sehingga ia menolak permintaan Abû al-Dardâ'. Dengan tegas Salmân berkata: "*Aku tidak akan mencicipi hidanganmu kecuali jika kau sendiri ikut makan dan minum bersamaku*". Abû al-Dardâ' menolak. Ia tidak ingin membatalkan puasa sunahnya. Namun Salmân memaksa.

Abû al-Dardâ' dihadapkan kepada dua pilihan: mendahulukan amalan sunah atau amalan wajib. Mempertahankan puasa sunah adalah amalan sunah, sedangkan menghormati tamu adalah pertanda keimanan.

Demi penghormatan kepada Salmân, sebagai tamu dan saudara, Abû al-Dardâ' terpaksa memenuhi permintaan saudaranya. Ia makan dan minum sekedarnya. Salman mengingap. Setelah salat Isya' keduanya tidur. Tak lama kemudian Abû al-Dardâ' segera bangun untuk salat malam. Salmân melihat dan mencegahnya. Untuk kedua kalinya, Abû al-Dardâ' bangun untuk tahajjud. Tetapi Salmân masih menahannya. Salman bahkan menyuruhnya untuk tidur kembali. Agaknya waktu untuk tahajjud belum mencapai sepertiga malam.

Segera menjelang sepertiga malam keduanya terjaga. Setelah wudhu, keduanya salat malam bersama. Selesai salat, Salmân berkata kepada Abû al-Dardâ'. Bahwa apa yang dilakukan Abû al-Dardâ'; puasa sunah dan salat sepanjang malam adalah baik. Itu merupakan hak Allah SWT atas hamba-Nya. Tetapi, lanjut Salmân, keluarga juga punya hak, yang harus ditunaikan. Diri juga punya hak. Bahkan mata pun juga memiliki hak yang sama yang harus dipenuhi secara adil dan seimbang, tegas Salmân.

Besok hari Salmân menemui Nabi SAW. Ia ceritakan semua apa yang diperbuatnya terhadap Abû al-Dardâ': memaksa membatalkan puasa sunah, mencegah salat malam sebelum waktu sepertiga malam, dan nasehatnya untuk memenuhi hak Allah, keluarga dan anggota badan secara seimbang.

Salmân menuturkan semua itu dengan maksud minta tanggapan dari Nabi. Apakah tindakannya itu keliru? Ternyata Nabi membenarkan tindakan Salmân (*shadaqa* Salmân). [H.R al-Bukhârî].<sup>3</sup>

Imam al-Nawawî menempatkan riwayat di atas dalam *bâb al-Iqtishâd fî al-Tha'ah*.<sup>4</sup> Yaitu bab yang menjelaskan perihal keseimbangan dalam ketaatan beramal. Seakan Imam al-Nawawî menegaskan bahwa riwayat/hadis tersebut mengajarkan umat Islam tentang keseimbangan dalam ketaatan beragama. Adalah keliru, jika seorang muslim tenggelam dalam ibadah: puasa dan salat sunnat, tetapi ia mengabaikan diri dan keluarganya. Demikian pula sebaliknya. Yang benar dalam beragama adalah sebagaimana yang ditunjukkan oleh Salman kepada Abû al-Dardâ'. Bahwa jangan sampai kewajiban ibadah kepada Allah melalaikan kewajiban ibadah lainnya, berupa perhatian kepada kesehatan diri dan kewajiban terhadap keluarga. Itu berarti, kesehatan diri adalah penting dipelihara. Dan salah satu cara memeliharanya adalah dengan makan, minum dan tidur yang cukup. Cara lain untuk menjaga kesehatan adalah mandi yang dapat meningkatkan kesehatan tubuh. Mandi kembang adalah salah satu sarana untuk meningkatkan kesehatan fisik.

*Kedua*, kecintaan terhadap keharuman dan ketidaksukaan terhadap ketidakharuman. Dalam hadis disebutkan:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنْ  
عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ  
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ الْجُمُعَةَ فَلْيَغْتَسِلْ

Artinya:

“*‘Abdullâh ibn Yûsuf telah menceritakan kepada kami seraya berkata, Mâlik telah meriwayatkan dari Nâfi‘ dari ‘Abdullâh ibn ‘Umar ra. bahwasanya Rasulullah SAW. bersabda: Apabila salah seorang di antara*

<sup>3</sup> Imâm al-Nawawî, *Riyâdh al-Shâlihîn min Kalâm Sayyid al-Mursalin*, (Jeddah: Dâr al-Qiblah li al-Tsaqâfah al-Islâmiyyah, 1990 M/1410 H), h. 94-95.

<sup>4</sup> *Ibid.*, h. 92.

*kamu sekalian mendatangi shalat jum'at, maka hendaklah mandi (terlebih dahulu)”?<sup>5</sup>*

Hadis ini diriwayatkan oleh Imam al-Bukhârî dan Muslim dari Abdullah Ibn Umar. Secara tekstual, hadis ini berisi anjuran mandi Jum'at. Dalam fikih, mandi Jum'at hukumnya adalah sunat, tetapi tekstualistik mandi Jum'at merupakan sunnah Nabi. Esensi dari perintah mandi dalam hadis ini bukan pada keharusan mandi. Melainkan dengan mandi aroma badan yang sedap dapat dihilangkan dengan mandi. Itu berarti, mandi adalah sarana untuk menghilangkan aroma busuk pada tubuh. Karena itu, orang yang tidak mandi (Jum'at), bukan berarti mengabaikan sunah Nabi atau dipandang bukan pengikut Nabi. Sebab, secara konteks-historis hadis tersebut diucapkan Nabi SAW. pada para pekerja yang salat Jum'at dengan aroma keringat yang menyengat hidung. Menurut Ibn Hamzah al-Husaini dalam *al-Bayân wa al-Ta'rif fi Asbâb Wurûd al-Ḥadîts al-Syarîf* bahwa pernyataan Nabi SAW tersebut tidak dapat dilepaskan dari kondisi ekonomi para sahabat.

Ketika itu, mereka pada umumnya masih dalam keadaan sulit. Mereka memakai baju wol dan bekerja di perkebunan kurma, serta memikul air di atas punggung mereka untuk melakukan penyiraman. Setelah bekerja diperkebunan, banyak di antara mereka yang langsung pergi ke masjid untuk shalat Jum'at. Pada suatu hari Jum'at Nabi SAW pergi ke masjid. Dalam suasana udara yang panas, Nabi menyampaikan khutbah Jum'at di atas mimbar yang pendek, sedang mereka berkeringat dalam keadaan pakai pakaian wol. Bau keringat dan baju wol mereka menyebar di ruangan masjid dan jamaah merasa terganggu. Bahkan bau mereka juga sampai ke mimbar Rasulullah SAW. Lalu beliau bersabda: “*Wahai sekalian manusia, jika kalian melaksanakan salat Jum'at, hendaklah mandi terlebih dahulu dan pakailah minyak wangi terbaik yang ada pada kalian*”<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Abi al-Husain Muslim ibn al-Hajjâj al-Naisâbûri al-Imâm Muslim, *Shahîḥ Muslim*, Tahqîq Abû al-Fadhl al-Dimyâthî (Beirût: Dâr al-Bayân al-'Arabi, 2006), h. 392, hadis no. 844.

<sup>6</sup> Ibn Hamzah al-Husaini dalam *al-Bayân wa al-Ta'rif fi Asbâb Wurûd al-Ḥadîts al-Syarîf*, Juz I, (Bairût: Dâr al-Tsaqâfah al-Islâmiyyah, tt.), h. 145-146.

*Sabab al-wurûd* hadis ini menunjukkan kepada kita bahwa perintah mandi Jum'at tersebut bersifat kondisional. Meminjam istilah ushul fikih, ada 'illat (kausalitas legis) yang melatarbelakangi pernyataan Nabi tersebut. Dalam konteks *sabab al-wurûd*, 'illat tersebut adalah bau keringat. Keringat keluar akibat cuaca yang panas, ditambah pakaian wol yang mereka pakai. Kecuali itu, mereka tidak mandi padahal mereka baru bekerja di kebun. Mereka melakukan pekerjaan tersebut karena kondisi ekonomi mereka yang sulit. Jika 'illat ini hilang, maka hilang pula alasan hukumnya. Karena itu, faktor cuaca panas yang menyebabkan berkeringat, pakaian wol yang menyimpan bau, kondisi masjid yang sempit dan lain-lain, menurut mayoritas ulama menjadi sebab adanya kewajiban mandi pada hari Jum'at. Itu berarti, jika sebab dan faktornya hilang, maka hilang pula ketentuan legalnya.

Karena itu, ketika umat Islam dalam kondisi ekonomi yang makmur, masjid-masjid sudah luas dan pakaian mereka terbuat dari kain, maka tentu mandi Jum'at bukan suatu keharusan. Keharusan yang terkandung dalam keumuman makna hadis tersebut dan pesan penting di balik kasus ini adalah kenyamanan jamaah dalam masjid. Dan bentuk kenyamanan jamaah tersebut bukan terbatas pada keharuman fisik jamaah karena mereka mandi dan menggunakan minyak wangi. Akan tetapi juga meliputi suasana dan keberadaan masjid itu sendiri. Dengan ungkapan lain, hemat saya pesan terpenting hadis ini adalah menghadirkan kesejukan dalam masjid baik oleh jamaah maupun oleh tata ruang dan suasana dalam masjid yang nyaman dan sejuk. Itu bukan berarti, mandi Jum'at bukan keharusan. Mandi Jum'at adalah penting. Tetapi mandi Jum'at bukan keharusan hukum *an sich*, melainkan keharusan moral. Mandi Jum'at bisa dimaknai sebagai keharusan hukum sekaligus keharusan moral. Bila merujuk kepada *sabab al-wurûd*, maka mandi Jum'at itu adalah keharusan hukum bagi mereka yang berkeringat akibat kerja berat. Dalam konteks hadis di atas, para sahabat langsung menuju masjid salat Jum'at, padahal mereka baru dari kebun bekerja. Tentu dalam pekerjaan mereka yang berat itu, mereka mengeluarkan keringat yang banyak. Dan bau keringat itu,

tidak hanya ada pada pakaian wol mereka, tetapi keluar juga pada waktu salat Jum'at saat mana cuaca sangat panas. Tentu bau keringat itu sangat menyengat dan mengganggu jamaah. Dengan kata lain, keharusan mandi Jum'at itu adalah mengikat bagi mereka yang jika tidak mandi, bau keringatnya akan mengganggu kenyamanan jamaah. Dalam kondisi yang demikian, mandi Jum'at merupakan keharusan hukum. Sebaliknya, bagi mereka yang bekerja –seperti di ruang yang ber-AC, yang tidak berkeringat, atau mereka yang memastikan bau dan aroma dirinya tidak mengganggu jamaah, maka tidak ada keharusan hukum untuk mandi. Jika ia mandi, maka itu lebih merupakan keharusan moral.

Dengan demikian esensi mandi (dalam konteks hadis di atas mandi Jum'at) adalah kebersihan diri dan menghadirkan keharuman sehingga tidak mengganggu pihak lain akibat badan yang busuk. Mandi hanya sarana. Tetapi tujuannya adalah kebersihan dan keharuman. Disinilah titik singgung antara mandi dalam syariat dan mandi dalam tradisi. Karena itu, *mopolihu lolimu* dapat dipahami sebagai sarana kebersihan diri menuju kesehatan tubuh. Mandi kembang tidak pernah dilakukan Nabi dan sahabat.

*Ketiga*, ekspresi atas evolusi keberagamaan. Evolusi keberagamaan yang dimaksud adalah perpindahan dari masa anak-anak kepada masa *taklif* untuk menanggung kewajiban agama. Perilaku masa anak-anak harus dibersihkan ketika berpindah ke masa *baligh* (remaja). Baligh adalah masa dimana seseorang sudah dibebani oleh kewajiban agama (*taklif*). Jika demikian halnya, mandi demikian ditemukan dalam fikih, meskipun dalam konteks yang berbeda. Dalam fikih, sebagaimana disebutkan di atas, seorang yang masuk Islam diharuskan mandi. Itu berarti perpindahan dari keyakinan dan agama sebelum Islam kepada agama Islam diharuskan mandi. Demikian tersebut dalam hadis:

أَنْ سَمَامَةَ لَمَّا أَرَأَى أَنْ يُسَلِّمَ ذَهَبَ فَاعْتَسَلَ ثُمَّ جَاءَ فَأَسْلَمَ

Artinya:

“*Sesungguhnya Sumamah, ketika hendak masuk Islam pergi untuk mandi, kemudian datang dan masuk Islam*”. (H.R. al-Bukhârî)

Menurut Syekh Abdullah bin Jibrin, hadis di atas menunjukkan bahwa mandi adalah sesuatu yang sudah maklum bagi orang yang hendak masuk Islam. Hal ini disebabkan, karena orang kafir adalah najis, sebagaimana disebutkan Allah.<sup>7</sup> Mereka sepanjang hidupnya, selama masa kekufurannya, dalam keadaan junub, maka belum hilang hadasnya kecuali dengan mandi. Oleh karena itu, Imam Ahmad dan lainnya menyatakan wajib mandi. Orang kafir tidak sah ibadahnya, seperti ibadah salat hingga ia mandi.<sup>8</sup>

Mandi dalam konteks fikih ini adalah mandi teologi. Sedangkan *mopolihu lolimu* dalam tradisi muslim Gorontalo adalah mandi budaya, tetapi berbasis teologi. Basis teologi dimaksud adalah mandi pada masa perpindahan. Adakah mandi kembang berbasis teologi? Dalam *Musnad* dan *Sunan* dari Qais ibn ‘Ashim menyatakan:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَهُ لَمَّا أَسْلَمَ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ

Artinya:

“*Sesungguhnya Nabi SAW. menyuruh Qais ibn ‘Ashim mandi dengan air dan daun bidara saat masuk Islam*”. (HR. Ahmad, Dâwud, Tirmidzî, dan Nasâ’î).

Hadis ini menunjukkan dua hal. *Pertama*, orang yang pindah agama dari agama sebelum Islam kepada agama Islam diharuskan mandi. *Kedua*, mandi dengan menggunakan ramuan. Dalam hadis tersebut, ramuan yang digunakan adalah daun bidara. Itu berarti secara historis, mandi kembang sudah dipraktikkan meskipun dalam konteks teologi.

<sup>7</sup> Baca Q.S. al-Taubah, 9: 28.

<sup>8</sup> Abu Anas Ali bin Husain Muhammad Nashir al-Thawil, *Fatwa-Fatwa untuk Muallaf*, (Jakarta: eLBA, t.th.), h. 71-72.

Sedangkan mandi kembang dalam tradisi muslim Gorontalo dalam konteks budaya. Namun secara normatif memiliki pijakan teologis.

## **B. Evolusi *Baiat* dari Teologi hingga Kultural**

*Momeati* (melakukan baiat) bukan hal baru dalam Islam. Bahkan baiat merupakan suatu prinsip Islam. Pengambilan dan pemberian baiat berdasarkan syarak, yaitu Al-Qur'an dan sunah Rasulullah SAW. Banyak ayat Al-Qur'an yang mengungkap-kan keharusan baiat. Diantaranya dalam surah al-Fath: 18 Allah SWT berfirman:

﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا ۝ ١٨﴾

Terjemahnya:

*“Sesungguhnya Allah telah rida terhadap orang-orang muk-min ketika mereka berjanji setia kepadamu di bawah pohon, maka Allah mengetahui apa yang ada dalam hati mereka lalu menurunkan ketenangan atas me-reka dan memberi balasan kepada mereka dengan kemenangan yang dekat (waktunya)”.*

Ayat ini turun mengisahkan tentang *Baiat al-Ridhwân* di Hudaibiyah, suatu baiat yang menampilkan komitmen jihad. Ketika itu Rasulullah SAW membaiat para sahabat supaya meneguhkan pendirian mereka setelah terse-barnya berita terbunuhnya ‘Utmân bin ‘Affân. Dalam surah al-Fath ayat 10 dijelaskan bahwa: *“Bahwasannya orang-orang yang berjanji setia kepada kamu sesungguhnya mereka berjanji setia kepada Allah...”*. Sementara dalam hadis Nabi disebutkan –sebagaimana diriwayatkan oleh Imam al-Bukhârî dari ‘Ubâdah bin Shâmit, bahwa: *“Nabi memanggil kami untuk berbaiat kepadanya dengar, mendengar dan menaatinya dalam keadaan suka maupun duka. Beliau telah menyerahkan kami kepada suatu yang terbaik, bukan sebaliknya; dan melarang kami mendebat penguasa, kecuali apabila mereka terlihat jelas-jelas kufur kepada Allah”*.

Ayat di atas menjelaskan baiat yang diberikan oleh para sahabat kepada Nabi SAW. Substansi baiat kepada Nabi SAW berisikan baiat kepada Allah SWT Sedangkan baiat dalam hadis me-nunjukkan bahwa tuntutan untuk saling berbaiat di antara para sahabat merupakan suatu sunah dan pelanggarannya secara sengaja adalah maksiat. Dalam riwayat lain Rasulullah SAW bersabda. “*Siapa yang membaiat seorang imam sambil memberikan jabat tangannya, maka hendaklah ia menaati se-mampunya. Jika datang pihak yang menyerang, hendaklah ia memukul tengkuk yang menyerang itu*”(H.R. Muslim). Hadis ini menunjukkan bahwa baiat adalah kesetiaan dan komitmen terhadap seorang Imam.

Mereka yang berbaiat kepada Nabi SAW. tidak hanya kaum lelaki, tetapi juga kaum wanita. Dalam surat al-Mumtahanah ayat 12 disebutkan:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ  
بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا  
يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّ فِي  
مَعْرُوفٍ فَبَايِعَهُنَّ وَأَسْتَغْفِرْ لَهُنَّ ۗ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ١٢

Terjemahnya:

“*Hai Nabi, apabila datang kepadamu perempuan-perempuan yang beriman untuk mengadakan janji setia, bahwa mereka tiada akan menyekutukan Allah, tidak akan mencuri, tidak akan berzina, tidak akan membunuh anak-anaknya, tidak akan berbuat dusta yang mereka ada-adakan antara tangan dan kaki mereka<sup>9</sup> dan tidak akan mendurhakaimu dalam urusan yang baik, maka terimalah janji setia mereka dan mohonkanlah ampunan kepada Allah untuk mereka. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang*”.

<sup>9</sup> Yang dimaksud dengan perbuatan yang mereka ada-adakan antara tangan dan kaki mereka adalah mengadakan pengakuan-pengakuan palsu mengenai hubungan antara pria dan wanita seperti tuduhan berzina, tuduhan bahwa anak si Fulan bukan anak suaminya dan sebagainya.

Ayat ini menjelaskan isi baiat yang dilakukan wanita mukmin. Bahwa mereka berjanji setia untuk tidak menyekutukan Allah, mencuri, berzina, membunuh anak-anaknya, berdusta dan melakukan pemalsuan, serta tidak mendurhakai Nabi SAW. Baiat kaum wanita kepada Nabi SAW. dalam bentuk verbal, bukan dengan cara menjabat tangan. Menurut riwayat 'Āisyah *radhiyallāhu 'anhā* bahwa Nabi SAW. tidak menjabat tangan wanita ketika baiat.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ  
عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى  
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُبَايِعُ النِّسَاءَ بِالْكَلَامِ بِهَذِهِ الْآيَةِ { لَا يُشْرِكْنَ  
بِاللَّهِ شَيْئًا } قَالَتْ وَمَا مَسَّتْ يَدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ  
وَسَلَّمَ يَدَ امْرَأَةٍ إِلَّا امْرَأَةً يَمْلِكُهَا

Artinya:

“Maḥmūd menceritakan kepada kami, 'Abdurrazzâq menceritakan kepada kami, Ma'mar mengabarkan kepada kami bersumber dari al-Zuhrî dari 'Urwah dari 'Āisyah *radhiyallāhu 'anhā*, 'Āisyah berkata: Nabi SAW. pernah membait para wanita secara verbal (dengan kata-kata atau ucapan) dengan ayat ini: “Janganlah kalian menyekutukan Allah dengan sesuatu”. 'Āisyah menegaskan bahwa tangan Rasul saw. tidak pernah menyentuh tangan wanita (yang bukan mahram-nya sama sekali) kecuali tangan istrinya”.

Hadis di atas diriwayatkan oleh Imam Muslim yang kemudian dikutip Imâm al-Qurthubî ketika menafsirkan surat al-Mumtahanah di atas. Hadis yang bersumber dari 'Aisyah ra. tersebut menegaskan bahwa ketika Rasulullah SAW. mengambil sumpah setia (baiat) dengan wanita-wanita mukmin bukan dengan cara menjabat tangan mereka.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Sofyan A.P. Kau, *Masâilul Fiqhiyyah al-Mu'âshirah: Isu-Isu Fikih Kontemporer*, (Gorontalo: Sultan Amai Press, 2012), h. 27.

Adapun baiat dengan kaum lelaki bersifat non verbal, yaitu dalam bentuk berjabat tangan. Berjabat tangan atau tidak, secara verbal dan non verbal, substansi baiat kepada Nabi SAW. bersifat teologis. Yaitu pernyataan kesetiaan kepada Nabi SAW. untuk komitmen terhadap beliau dan ajarannya, baik berkenaan dengan keimanan, keislaman, maupun moralitas. Karena itu, meskipun pada masa Rasulullah SAW pernah terjadi beberapa kali baiat, seperti *Baiat 'Aqabah I* dan *Baiat 'Aqabah II*, namun basisnya adalah teologis. *Baiat 'Aqabah I* merupakan kontrak (perjanjian) sosial dan janji setia untuk berperilaku Islami. Di dalamnya juga terdapat rambu-rambu bagi masyarakat Islam. Sedangkan *Baiat 'Aqabah II* merupakan kontrak politik antara umat Islam dan pemimpin. Dua baiat ini merupakan proto sosial politik untuk hijrah ke Madinah dan dasar dalam pembinaan negara Islam yang pertama di negeri itu. Di samping itu kaum muslimin yang menyertai Nabi SAW dalam perjalanan ke Mekah untuk umrah tahun ke-6 Hijriah juga berbaiat kepada beliau di bawah pahon (Q.S. al-Fath:18) sebelum Perjanjian Hudaibiah. Penduduk Mekah juga melaksanakan baiat kepada Nabi SAW ketika kota itu ditaklukkan (Fath Makkah).<sup>11</sup>

Setelah Rasulullah SAW wafat, umat Islam segera mengadakan konsensus sosial bertempat di Saqifah Bani Sa'idah. Salah satu kesepakatan penting yang diperoleh dalam pertemuan itu adalah memilih Abû Bakar as-Siddiq sebagai khalifah dan para sahabat sekaligus membaiainya. Demikian seterusnya para sahabat membaiait para *al-khulafâ' al-Râsyidûn* yang lainnya, 'Umar bin al-Khaththâb, 'Utmân bin 'Affân dan 'Âli bin Abi Thâlib. Dalam konteks *khilâfah Islâmiyah*, loyalitas yang prinsipil diperuntukan kepada Islam dan politiknya serta kepada imam yang memperoleh legalitas syarak. Hal itu dilakukan dengan cara baiat kepada *ahl al-hall wa al-'aqd*. Kemudian mayoritas umat mengikuti dengan persetujuan, loyalitas, dan kerelaan. Dengan demikian, baiat pasca Nabi SAW. tidak lagi bersifat teologis, melainkan bersifat politis; meskipun baiat tersebut didasarkan kepada

---

<sup>11</sup> Abdul Aziz Dahlan, (et. al.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Vol. 1, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996), h. 179.

hadis. Karena itu, dalam terminologi Ibnu Khaldûn (w. 808 H/1406 M), baiat dimaknai sebagai perjanjian orang yang berbaiat untuk taat melakukan sumpah setia kepada pemimpinnya bahwa ia akan menyelamatkan mendefinisikan baiat sebagai perjanjian orang yang berbaiat untuk taat melakukan sumpah setia kepada pemimpinnya bahwa ia akan menyelamatkan pandangan yang diembannya dari pemimpin, baik berupa perintah yang disenangi atau tidak disenangi.

Menurut Dr. Munir al-Ajlani (ahli sejarah hukum dari Universitas Suriah), baiat menghendaki seorang manusia me-nyatakan kerelaan dan kepatuhannya terhadap khali-fah, bukan pemilihan, penyerahan atau pendelegasian terhadap khalifah. Ibnu Manzhûr (630-711 H; ahli fikih) mengemukakan bahwa baiat adalah ungkap-an perjanjian antara dua pihak yang seakan-akan salah satu pihak menjual apa yang dimilikinya, menyerahkan dirinya dan kesetiannya kepada pihak kedua secara ikhlas dalam urusannya. Menurut Imam Muḥammad Abû Zahrah (ahli fikih dari Mesir), baiat merupakan syarat yang disepakati oleh mayo-ritas umat Islam Suni dalam pemilihan kepala negara yang dilakukan oleh *ahl al-ḥall wa al-ʿaḳd* (Majelis Syura), sebagai wakil umat. Mereka mengadakan kontrak sosial dengan kepala negara terpilih atas dasar kesetiaan dan ketaatan kepadanya selama ia tidak melakukan maksiat. Karena itu kepala negara harus melaksanakan haknya menjalankan undang-undang dan kewajiban untuk mewujudkan keadilan sesuai dengan ketentuan al-Quran dan sunah Rasulullah SAW.<sup>12</sup>

Secara umum dapat dikatakan bahwa baiat merupakan suatu transaksi perjanjian antara pemimpin dan umat Islam dalam mendirikan daulah Islamiyah sesuai dengan al-Quran dan sunah Rasulullah SAW. Dengan kata lain baiat merupakan perjanjian atas kepemimpinan berdasarkan sistem politik Islam. Dalam terma politik Islam modern, baiat merupakan pernyataan kecintaan khalayak ramai terhadap sistem politik Islam yang sedang berkuasa secara optimis, demikian disimpulkan oleh Ramli Kabi', ahli fikih *siyâsah syar'iyah* dari Sudan.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Abdul Aziz Dahlan, (et. al.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Vol. 1, h. 179.

<sup>13</sup> Abdul Aziz Dahlan, (et. al.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Vol. 1, h. 180.

Baiat dalam kerangka umum mempunyai tiga unsur pokok: (1) pihak yang mengambil baiat; (2) pihak yang memberi baiat pada orang yang menjadi pemimpin, seperti *ahl al-ḥall wa al-ʿaqd* secara khusus dan mayoritas umat Islam secara umum, (3) topik baiat, yaitu mendirikan *khilāfah Islāmīyah* sesuai dengan al-Qurʿan dan sunah Rasulullah SAW. Baiat dapat juga dikelompokkan dalam dua bentuk. *Pertama*, baiat khusus, yaitu suatu baiat yang dilakukan oleh *ahl al-ḥall wa al-ʿaqd*. Ia merupakan suatu pengangkatan imam dengan teknik pemilihan atas mereka. Baiat ini dilakukan dengan cara memaklumkan persetujuan mereka terhadap imam. Baiat ini merupakan pendahuluan atas baiat umum, baik dari sudut waktu ataupun pengertiannya. Akan tetapi baiat khusus ini tidak dianggap sah secara syarak kecuali melalui jalan pemilihan bebas, tanpa paksaan. *Kedua*, baiat umum, yaitu suatu baiat yang berlangsung setelah baiat khusus, berlaku untuk masyarakat umum. Di sini pemimpin atau khalifah telah siap untuk mengambil baiat dari rakyat atau wakil-wakilnya. Baiat ini merupakan suatu pernyataan atau ikrar kesetiaan, ketaatan dalam pengakuan atas pemerintah yang berkuasa serta tidak keluar dari jema'ah. Baiat khusus dianggap sebagai bagian dari baiat umum dalam kondisi ketika pemimpin mengambil alih kekuasaan.

Konsep baiat dirumuskan oleh Imâm al-Mâwardî, ahli fikih dari mazhab Syâfi'i, sedemikian rupa sehingga memperlihatkan sebuah teori kontrak sosial. Menurutnya, hubungan antara *ahl al-ḥall wa al-ʿaqd* atau *ahl al-ikhtiyâr* dengan imam atau kepala negara merupakan hubungan antara dua pihak peserta kontrak sosial atau perjanjian atas dasar sukarela. Kontrak atau persetujuan melahirkan kewajiban dan hak bagi kedua belah pihak secara timbal balik. Selain berhak untuk ditaati oleh rakyat, imam juga mempunyai kewajiban yang harus dipenuhi terhadap rakyatnya. Imâm al-Mâwardî mengemukakan teori kontrak sosialnya itu pada abad ke-11, sedangkan di Eropa teori ini baru muncul untuk pertama kalinya pada abad ke-16 dengan tokoh-tokohnya seperti Hubert Languet (1519-1581: ilmuwan Perancis), Thomas Hobbes (1538-1679; ilmuwan

Inggris), John Locke (1632-1704; ilmuwan Inggris), dan Jean Jaques Rousseu (1712-1778: ilmuwan Perancis).<sup>14</sup>

Ulama berbeda pendapat tentang siapa yang menetapkan dan membaiai imam (kepala negara). Sebagian ulama berpendapat bahwa yang berwenang menetapkan dan membaiai imam adalah *ahl al-hall wa al-'aqd*. Penetapan dan pembaiatan mereka adalah final, karena mereka adalah wakil-wakil rakyat yang telah diberi kepercayaan. Pendapat ini antara lain didukung oleh Imam al-Mawardi. Ulama kontemporer yang mendukung pendapat ini adalah Dr. Ahmad Syalabi, ahli sejarah dan kebudayaan dari Mesir. Menurutnya, pemilihan imam berlangsung melalui perantara *ahl al-hall wa al-'aqd* yang merupakan manifestasi dari umat dalam memilih pemimpin. Ia menyatakan bahwa masyarakat umum tidak memiliki wewenang untuk memilih pemimpin, karena mereka tidak memiliki kemampuan memilih calon yang ideal untuk pejabat tinggi ini.<sup>15</sup>

Pendapat lain mengatakan bahwa *ahl al-hall wa al-'aqd* hanya berwenang mengemukakan calon imam, sedangkan yang menetapkan dan membaiatnya adalah umat atau rakyat. Dengan demikian suatu kepemimpinan tidak bisa ditetapkan kecuali setelah selesai baiat umat dan kerelaan mereka. Pendapat ini antara lain didukung oleh IbnuTaimiyah dari mazhab Hanbali. Ia mengatakan, 'Utsmân bin 'Affân tidak menjadi imam melalui pemilihan, melainkan melalui pembaiatan semua umat Islam kepadanya. Imam Ahmad bin Hanbal berkata: "Utsmân bin 'Affân dibaiat melalui ijmak".

Pernyataan kesetiaan tidak hanya diberikan kepada seorang Imam, tetapi juga diberikan kepada seorang guru spritual. Dalam tasawuf, seorang *murid*, juga menyatakan bait kepada *mursyid*. Itu berarti, konsep baiat mengalami evolusi. Era Nabi bait bersifat teologis. Pasca Nabi SAW bersifat politis. Ketika tradisi sufisme muncul dengan hadirnya sejumlah tarekat, konsep baiat memperoleh muatan mistik. Bahwa baiat tidak lagi berkonotasi politik, melainkan berdimensi spritual. Yaitu komitmen dan kesetiaan seorang pelaku suluk terhadap

<sup>14</sup> Abdul Aziz Dahlan, (et. al.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Vol. 1, h. 180.

<sup>15</sup> Abdul Aziz Dahlan, (et. al.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Vol. 1, h. 180.

ajaran spritual seorang pembimbing rohani (*mursyid*). Menurut Sayyid Nur bin Sayyid 'Ali, *bai'at* (pernyataan setia) dalam tradisi sufi adalah istilah bagi penampakan keterkaitan sang murid kepada syaikh *mursyid* dalam rantai bimbingan, penyucian dan memperoleh derajat ihsan. Sang murid misalnya berkata: “*Wahai Tuan syaikh mursyid, aku memerlukan Tuan untuk menuju penyucian jiwaku dan untuk mencapai derajat ihsan. Bekalilah aku dengan pengalaman panjang Tuan yang bermanfaat dalam menjalankan pendidikan spiritualku agar aku dapat mengalahkan berbagai tipu daya nafsu dan setan*”.<sup>16</sup>

Meletakkan tangan di atas tangan dan menjalin hubungan (mu'amalah atau berinteraksi) satu sama lain selamanya, bukanlah hal penting dalam tarekat (jalan spiritual menuju Tuhan). Yang penting adalah memperbaiki hati, menyucikan jiwa dan mencapai derajat ihsan. Hal-hal seperti itu tidak tergantung kepada *mushâfahah* (bersalaman atau berjabat tangan) dan berinteraksi, karena *mushâfahah* bukanlah tarekat yang harus diikuti dalam agama, sebagaimana diduga oleh sebagian orang. Syaikhunâ Abû Bakr Jâbir Al-Jazairi berkata: “*Para ulama salaf tidak menolak seorang pendidik yang menuntut peserta didiknya agar berjanji untuk melakukan ketaatan, meninggalkan perbuatan mungkar, dan mematuhi etika belajar, dengan harapan agar kelak sang pelajar itu mampu melakukan ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya, baik dalam mengerjakan perbuatan yang baik maupun dalam meninggalkan yang dilarang-Nya, sehingga ia menjadi insan kamil dan memperoleh kebahagiaan. Namun kita menolak jika perjanjian itu merupakan hal pokok dan metode yang harus diikuti dalam agama Allah*”.

Pernyataan Abû Bakr Jâbir Al-Jazairi di atas dikritik Sayyid Nur bin Sayyid 'Ali. Ia mengatakan, bagaimana mungkin Abû Bakr Jabir Al-Jazairi dapat berpura-pura bodoh pada saat kita mengatakan bahwa baiat itu merupakan metode yang harus diikuti. Kita tidak mengatakan bahwa baiat itu sesuatu yang fardu atau perbuatan sunah yang primer dalam agama. Akan tetapi, kita hanya mengatakan

---

<sup>16</sup> Sayyid Nur bin Sayyid 'Ali, *Al-Tashawwuf al-Tasyri'*, diterjemahkan oleh M. Yaniyullah dengan judul *Tasawuf Syar'i Kritik atas Kritik*, (Jakarta: Hikmah, 2003), h. 163.

bahwa memperbaiki hati dan menyucikan jiwa merupakan kewajiban agama, sedangkan baiat dilakukan untuk menampakkan kepercayaan dan kepentingan, yang akar-akarnya kokoh dalam hadis sahih. Memang realitasnya banyak hadis *shahîh* menjelaskan kepada kita bahwa dulu banyak sahabat berbaiat kepada Rasulullah SAW untuk memperlihatkan perhatian besar mereka terhadap pengerjaan amal saleh selain berbaiat menyatakan Islam dan jihad.<sup>17</sup>

Hadis-hadis *shahîh* itu antara lain bersumber dari 'Auf bin Mâlik al-Asyza'î berkata: *"Kami sekitar sembilan atau delapan atau tujuh orang berada di hadapan Rasulullah SAW. Dia bertanya: "Mengapa kalian tidak berbaiat kepada Rasulullah?" Kami sesungguhnya belum lama berbaiat kepadanya. Lalu kami menjawab: "Kami telah berbaiat kepadamu wahai Rasulullah." Lalu Rasulullah SAW. bertanya lagi: "Mengapa kalian tidak berbaiat kepada Rasulullah?" Kami menjawab: "Kami telah berbaiat kepada-mu wahai Rasulullah." Lalu Rasulullah SAW. bertanya lagi: "Mengapa kalian tidak berbaiat kepada Rasulullah?" Auf bin Malik berkata: "Kami membuka tangan dan berkata: "Sungguhpun kami telah berbaiat kepadamu wahai Rasulullah, pada hal apa lagi kami harus berbaiat kepadamu?" Beliau bersabda: "Berbaiat untuk beribadah kepada Allah, tidak mempersekutukan-Nya dengan sesuatu, mendirikan salat lima waktu, taat, merahasiakan kalimat yang rahasia, dan untuk tidak meminta apa pun kepada manusia. Sungguhpun aku melihat sebagian dari kelompok mereka itu menjatuhkan bagian seseorang. Yang ia santap tidak dimintanya terlebih dahulu dari seseorang itu". (H.R Muslim).*

Dari 'Ubâdah ibn al-Shâmit, Rasulullah SAW. bersabda kepada kami sewaktu kami berada di sebuah majelis:

---

<sup>17</sup> Sayyid Nur bin Sayyid 'Ali, *Al-Tashawwuf al-Tasyri'*, h. 164.

حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ ح وَقَالَ اللَّيْثُ  
حَدَّثَنِي يُونُسُ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي أَبُو إِدْرِيسَ الْخَوْلَانِيُّ  
أَنَّهُ سَمِعَ عَبَادَةَ بْنَ الصَّامِتِ يَقُولُ قَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى  
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَنَحْنُ فِي مَجْلِسٍ تُبَايَعُونِي عَلَى أَنْ لَا  
تُشْرِكُوا بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا تَسْرِقُوا وَلَا تَزْنُوا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ  
وَلَا تَأْتُوا بِبُهْتَانٍ تَفْتَرُونَهُ بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ وَلَا تَعْصُوا فِي  
مَعْرُوفٍ فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَمَنْ أَصَابَ مِنْ  
ذَلِكَ شَيْئًا فَعُوقِبَ فِي الدُّنْيَا فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ أَصَابَ مِنْ  
ذَلِكَ شَيْئًا فَسْتَرَهُ اللَّهُ فَأَمَرَهُ إِلَى اللَّهِ إِنْ شَاءَ عَاقِبَهُ وَإِنْ شَاءَ  
عَفَا عَنْهُ فَبَايَعْنَاهُ عَلَى ذَلِكَ

Artinya:

“Abû al-Yamân menceritakan kepada kami, Syu'aib mengabarkan kepada kami bersumber dari al-Zuhrî. Berkata al-Laits: Yûnus menceritakan kepadaku bersumber dari Ibnu Syihâb, Abû Idrîs al-Khaulânî mengabarkan kepadaku bahwa ia mendengar 'Ubâdah ibn al-Shâmit berkata: Rasulullah SAW berkata kepada kami di suatu pertemuan, yaitu: “Berbaiatlah kalian kepadaku untuk tidak mempersekutukan Allah dengan sesuatu, untuk tidak mencuri, untuk tidak berzina, untuk tidak membunuh anak-anak kalian, untuk tidak membawa kebohongan yang kalian perbuat di hadapan tangan dan kaki-kaki kalian, untuk tidak mendurhakai perbuatan baik. Barang siapa di antara kalian menyempurnakannya, maka pahalanya adalah tanggungan Allah. Barang siapa tertimpa sesuatu dari hal-hal tersebut, maka Allah akan menutupinya, lalu urusannya kepada-Nya. Jika hendak menyiksanya, maka Dia akan menyiksanya. Jika hendak

*mengampuninya, maka Dia akan mengampuninya. Oleh karena itu, berbaiatlah kepada kami mengenai hal-hal itu*". (H.R. Imam al-Bukhârî, no. 6673).

حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي عُبَيْدٍ عَنْ سَلَمَةَ قَالَ  
بَايَعْنَا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَقَالَ لِي يَا  
سَلَمَةُ أَلَا تَبَايَعُ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَدْ بَايَعْتُ فِي الْأَوَّلِ قَالَ  
وَفِي الثَّانِي

Artinya:

*"Abû 'Âshim menceritakan kepada kami bersumber dari Yazîd ibn Abî 'Ubaid dari Salamah. Salamah berkata: "Kami berbaiat kepada Nabi SAW di bawah pohon. Nabi SAW. berkata kepadaku: "Wahai Salamah, mengapa kamu tidak berbaiat?" Aku menjawab: "Wahai Rasulullah, aku telah berbaiat di awal". Nabi SAW. bersabda: "Pada perintah yang kedua". (H.R Imam al-Bukhârî, no. 6668).*

Dari Aisyah R.A. berkata: "Fatimah binti Utbah bin Rubai'ah menyatakan baiat kepada Rasulullah SAW. Lalu Rasulullah mengambil baiatnya untuk tidak mempersekutukan Allah, untuk tidak berzina, dan selanjutnya dari Q.S al-Mumtahanah [60]: 12". ' Âisyah berkata: "Fatimah itu meletakkan tangannya di atas kepalanya karena merasa malu. Lalu Rasulullah SAW merasa heran apa yang dia lihat dari wanita tersebut". Kemudian Aisyah berkata: "Akuilah wahai wanita bahwa demi Allah, kami tidak berbaiat kecuali hanya dengan ini". "Wanita itu pun berkata: "Ya". Lalu dia berbaiat dengan ayat tersebut". (H.R Ah̄mad). Juga dari Aisyah bahwasanya dulu Rasulullah SAW. membaiat wanita secara lisan dengan ayat: "Mereka tidak akan mempersekutukan Allah dengan sesuatu pun" (Q.S. al- Mumtahanah [60]: 12). Aisyah berkata: "Tangan Rasulullah tidak menyentuh tangan wanita, kecuali wanita yang dimilikinya". (H.R Imam al-Bukhârî).<sup>18</sup>

<sup>18</sup> *Ibid.*, h. 164-166.

Yang jelas bahwa berbaiat itu untuk mendengarkan, menaati, menerima nasihat bagi orang-orang muslim, bertakwa kepada Allah dalam keadaan tersembunyi atau terang-terangan, untuk tidak takut berada di jalan Allah dari celaan orang pencela, dan untuk tidak meminta apa pun dari manusia; bukan berbaiat Islam dan juga berbaiat jihad. Yang pasti bahwa berbaiat untuk memperhatikan pengerjaan amal-amal saleh itu memiliki dasar yang kuat dalam agama.

Kemudian baiat tersebut (yaitu baiat untuk selalu melakukan perbuatan baik) ditinggalkan pada masa khilafah dan pemerintahan yang benar karena sebab-sebab yang kokoh. Diantaranya dulu, para sahabat tidak memerlukan baiat lagi karena mereka telah berbaiat kepada Nabi SAW secara langsung, dan juga telah berbaiat untuk khalifah. Adapun berbaiat kepada para khalifah, dulu, tetap berlanjut. Para sahabat Rasulullah SAW, walaupun mereka mendapatkan ijin dan merupakan pengganti (khalifah) Rasulullah SAW dalam urusan agama, namun mereka melarang mengambil baiat dari kaumnya untuk memperhatikan amal-amal saleh. Tujuannya tiada lain agar baiat itu tidak menyerupai baiat khilafah dan kekuasaan. Karena itu, muncullah keraguan di sekitar niat mereka, dan berdasarkan alasan inilah umat Islam berlanjut meninggalkan baiat. Para sahabat dan tabiin pun mencukupkannya hingga akhir masa khilafah dan kekuasaan yang benar. Namun ketika masa kekuasaan yang benar ini berakhir, dan para penguasa menjadi bermegahan dengan kemewahan dunia, datanglah para sufi ke lapangan renovasi kondisi keagamaan kaum Muslimin, lalu mereka menghidupkan kembali tradisi baiat, sebagaimana dijelaskan oleh Imâm Waliyullâh al-Dahlawî dalam kitabnya, *al-Qawl al-Jamil*.<sup>19</sup>

Aliran tasawuf salafi tak mengingkari pengambilan sumpah atas seorang peserta didik oleh sang pendidik agar ia melakukan ketaatan, meninggalkan kemunggaran, dan menaati etika belajar dan pelajar. Hal apa yang akan me-reka ingkari? Apakah para sufi menambahkan perjanjian lain dari janji yang disajikan oleh para pendidik? Kita

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, h. 167.

coba tengok manajemen dan kepemimpinan beberapa sekolah dan universitas tak memberi izin kepada seorang pelajar pun untuk belajar di sana tanpa mengikuti prosedur yang lazim, berikrar untuk menaati berbagai aturan dan persyaratan akademik, serta menyetujui rute dan fokus khusus yang disajikan.

Demikianlah baiat dan perjanjian diambil dari sang murid pada awal mengikuti sekolah penyucian jiwa (*madrasah tazkiyah*) dan sekolah berbuat baik yang hakiki (*madrasah ihsan*), serta memasuki institut perbaikan hati dan jiwa, sehingga lahir dalam jiwa sang murid rasa tanggungjawab dan perhatian terhadap penyucian jiwa, serta tak muncul padanya perasaan mencukupkan diri dan malas, serta tidak mengabaikan urusan renovasi hati. Inilah hakikat baiat. Baiat itu janganlah dimaksudkan untuk mendapatkan pahala dan kedekatan diri (*taqarrub*) kepada Allah. Juga janganlah dianggap sebagai sesuatu yang pokok dan jalan yang harus ditaati dalam agama, karena kita tidak mengetahui apa yang jelek dalam hal baiat ini, apakah syara' atau tradisi?<sup>20</sup>

Adapun baiat yang dilaksanakan oleh muslim suku Gorontalo lebih bersifat tradisi. Baiat atau *momeati* adalah peristiwa kultural, meskipun dalam *momeati* berisi pernyataan kesetiaan terhadap ajaran Islam. Secara substansial *momeati* memiliki relasi kuat dengan baiat, baik baiat dalam konteks teologis, politik, maupun spritual. Relasi dimaksud adalah penegasan seorang anak yang memasuki usia baligh untuk bersedia dan setia terhadap ajaran Islam dengan bimbingan seorang imam atau *hatibi*.

### **C. *Tumbilo Tohe*: Menghidupkan Jiwa**

Secara bahasa *tumbilo tohe* berarti menyalakan lampu. Secara aplikatif, *tumbilo tohe* adalah tradisi suku Muslim Gorontalo menyalakan lampu pada tanggal 27, 28, dan 29 Ramadhan. Lampu yang dinyalakan bukan lampu yang menggunakan aliran listrik, melainkan lampu yang menggunakan minyak. Secara historis, lampu yang digunakan adalah terbuat dari belahan buah pepaya. Di dalam

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, h. 168.

belahan tersebut dimasukkan minyak kelapa, dan kapas sebagai sumbunya. Seiring waktu dan kreasi, lampu tersebut beralih kepada bentuk “obor”, yang terbuat dari bambu. Minyak yang digunakan tidak lagi minyak kelapa, melainkan minyak tanah. Kini, setelah adanya listrik, bukan *tumbilo tohe* yang dinyalakan, melainkan lampu balon atau pijar dengan berbagai warna dan bentuk yang dihidupkan. Yang disebut terakhir bukan *tumbilo tohe*, karena hal itu bukan tradisi. Karena itu, ketika tradisi *tumbilo tohe* telah difestivalkan dan dilombakan, maka lampu-lampu yang dinyalakan adalah *tohe* yang menggunakan minyak tanah.

Secara historis, menyalakan lampu pada akhir Ramadhan bertujuan memberi penerangan bagi pejalan kaki menuju masjid. Sebab pada akhir Ramadhan, cahaya rembulan mulai redup sehingga jalan menuju masjid menjadi gelap. Dengan dinyalakan lampu di depan rumah-rumah penduduk, di tepian-tepian jalan hingga di halaman-halaman tempat-tempat ibadah bertujuan membantu penerangan kepada mereka yang melakukan ibadah. Tentu, tujuan lahiriyah ini sudah dapat digantikan dengan listrik. Bahkan lampu listrik jauh lebih terang dibandingkan dengan *tohe*.

Pemasangan lampu listrik merupakan keharusan hidup. Karena itu, menghidupkan lampu listrik tidak terikat oleh ruang dan waktu: kapan saja dan dimana saja. Sedangkan *tumbilo tohe* sebagai keniscayaan budaya, terikat oleh ruang dan waktu. Karena itu, selain bercorak *religi*, juga bersifat sakral. Sebab, momentum *tumbilo tohe* hanya terjadi pada bulan puasa, dilakukan empat hari sebelum Idul Fitri dalam suasana malam *lailatul qadr*. *Tohe* pada *tumbilo tohe* boleh jadi dapat diganti dengan *tohe* listrik. Tetapi momentum dan nuansa esoterik *tumbilo tohe* tidak dapat digantikan. Karena itu, esensi *tumbilo tohe* bukan pada pemasangan lampu, sebagaimana arti atau terjemahan literal *tumbilo tohe*.

Terjemahan yang lebih tepat untuk *tumbilo tohe* bukan “pasang lampu”, melainkan “menyalakan lampu”. Sebetulnya yang dinyalakan bukan lampu, melainkan sumbu pada lampu. Karena itu, yang memberi cahaya bukan lampu, melainkan sumbu itu sendiri yang dinyalakan

melahirkan cahaya. Sumbu itu ada pada lampu. Sumbu itu yang memberi cahaya, sehingga lampu itu bercahaya. Tetapi cahaya itu bukan dari lampu, melainkan berasal dari sumbu yang dinyalakan. Sumbu itu adalah *tohe*, sang sumber cahaya. Dengan kata lain, *tohe* yang sesungguhnya adalah sumbu itu sendiri. Karena sumbu itu yang dinyalakan.

Secara konotatif, sebutan *tohe* merujuk kepada empat unsur, yaitu: api, sumbu, minyak dan wadah. Dalam konteks historis *tumbilo tohe*, wadah tersebut bisa berbentuk belahan pepaya dan atau bambu. Belahan pepaya dan bambu hanyalah wadah yang mewadahi minyak, sumbu dan api. Keempat unsur ini tidak dimiliki oleh lampu listrik. Lampu listrik memang bercahaya karena adanya aliran listrik. Listrik tidak pernah dinyalakan oleh api, melainkan dihidupkan oleh aliran listrik. Jika aliran listrik padam atau mati, maka lampu pun mati. Sebetulnya lampu tidak padam, melainkan listrik yang mati. Lampu tidak hidup, yang hidup adalah listrik. Aliran listrik yang menghidupkan lampu sehingga bercahaya. Jadi sumber cahaya adalah listrik, dan bukan lampu. Lampu adalah wadah yang menampung aliran listrik. Wadah itu bisa berbentuk balon dan pijar. Dengan demikian, lampu yang sesungguhnya adalah listrik itu sendiri.

Baik lampu listrik maupun *tumbilo tohe*, keduanya bercahaya. Lampu listrik bercahaya karena adanya aliran listrik. Lampu (*tohe*) bercahaya pada *tumbilo tohe* karena sumbunya yang dinyalakan. Dengan demikian esensi *tumbilo tohe* adalah “menyalakan sumbu” sehingga bercahaya. Itu berarti *tumbilo tohe* adalah menghidupkan cahaya lampu (*tohe*) dengan cara menyalakan sumbunya. Sumbu (*tohe*) bisa bermakna leksikal, tetapi bisa juga bermakna fungsional dan spritual.

Secara leksikal, sumbu adalah benang (kapas dsb) yang berfungsi sebagai jalan peresapan minyak ke bagian yang disulut pada lampu dan atau kompor. Sumbu juga bisa berarti pelita.<sup>21</sup> Dengan adanya sumbu, maka lampu menyala dan bercahaya. Itu berarti, sumbu

---

<sup>21</sup> Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Besar Bahasa Indonesia, Edisi Ketiga*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2007), h. 1102.

berfungsi memberi cahaya dan penerangan. Tetapi mengapa *tumbilo tohe* dilakukan pada malam kemuliaan (*lailatul qadr*) empat hari sebelum Ramadhan berakhir dan menjelang Idul Fitri. Di sinilah letak makna spritualnya. Bahwa sumbu yang dinyalakan bukan sumbu dalam pengertian leksikal dan denotatif, tetapi dalam pengertian metafora. Sumbu itu adalah jiwa yang terdapat dalam hati. Itu berarti, secara spritual *tumbilo tohe* berarti menyalakan dan menghidupkan jiwa pada hati. Jiwa yang hidup itu yang dapat menyambut *lailatul qadr*. Sedangkan kemuliaan *lailatul qadr* hanya diperoleh oleh jiwa-jiwa yang hidup dan dihidupkan oleh sifat-sifat mulia. Yaitu sifat-sifat yang suci. Kesucian itu disimbolkan oleh putihnya kapas yang menjadi sumbu lampu pada *tumbilo tohe*.

Secara spritual terma *tohe* (dalam bahasa Gorontalo) berasal dari kata *thaha* dalam bahasa Arab. *Thaha* adalah salah satu nama Nabi Muhammad.<sup>22</sup> Muhammad itu adalah cahaya. Itu berarti *tumbilo tohe* adalah menghidupkan cahaya kenabian. Jika cahaya berfungsi memberi penerangan, maka fungsi spritual *tumbilo tohe* memberi cahaya kehidupan kepada sesama manusia. Sebagaimana kehadiran Nabi SAW menjadi cahaya, maka sejatinya setiap jiwa memberi cahaya pencerahan. Cahaya pencerahan jiwa itu hanya dapat diperoleh pada bulan puasa, terutama pada malam kemuliaan (*lailatul qadr*). Caranya adalah menangkap makna fungsional empat unsur yang ada pada *tohe*.

*Pertama*, api. Salah satu makna simbolik api adalah menghangatkan. Pada pelaksanaan *tumbilo tohe* sejatinya jiwa yang dibina oleh puasa menghasilkan jiwa-jiwa yang menghangatkan. Selain menghangatkan, api juga membakar. Itu berarti, dosa-dosa jiwa yang dibakar oleh Ramadhan melahirkan jiwa-jiwa suci.

*Kedua*, minyak. Salah satu fungsi minyak –terutama minyak kelapa– adalah melicinkan, yang berarti memudahkan. Pada pelaksanaan *tumbilo tohe* sejatinya jiwa yang dibina oleh Ramadhan melahirkan jiwa yang mampu memberi kemudahan; dan bukan menyulitkan orang lain.

---

<sup>22</sup> Annemarie Schimmel, *Dan Muhammad adalah Utusan Allah*, (Bandung: Mizan, 1993), h. 337.

*Ketiga*, sumbu. Salah satu fungsi sumbu adalah menjadi jembatan yang menghubungkan antara benang dan api. Sumbu adalah segala sesuatu yang menghantarkan demi tercapainya kebaikan. Pada pelaksanaan *tumbilo tohe* semestinya jiwa yang dibina oleh amaliah-amaliah Ramadhan melahirkan pribadi-pribadi yang mampu menghantarkan kebaikan.

*Keempat*, wadah, yang berfungsi menampung sesuatu. Itu berarti, jiwa yang dinyalakan oleh semangat api kebaikan akan mampu menampung keragaman dan perbedaan. Dengan demikian, dalam *tohe* terkandung nilai motivasi dan semangat, keterbukaan hati dan inklusifisme, serta memberi jalan kemudahan. Nilai-nilai itu ada dalam jiwa, tetapi sering dilupakan dan diabaikan. Karena itu, nilai-nilai tersebut harus dinyalakan pada *tumbilo tohe*. Nilai-nilai demikian yang seharusnya ditradisikan. Tradisi *tumbilo tohe* berarti mentradisikan nilai-nilai yang terkandung pada *tumbilo tohe*.

Dengan demikian, *tumbilo tohe* adalah ekspresi jiwa keihisan dalam mewujudkan nilai-nilai tersebut. Nilai mana bersesuaian dengan nilai keagamaan. Tegasnya tradisi –seperti tradisi *tumbilo tohe*– adalah media kultural untuk menghidupkan jiwa yang tercerahkan. Jiwa yang tercerahkan itu adalah jiwa yang terbuka (inklusif). Demikian terbukanya jiwa yang tercerahkan sehingga mampu menyalakan semangat untuk tidak menyulitkan orang lain, bahkan rela menjadi “jembatan” bagi kebaikan.

#### **D. Minuman *Polondulo*: Isyarat Pamitan**

Tradisi Gorontalo menyuguhkan minuman menjelang akhir acara dengan segelas minuman yang disebut *Polondulo* termasuk dalam apa yang penulis maksudkan sesuatu tak terpikirkan. Boleh jadi minuman *Polondulo* dalam pelaksanaan adat suku Gorontalo dianggap “biasa”, tetapi sesungguhnya didalamnya terkandung nilai etik-teologis. Karena dianggap “biasa” sehingga tidak pernah dipikirkan.

Secara bahasa, kata *polondulo* berarti diperkenankan untuk meninggalkan tempat pelaksanaan acara. Dengan demikian minuman *polondulo* adalah minuman –seperti susu hangat- yang disuguhkan

pada akhir acara –seperti pesta, *molondalo*, *momeati*- sebagai isyarat meninggalkan tempat pelaksanaan acara. Dengan kata lain, suguhan minuman *polondulo* mengisyaratkan agar para tamu undangan sudah dapat pulang meninggalkan tempat setelah selesai minum. Inilah bentuk “non verbal” muslim suku Gorontalo “menegur” tamu yang berlama-lama bercengkrama dalam sebuah acara yang sudah selesai. Bisa saja teguran itu dalam bentuk “verbal”, tetapi muslim suku Gorontalo tidak melakukannya karena terasa “tidak etis” meminta tamu untuk pulang. Dengan demikian, minuman *polondulo* adalah pernyataan etis non verbal terhadap tamu undangan.

Pernyataan etis non verbal dapat dilacak secara historis dari tradisi Nabi SAW., sebagaimana tersirat dalam surat al-Ahzāb ayat 53, sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ  
إِلَى طَعَامٍ غَيْرَ نَظْرِينَ إِنَّهُ وَلَكِنَّ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا  
طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَنْسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ  
يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ  
وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ  
أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا  
أَنْ تَنْكِحُوا أَرْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ  
عَظِيمًا ٥٣

Terjemahnya:

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memasuki rumah-rumah Nabi kecuali bila kamu diizinkan untuk makan dengan tidak menunggu-nunggu waktu masak (makanannya). Tetapi jika kamu diundang, maka masuklah. Dan bila kamu sudah selesai makan,

*keluarlah kamu tanpa asyik memperpanjang percakapan. Sesungguhnya yang demikian itu akan mengganggu Nabi lalu Nabi malu kepadamu (untuk menyuruh kamu keluar), dan Allah tidak malu (menerangkan) yang benar. Apabila kamu meminta sesuatu (keperluan) kepada mereka (istri-istri Nabi), maka mintalah dari belakang tabir. Cara yang demikian itu lebih suci bagi hatimu dan hati mereka. Dan tidak boleh kamu menyakiti (hati) Rasulullah dan tidak (pula) mengawini istri-istrinya selama-lamanya sesudah ia wafat. Sesungguhnya perbuatan itu adalah amat besar (dosanya) di sisi Allah”.*

Ayat ini secara umum berkenaan dengan etika tamu dalam menghadiri acara *walimah* (resepsi perkawinan). *Pertama*, larangan masuk rumah tanpa izin. Ketika Nabi SAW melakukan resepsi perkawinan beberapa tamu undangan dari kalangan sahabat Nabi masuk rumah dan langsung makan. Tindakan ini dinilai tidak etis. Karena itu ayat tersebut menuntut agar mereka tidak masuk dan makan sebelum diizinkan. Itu sebabnya, dalam setiap acara pesta, terdapat penerima tamu di depan pintu masuk untuk menghantarkannya ke tempat duduk. Kreasi ini adalah implemanti ayat ini. *Kedua*, selesai makan dilarang berlama-lama duduk dan “ngobrol”. Dalam resepsi perkawinan Nabi SAW., para sahabat Nabi tidak pulang setelah selesai makan. Bahkan mereka asyik berlama-lama berbincang ria (*musta’nisîn li ḥaditsîn*) sehingga Nabi SAW sebagai tuan rumah merasa terganggu (*yu’dzî al-Nabiyyî*). Nabi SAW ingin menegur mereka agar pulang, tetapi Nabi SAW merasa “tidak enak”, enggan dan malu (*yastahyî*). Namun Allah SWT menyuruh Nabi SAW agar meminta mereka meninggalkan rumah Nabi SAW. Karena hal itu suatu kebenaran, maka sejatinya Nabi SAW tidak boleh merasa malu menegur mereka (*wallâhu lâ yastahyî minal ḥaqqi*).

Boleh jadi muslim suku Gorontalo merasa “tidak enak” menyatakan secara verbal untuk menegur tamu yang berlama-lama dalam pembicaraan, sedangkan acara makan telah selesai. Karena itu, diciptakan teguran non verbal dalam bentuk minuman *polondulo*. Dengan demikian tradisi minuman *polondulo*, tidak saja bernilai etis, tetapi memiliki pijakan teologis secara historis. Tegasnya minuman *polondulo* adalah ekspresi moral dan wujud pelaksanaan ayat di atas.

### **E. *Mongubingo*: Menghilangkan Sifat Tercela**

*Mongubingo* adalah istilah yang digunakan untuk kegiatan khitan terhadap perempuan Gorontalo. Secara terminologis, terma khitan digunakan untuk anak laki-laki, sedangkan untuk anak perempuan menggunakan istilah *khafd* atau *khifadh*.<sup>23</sup> Terma khitan berasal dari bahasa Arab berarti memotong.<sup>24</sup> Yaitu memotong sebagian dari organ kelamin, dalam hal ini memotong kulit yang menutup kepala penis (*hasyafah*). Menurut Imam al-Mâwardî, ulama fikih mazhab Syâfi'î, khitan bagi laki-laki adalah memotong kulit yang menutupi ujung zakar (penis) sehingga menjadi terbuka. Karena itu, terma khitan biasanya dinisbatkan kepada anak laki-laki. Untuk anak perempuan digunakan terma *khifadh* atau *khafd* karena sifatnya lebih pada mengeluarkan apa yang ada pada bagian atas (klentit) kemaluan (*faraj*) perempuan. *Khafd* atau *khifadh* artinya mengurangi atau menurunkan. Mengurangi atau menurunkan artinya menghilangkan apa yang ada pada bagian atas (klentit) kemaluan (*faraj*) perempuan. Jika kata khitan digunakan untuk anak perempuan itu berarti memotong bagian paling atas (klentit) dari kemaluan (*faraj*) perempuan, di atas tempat masuknya penis sewaktu senggama, yang berbentuk seperti biji kurma atau jengger ayam jago.<sup>25</sup> Dengan demikian, kedua terminologi tersebut (khitan dan *khifadh*) lebih merefleksikan tentang cara bagaimana menghilangkan apa yang menutupi sesuatu.

Khitan sebagai cara dan upaya menghilangkan apa yang menutupi kemaluan perempuan (*faraj*), dalam terminologi adat Gorontalo diistilahkan dengan *mongubingo*, yang sering diartikan mencubit. Padahal terma *mongubingo* berbeda dengan terma *molubingo*. *Mongubingo* artinya menghilangkan sesuatu dengan menggunakan ujung jari atau kuku. Sedangkan *molubingo* berarti menjepit sesuatu

---

<sup>23</sup> C.E. Bosworth, *The Encyclopedia of Islam*, Vol V, (Netherland: J.E. Bill, Leaden, 1986), h. 20.

<sup>24</sup> Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, (Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1984), h. 349.

<sup>25</sup> Muhammad Husein, *Fiqh Perempuan, Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta: LKiS, 2002), h. 40. Dalam kitab *Tânah ath-Thâlibin*, khitan terhadap perempuan dimaknai sebagai "memotong bagian organ yang terletak di atas kemaluan tempat jalannya kencing yang menyerupai jengger ayam yang disebut klentit". Muḥammad Syatha ad-Dimyathi, *Tânah ath-Thâlibin*, (Bandung: Maaruf, t.th.), h. 173.

dengan ujung jari atau telunjuk. Karena itu, terma *molubingo* diartikan dengan ‘mencubit’. Perbedaan terminologi ini penting untuk menegaskan bahwa secara substansial terma *molubingo* mengesankan rasa sakit, karena adanya unsur mencubit. Ini berbeda dengan istilah *mongubingo* yang lebih merefleksikan sikap kelembutan dan kehati-hatian.<sup>26</sup> Pesan yang terkandung dalam terma *mongubingo* sejalan dengan pernyataan Nabi SAW kepada seorang wanita juru khitan anak perempuan di Madinah, yang bernama Ummu ‘Athiyah. Beliau bersabda: “*Potonglah sedikit dan janganlah engkau merusaknya, karena ia dapat membuat wajah menjadi cerah dan dapat membuat suami lebih senang*” (H.R. al-Thabrâni).

Ibnu ‘Umar meriwayatkan bahwa sekelompok wanita dari kaum Anshar menemui Rasulullah, kemudian beliau berkata: “*Wahai wanita kaum Anshar potonglah (berkhitanlah) dan jangan berlebihan (dalam berkhitan), karena hal itu lebih disukai oleh suami-suami kalian. Jauhilah dua perbuatan kufur terhadap nikmat*” (H.R al-Baihaqî).<sup>27</sup> Hadis Nabi SAW menjadi landasan ormatif dan teologis, bahwa khitan perempuan termasuk bagian ajaran Islam, meskipun ulama berbeda pendapat status hukumnya. Menurut Imam al-Syâfi’i khitan perempuan adalah wajib, sama dengan laki-laki. Sebagai pengikut mazhab Hanafi, Mâlikî menilai sunnah terhadap khitan perempuan; demikian juga terhadap khitan laki-laki. Menurut Yusuf al-Qardhawi khitan perempuan tidak wajib, melainkan anjuran yang dinilai baik (*mustahab*). Karena itu, khitan perempuan di berbagai negeri Islam ada yang melakukan dan ada pula yang tidak melakukan. Indonesia,

---

<sup>26</sup> Dugaan penulis, terma *mongubingo* berasal dari kata *tumbingo*, yaitu sesuatu yang menonjol. Dalam konteks khitan perempuan, apa yang menonjol tersebut dinamakan klintit. Boleh jadi terma *mongubingo* berasal dari kata *kubingo*, yang berarti mengeluarkan dengan ujung kuku. Sedangkan terma *molubingi*, berasal dari kata lubang, yang berarti melubangi. Dalam bahasa sehari-hari, terma *molubingo* diartikan dengan mencubit. Terdapat relasi makna antara *melubangi* dan *mencubit*, yaitu memasukkan ke dalam sesuatu. Mencubit berarti menjepit dengan ujung jari sambil memasukkan atau menekan ke bagian bawah sesuatu. Dengan juga dengan melubangi. Yang berbeda adalah alat yang digunakan. Untuk mencubit alat yang digunakan adalah ujung jari atau kuku. Sedangkan melubangi menggunakan alat selain ujung jari dan kuku. Tetapi kegiatan atas kedua terma ini (baik melubangi dan mencubit), menyisahkan rasa sakit jika terjadi pada salah satu anggota tubuh manusia.

<sup>27</sup> Ach. Nashichuddin, *Realitas Khifadh di Masyarakat*, (Malang: UIN Maliki Press, 2010), h. 75. Hadis tersebut dapat dilihat dalam Abu Dâwud, *Sunan Abi Dâwud*, Juz IV, Kitâb al-Adab, (Beirût: Dâr al-Fikr, t.th.), hadis no. 5271, h. 368.

Malaysia, dan Brunei Darusalam termasuk negara yang melakukan khitan perempuan. Sedangkan di negara-negara Timur Tengah ada juga yang tidak melakukannya.

Menurut Syekh Maḥmūd Syaltūt, khitan termasuk masalah ijtihad, karena tidak ada nash (dalil) al-Quran atau hadis *sharīḥ* (jelas penunjukannya) yang menjelaskan masalah khitan. Oleh karena itu, Syaltūt, mengemukakan kaidah yang mengatakan, “Membuat sakit orang yang masih hidup tidak boleh dalam agama, kecuali kalau ada kemaslahatan-kemaslahatan yang kembali kepadanya dan melebihi rasa sakit hati yang menimpanya.” Dalam hal ini, menyuntik atau membedah bagian tubuh pasien dibolehkan, karena manfaatnya lebih besar daripada mudharatnya. Begitu juga masalah khitan.

Menurut ahli kesehatan, khitan bagi anak laki-laki mendatangkan maslahat atau manfaat yang besar, yaitu menjaga kebersihan zakar dan mencegah timbulnya penyakit kelamin, yang bisa mendatangkan penyakit kanker rahim bagi wanita yang disetubuhi. Oleh karena itu, kulup yang menutupi kepala zakar (*hasyfaḥ*) harus dipotong untuk menghilangkan penyakit kelamin tersebut. Dari sudut pertimbangan ini, menurut Syaltūt, Islam mewajibkan khitan bagi pria. Ini berbeda dengan anak perempuan, yang tampaknya tidak ada faktor kuat sebagaimana laki-laki yang mengharuskan khitan bagi mereka. Oleh karena itu, mereka tidak diwajibkan khitan dan hanya disunnahkan atau bahkan dimubahkan.<sup>28</sup> Abū 'Abdillāh Ibn al-Ḥājj dalam kitab *al-Mudkhal* seperti dikutip Ibnu Ḥajar di dalam karyanya *Fath al-Bārī* menegaskan bahwa untuk perempuan di daerah Masyrik/Timur, disunnahkan dikhitan, sedangkan untuk perempuan di daerah Maghrib/Barat tidak disarankan. Bagi mereka/perempuan yang sejak lahir tidak ada daging lebih yang biasa dikhitan, maka ia tidak perlu dikhitan. Baik dia ada di daerah Maghrib atau Musyrik.<sup>29</sup>

Di Gorontalo, khitan perempuan dilaksanakan secara adat dengan merujuk kepada pertimbangan teologis di atas. Sebagai kewajiban

<sup>28</sup> Maḥmūd Syaltūt, *al-Fatāwā*, (Mesir: Dār al-Qalam, t.th.), h. 302.

<sup>29</sup> Ibnu Ḥajar al-Asqalāni, *Fath al-Bārī fī Syarḥ Shahīḥ al-Bukhārī*, Juz XI, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1993), h. 280.

agama, khitan perempuan dilakukan secara turun temurun. Secara tradisional, pelaksana khitan perempuan adalah dukun bayi, yang dalam terminologi Gorontalo disebut *hulango*. Pilihan atas *hulango* sebagai pelaksana khitan karena tarifnya lebih murah dibandingkan petugas kesehatan. Kecuali itu, dapat dilakukan di rumah, dan bersifat sakral.

Berdasarkan hasil survei USAID Jakarta Januari-Mei 2003, usia bayi perempuan Gorontalo dikhitan mulai pada usia antara 1 tahun hingga 4 tahun. Tetapi usia bayi antara 1-2 tahun dinilai sebagai usia yang baik untuk pelaksanaan khitan perempuan. Yang lebih baik lagi adalah usia 1 (satu) tahun, karena bagian yang dikhitan mulai nampak kelihatan. Umumnya bagian itu dinamakan klitoris. Para *hulango* menyebutnya semacam zat; dan zat tersebut dinilai sebagai najis. Pada usia 1 (satu) tahun zat tersebut dengan mudah dikeluarkan. Jika dikhitan di atas 2 (dua) tahun, maka upaya menghilangkan zat tersebut semakin susah, karena zat tersebut semakin keras menempel.

Jika demikian halnya, maka fungsi khitan anak perempuan Gorontalo adalah untuk membersihkan zat najis yang menempel pada klitoris. Zat tersebut berupa kulit/selaput yang sangat tipis) yang menempel pada ujung kemaluan. Karena itu, dalam perspektif adat Gorontalo, yang dikhitan dari anak perempuan bukanlah klitoris, melainkan apa yang menempel pada klitoris tersebut. Cara menghilangkan zat yang menempel pada klitoris tersebut dinamakan *mongubingo*. *Mongubingo* artinya menghilangkan zat yang menempel pada klitoris perempuan dengan ujung kuku. Karena itu, khitan perempuan sering juga diistilahkan dengan *molukobu*. Secara leksikal *molukobu* berarti menghilangkan sesuatu dengan ujung jari atau ujung kuku. Karena yang dihilangkan adalah zat yang menempel pada klitoris tersebut, maka tidak menyebabkan pendaharan. Sebab yang dikhitan bukan mengeluarkan daging atau kulit yang menutup klitoris, melainkan menghilangkan zat *labia* yang dipandang sebagai najis.

Ada dua bentuk khitan perempuan di Gorontalo: simbolik dan non simbolik. Khitan simbolik dilakukan untuk mereka yang akan

masuk Islam (*muallaf*).<sup>30</sup> Hal ini dimaklumi karena menghilangkan zat pada wanita dewasa adalah amat sulit. Di atas 2 (dua) tahun saja sudah relatif sulit dilakukan. Terlebih bagi mereka yang telah dewasa, seperti usia wanita kawin. Karena itu, khitan untuk mereka cukup secara simbolik. Yaitu cukup dengan menempelkan pisau kearah kemaluan dan menggesek dari bagian bawah keatas sebagai simbol sudah dikhitan. Tetapi untuk anak perempuan yang bukan muallaf, maka khitannya bersifat murni. Yaitu menghilangkan zat najis yang menempel pada klitoris. Karena itu, dalam pandangan Farha Daulima, seorang pakar budaya Gorontalo, khitan perempuan dinilai sebagai keharusan syariat dan keharusan adat.<sup>31</sup> Disebut keharusan syariat, karena secara teologis ditegaskan dalam hadis. Dikatakan keharusan adat, karena secara adat, khitan bagi perempuan bertujuan sebagai pembersih diri bagi anak perempuan. Karena itu, perempuan yang dikhitan dinilai telah suci sebelum baligh, sekaligus pertanda bahwa bayi yang sudah dikhitan telah diislamkan. Makna harapan lainnya adalah seorang perempuan yang sudah dikhitan diharapkan akan menjadi perempuan yang dapat menjaga harkat martabat dan kehormatannya sebagai perempuan.

Itu berarti, hadis tentang khitan perempuan di atas dipahami secara kultural dan lokalitas oleh muslim Gorontalo sebagai upaya pengharapan atas anak perempuan yang dikhitan untuk memperoleh kemuliaan dan kehormatan. Karena itu prosesi khitan dipandang sakral. Prosedur pelaksanaannya pun bersifat kudus. Hal ini ditandai dengan prosesi wudhu atas sang bayi yang dikhitan. Yang melakukan wudhu adalah ibu bayi. Bayi yang sudah suci (*di-wudhu-î*) dipangku sang ibu untuk selanjutnya ditutupi kain putih, sebelum dikhitan. Wudhu dan penutup kain putih adalah lambang harapan kesucian diri atas diri anak perempuan. Karena itu, harapan atas anak perempuan yang terkandung dalam tradisi *molubingo* lebih bersifat futuristik-

---

<sup>30</sup> Khitan terhadap perempuan muallaf ditegaskan dalam riwayat yang bersumber dari al-Zuhri, Rasulullah bersabda: "Barangsiapa yang masuk Islam, maka berkhitanlah, walaupun sudah besar". Ibn Hajar, *Talkhîsh al-Ḥabîr*, Jilid 4, (Madinah al-Munawwarah, 1964), h. 82.

<sup>31</sup> Farha Daulima dan Medi Botutihe, *Tata Cara Adat Kelahiran dan Keremajaan Pada Masyarakat Adat Suku Gorontalo*, (Gorontalo: Yayasan Fitrah, t. th.), h. 83.

sufistik. Bahwa yang dituju dari tradisi *molubingo* tidak hanya kebersihan secara fisik-lahiriyah, tetapi juga kebersihan moral dan adab-etika. Itulah sebabnya perilaku tidak patut yang sering dilekatkan kepada perempuan, seperti *nene'alo* atau *monduhu* diharapkan tidak terjadi kepada mereka yang dikhitan. Dengan kata lain, bahwa lebih penting dari *mongubingo* zat yang menempel pada klitoris adalah *mongubingo* pesan moral untuk memangkas sifat-sifat tercela yang sering disandarkan kepada perempuan. Tegasnya, khitan perempuan Gorontalo selain *mongubingo* zat yang menempel pada klitoris, juga *mongubingo* sifat *nene'alo* atau *monduhu*.

*Nene'alo* atau *monduhu* adalah sikap genit yang ditunjukkan oleh seorang perempuan. Orang yang genit biasanya amat dengan mudah secara bebas bergaul dengan lawan jenisnya. Sedangkan sikap bebas dinilai sebagai sifat yang tidak pantas dilakukan seorang perempuan. Genit perlambang ofensif-agresif seorang perempuan atas laki-laki. Sejatinya seorang perempuan bersifat defensif. Jika seorang perempuan berperilaku sebaliknya, yaitu ofensif dan agresif, maka ia dipandang telah melakukan tindakan yang tidak pantas. Tindakan tidak pantas tersebut dalam istilah lokal Gorontalo dinamakan *nene'alo*. Jika tindakan tidak pantas tersebut mengarah kepada perbuatan sensual, maka tindakan demikian dinamakan *monduhu*. Karena itu, secara simbolik, adat *mongubingo* menegaskan pelajaran tentang pentingnya etika dan moral seorang perempuan dalam pergaulan hidup. *Nene'alo* atau *monthuhu* adalah tindakan amoral yang bertentangan dengan kultural etika kehidupan masyarakat Gorontalo.

---

# Bagian Keenam

## Penutup

### A. Kesimpulan

Adat Gorontalo lahir dan terbentuk melalui proses islamisasi Gorontalo yang panjang. Proses itu bersifat historis, dialogis-dinamis, karena sebelum Islam menjadi agama resmi, telah hidup adat dan tradisi di tengah masyarakat Gorontalo. Proses historis-dialogis-dinamis melalui tiga tahap. *Pertama*, proses akomodatif. Tahap pertama ini terjadi pada masa Raja Amai yang melahirkan rumusan “*Syara’ topa-topango adati*”, yang berarti “Sarak bertumpu pada adat”. *Kedua*, proses otoritatif syarak. Tahap kedua ini terjadi pada era Raja Matolodula Kiki (1550-1585), putra dan penerus Raja Amai yang melahirkan falsafah “*Adati hula-hula’ to syara’, syara’ hula-hula’ to adati*” yang berarti “Adat bertumpu pada syarak”. *Ketiga*, proses evaluatif-validatif. Tahap ketiga ini terjadi pada zaman Raja Eyato (1673-1679) yang melahirkan rumusan “*Adati hula-hula’ to sara’, sara’ hula-hula’ to qur’an*” yang berarti “Adat bersendi pada syarak, dan syarak bersendi pada al-Quran”. Dengan demikian telah proses dialogis antara Islam dan adat yang kemudian melahirkan adat yang terlembagakan (*Adati pohupohutu*), seperti upacara penyambutan tamu, proses dan prosesi pernikahan, kematian dan penobatan (pengukuhan kepala daerah), dan adat tidak terlembagakan, seperti

tradisi *molondalo*, *mopolihu lo limu*, *momeati*, *mongubingo*, dan *tumbilo tohe*.

Argumen filosofis dan teologis dari adat yang disebut terakhir dapat dilihat dari aspek tujuan dasar pelaksanaannya dan praktek historis keislaman. Dengan kata lain, argumen filosofis tradisi *molondalo*, *mopolihu lo limu*, *mongubingo*, dan *tumbilo tohe* terlihat tujuan dan esensi pelaksanaannya. Bahwa *molondalo* adalah ekspresi kultural untuk bersikap hati-hati menjelang masa kelahiran bayi. Sikap kehati-hatian yang disimbolkan dengan “menyentuh (*molondalo*)” menunjukkan bahwa bayi yang dikandung adalah amanah Tuhan sehingga harus dijaga dan disyukuri. Karena itu, *molondalo* adalah ekspresi rasa syukur kepada Tuhan atas anugerah nikmat yang diberikan. Itulah sebabnya dalam ritual dan upacara *molondalo* terdapat *ngadi salawati* (doa minta keselamatan) dan *sedekah*. Kedua bentuk ritual ini adalah ajaran Islam yang dianjurkan. Berdoa adalah bentuk pengharapan kepada Tuhan dan pengakuan atas keterbatasan hamba. Sebab masa tujuh bulan adalah masa rawan bagi seorang bayi dan masa melahirkan yang tersulit dan berat bagi seorang ibu hamil. Dalam suasana batin “yang lemah tak berdaya” tersebut dibutuhkan sandaran spritual kepada Yang Maha Kuasa. Sedangkan sedekah dalam bentuk pembagian *toyopo* dan amplop adalah media memperoleh keselamatan. Sebab Nabi SAW bersabda: “Sedekah itu menolak bahaya”.

Bahwa dalam proses *ngadi salawai* terdapat *molapi alama* (membakar dupa) tidak lebih dari asesoris budaya ritual. Jika tujuannya untuk mengharumkan suasana, maka Islam sangat menganjurkan minyak wangi. Minyak wangi adalah harum. Tetapi keharuman tidak hanya diperoleh dari minyak wangi. *Molapi alama* menjadi salah jika diyakini bahwa doa itu menjadi makbul karena *molapi alama*. Sama salahnya jika asap yang mengepul akibat *molapi alama* dipercayai menghantarkan doa kepada Allah SWT. Tidak ada relasi kemakbulan doa yang dipanjatkan dengan kepulan asap akibat *molapi alama*.

*Mopolihu lo limu* yang berarti mandi kembang adalah mandi kultural dengan menggunakan bahan-bahan tumbuhan alami yang

berfungsi mengharumkan badan. *Mopolihu lo limu* yang dilakukan pada anak remaja setelah memasuki usia baligh dan masa *taklif* adalah simbol perpindahan dari masa anak-anak ke masa dewasa, yaitu masa dimana kewajiban agama menjadi beban yang tidak boleh ditinggalkan. Sama halnya dengan orang yang masuk Islam dianjurkan mandi. Mandi muallaf tersebut berfungsi spritual, yaitu untuk menghapuskan dosa-dosa kesyirikan dan kekafiran. *Mopolihu lo limu* adalah mandi yang bermakna membersihkan diri sejak masa anak-anak. Mandi tersebut adalah mandi yang bertujuan menyucikan diri untuk mempersiapkan masa *taklif*. Muallaf yang mandi, seperti dalam hadis disebutkan menggunakan daun dara. Itu berarti, secara historis-teologis *mopolihu lo limu* memiliki pijakan keagamaan.

Sedangkan *mongubingo* adalah ekspresi kultural sebagai perwujudan atas *sunnah taqiriyah* dan manifestasi dari pernyataan verbal Nabi SAW bahwa khitan terhadap perempuan merupakan kemuliaan. Karena itu, *mongubingo* bukan tradisi baru, kecuali bentuk ritual dalam upacara *mongubingo* itu sendiri. Yang dituju oleh adat *mongubingo* tidak sebatas pembersihan kelamin dari zat yang menempel pada klitoris semata, melainkan harapan untuk memotong sifat-sifat tercela yang terkait dengan seksual.

Sementara *tumbilo tohe* adalah tradisi menyalakan lampu pada bulan Ramadhan empat hari sebelum Idul Fitri. Secara historis, menyalakan lampu dimaksudkan untuk menerangi kegiatan ibadah pada bulan puasa, baik di rumah maupun di masjid. Karena *tumbilo tohe* dilaksanakan bertepatan momen malam kemuliaan (*lailatul qadr*), maka secara spritual *tumbilo tohe* berarti menghidupkan “tohe” dalam diri. “Tohe” itu adalah hati nurani, atau jiwa. Maka *tumbilo tohe* berarti menghidupkan jiwa dan hati nurani dengan amaliah-amaliah Ramadhan untuk memperoleh *lailatul qadr*. Dalam konteks ini, tradisi *tumbilo tohe* tidak saja bersesuaian dengan nilai-nilai Islam, tetapi juga bernilai historis. Karena memang *tumbilo tohe* tidak terlepas dari proses islamisasi awal di Gorontalo.

## **B. Rekomendasi**

Kajian dalam buku ini masih terbatas pada empat aspek dari tradisi yang ada dalam adat Gorontalo, yaitu *molondhalo*, *mopolihu lolimu*, *mongubingo* dan *tumbilo tohe*. Keempat aspek ini sering menjadi sorotan kritis kelompok muslim puritan. Tidak saja makna filosofis yang terkandung di dalamnya, tetapi juga argumen teologisnya. Tentu masih ada banyak aspek dari adat Gorontalo yang membutuhkan landasan dan argumen teologis. Karena itu, kajian buku ini dapat dilanjutkan dengan adat Gorontalo lain untuk melacak basis teologis. Sehingga falsafah “*Adati hula-hula’a to sara’a, sara’a hula-hula’a to qur’ani*” (“Adat bersendi pada syarak, dan syarak bersendi pada al-Quran”) dapat dipertanggungjawabkan secara metodologis.

## Daftar Pustaka

- ‘Abdul Wahâb Khallâf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1978).
- ‘Abdul Wahâb Khallâf, *Mashâdir al-Tasyrî‘ fi mâ lâ Nashsha fihî*, (Mesir: Dâr al-Kitâb al-‘Arabî, 1960).
- ‘Abdul Wahab Khallaf, *Ushul Fiqhi*, terjemahan Moh. Zuhri dan Ahmad Qarib, *Ilmu Ushul Fiqhi*, (Semarang: Dina Utama, 1994).
- ‘Abdurrahmân al-Jazîrî, *Kitâb al-Fiqh ‘alâ al-Madzâhib al-Arba’ah*, Juz I, (Beirût: Dâr ‘Ihyâ al-Turâts al-‘Arabî, 1969).
- ‘Abdurrahmân al-Sayûthî, *al-Asybah wa al-Nazhâir*, (Mesir: Musthafâ al-Bâbî al-Halabî, 1938).
- ‘Izzuddîn Ibn ‘Abdussalam, *Qawâ'id al-Ahkâm fi Mashâlih al-Ânâm*, Jilid II, (Beirût: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.).
- A. Qodri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, (Yogyakarta: Gama Media, 2002).
- Abdul Aziz Dahlan, (et al.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Vol. 1 dan 2, (Jakarta: Ihtiar Baru Van Hoeve, 1996).
- Abdul Rahim, *The Principles of Muhammadan Jurisprudence*, (London: Luzac & C.o., 1991).
- Abî al-Husain Muslim ibn al-Hajjâj al-Naisâbûrî al-Imâm Muslim, *Shahîh Muslim*, Tahqîq Abû al-Fadhl al-Dimyâthî, (Beirût: Dâr al-Bayân al-‘Arabî, 2006).

- Abu Anas Ali bin Husain Muhammad Nashir al-Thawil, *Fatwa-Fatwa untuk Muallaf*, (Jakarta: eLBA, t.th.).
- Abû Bakar Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abî Sahl al-Sarakhsî, *al-Mabsûth*, Juz IX, (Kairo: Mathba'at al-Sa'âdah, 1331/1912M).
- Abû Ishâq al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât fî al-Ushûl*, Jilid II, (Kairo: Maktabah wa Mathba'ah Muḥammad 'Ali Sâbih, 1970).
- Ach. Nashichuddin, *Realitas Khifadh di Masyarakat*, (Malang: UIN Maliki Press, 2010).
- Adnin Armas, *Pengaruh Kristen-Orientalis terhadap Islam Liberal*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2003).
- Afdol, *Kewenangan Pengadilan Agama Berdasarkan UU No. 3 Tahun 2006 & Iegislasi Hukun Islam di Indonesia* (Surabaya: Airlangga University Press, 2006).
- Aḥmad Fahmi Abû Sinnah, *Al-'Urf wa al-âdah fî Ra'yi al-Fuqahâ'*, (Mesir: Mathba'ah al-Azhâr, 1947).
- Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Terj. Agah Garnadi (Bandung: Pustaka, 1984).
- Aḥmad ibn Idrîs al-Qarafi, *al-Furûq*, Jilid I, (Kairo: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabî, 1344 H).
- Ahmad ibn Sa'id Khamis al-Anbali, *Terapi Sedekah untuk Kesembuhan*, (Solo: Pustala Iltizam, 2011).
- Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995).
- Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Gama Media, 2001).
- Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Gama Media, 2001).
- Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, (Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1984).
- Alfian (ed), *Segi-segi Budaya Masyarakat Aceh*, (Jakarta: LP3ES).
- Amir Luthfi, *Hukum dan Perubahan Struktur Kekuasaan: Pelaksanaan Hukum Islam dalam Kesultanan Melayu Siak 1901-1942*, (Pekanbaru: SUSQA Press, 1991).

- Amir Mu'allim dan YUSDANI, *Ijtihad Suatu Kontroversi: Antara Teori dan Fungsi*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997).
- Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam Dalam Lingkungan Adat Minangkabau*, (Jakarta: Gunung Agung, 1984).
- Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam*, (Padang: Angkasa Raya, 1993).
- Annemarie Schimmel, *Dan Muhammad adalah Utusan Allah*, (Bandung: Mizan, 1993).
- Basri Amin, *Memori Gorontalo Teritori, Transisi dan Tradisi*, (Yogyakarta: Ombak, 2012).
- C.E. Bosworth, *The Encyclopedia of Islam*, Vol V, (Netherland: J.E. Brill, Leaden, 1986).
- C.G. Weeramantry, *Islamic Jurisprudence: An International Perspective*, (London: Macmillan Press, 1988).
- Cornelis van Vollenhoven, *Penemuan Hukum Adat*, (Jakarta: Djambatan, 1987).
- Dahlan Idhami, *Karakteristik Hukum Islam*, (Surabaya: Al-Ikhlâs, 1994).
- Daniel S. Lev, *Peradilan Agama Islam di Indonesia: Suatu Studi tentang Landasan Politik Lembaga-Lembaga Hukum* (Jakarta: Intermedia, 1986).
- Daud Rasyid, "Formulasi Syariat Islam di Serambi Mekah", dalam *Republika*, 13 November 1999.
- De Santilana, *The Legacy of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1931).
- Dedi Supriyadi, *Sejarah Hukum Islam dari Kawasan Jazirah Arab sampai Indonesia*, (Bandung: Pustaka Setia, 2007).
- Farha Daulima dan Medi Botutihe, *Tata Cara Adat Kelahiran dan Keremajaan Pada Masyarakat Adat Suku Gorontalo*, (Gorontalo: Yayasan Fitrah, t. th.).
- Fârûq Nabhân, *al-Madkhal li al-Tasyrî' al-Islâmî*, (Beirût: Dâr al-Shadr, t.th.).

- Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago-London: Chicago University Press, 1979).
- H.A.R. Gibb, *The Modern Trends in Islam*, (Illinois: The University of Chicago, 1950).
- Hammudah Abdul 'Ati, *The Family Structure in Islam*, Terj. Anshari Thayyib (Surabaya: Bina Ilmu, 1984).
- Hasbi ash-Shiddieqy, *Filsafat Hukum Islam*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001).
- Hasrun Haroen, *Ushul Fiqh 1*, (Jakarta: Logos, 1996).
- Hidayat, *Akulturası Islam dan Budaya Melayu*, (Jakarta: LITBANG Kemenag, 2019).
- Human Hadikusuma, *Hukum Waris Adat*, (Bandung: Alumni, 1983).
- Ibnu 'Abidîn, *Nasyr al-'Urf fi Binâ'i Ba'd al-Ahkâm 'ala al-'Urf*, (Mesir: Mathba'ah Ma'ârif Suriyah al-Jalîlah, 1301 H).
- Ibnu Farhun, *Kitâb Tahrarât al-Hukkâm fi Ushûl al-'Aqdiyyah wa Manâhij al-Ahkâm*, Jilid II, (Beirût: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th.).
- Ibnu Hajar al-Asqalânî, *Fath al-Bârî fi Syarh Shahîh al-Bukhârî*, Juz XI, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1993).
- Ibnu Hajar al-Asqalânî, *Talkhîsh al-Habîr*, Jilid 4, (Madinah al-Munawwarah, 1964).
- Ibnu Hamzah al-Husaini dalam *al-Bayân wa al-Ta'rif fi Asbâb Wurûd al-Hadîts al-Syarîf*, Juz I, (Bairût: Dâr al-Tsaqâfah al-Islâmiyyah, t.th.).
- Ibrahim Polontalo, "Adat Bersendikan Syarak, Syarak Bersendikan Kitabullah sebagai Dasar Pengembangan Budaya dan Pelaksanaan Islam di Gorontalo" dalam Nani Tuloli, (ed.), *Membumikan Islam; Seminar Nasional Pengembangan Kebudayaan Islam Kawasan Timur Indonesia*, (Gorontalo: Grafika Karya, 2004).
- Ibrahim Polontalo, *Peranan Tidi Lo Polopalo; Gorontalo dalam Pembinaan Kepribadian Suku Gorontalo*, (Manado: FKPS IKIP Manado, 1968).
- Ichtijanto, "Pengembangan Teori Berlakunya Hukum Islam di Indonesia", dalam Eddi Rudiana dkk., *Hukum Islam di Indonesia* (Bandung: Remaja Rodakarya, 1994).

- Ichtijianto SA, *Hukum Islam dan Hukum Nasional*, (Jakarta: Ind-Hill Co., 1990).
- Imâm Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, Juz II dan IV, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1414 H/1994).
- Imâm al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, Juz VII, (Kairo: Mathba'ah al-Sya'bi, t.th.).
- Imâm al-Nawawî, *Riyâdh al-Shâlihîn min Kalâm Sayyid al-Mursalîn*, (Jeddah: Dâr al-Qiblah li al-Tsaqâfah al-Islâmiyyah, 1990 M/1410 H)
- Imam al-Nawawî, *Shahîh Muslim bi Syarh an-Nawawî*, Juz XI (Kairo: Mathba'ah al-Mishriyah, 1924).
- Imam al-Syaukânî, *Nail al-Awthâr*, Juz V, (ttp. : Maktabah wa Mathba'ah Musthafâ al-Bâbi al-Halabî wa Awlâdihi, t.th.).
- Imam Mâlik ibn Anas, *Al-Muwaththa'*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1989).
- Imam Muhsin, *Al-Quran dan Budaya Jawa*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2013).
- Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006).
- Joseph Schacht, *An Intoduction to Islamic Law*, (Oxford: Clarendon Press, 1993).
- Juhaya S. Praja, "Dinamika Hukum Islam", dalam Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*, (Bandung: Rosda Karya, 2000).
- Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam*, (Bandung: Pusat Penerbitan Universitas LPMM Islam Bandung).
- Kamaruzzaman Bustaman-Ahmad, *Islam Historis: Dinamika Stusi Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Galang Press, 2002).
- Karim Pateda, "Keragaman Adat Gorontalo", dalam *Kumpulan Makalah Kongres Nasional Bahasa dan Adat Gorontalo I*, (Gorontalo: Universitas Negeri Gorontalo, 2008).
- KH. MA. Sahal Mahfudh, *Wajah Baru Fikih Pesantren*, (Jakarta: Citra Pustaka & KMF Jakarta, 2004).
- Khaled M. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*, diterjemahkan oleh R. Cecep Lukman Yasin

- dengan judul *Atas Nama Tuhan Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004).
- Khalil Abdul Karim, *Al-Judzur al-Târikhiyyah al-Syari'ah al-Islâmiyyah*, diterjemahkan oleh Kamran As'ad dengan judul *Syariah Sejarah Perkelahian Pemaknaan*, (Yogyakarta: LKiS, 2003).
- Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia*, (Jakarta: INIS, 2002).
- Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Rosdakarya, 2009).
- Luthfi Assyaukanie, *Islam Benar Versus Islam Salah*, (Jakarta: Kata Kita, 2007).
- M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998).
- M. Quraish Shihab, "Era Baru, Fatwa Baru" Kata Pengantar dalam MB. Hooker, *Islam Mazhab Indonesia Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: Teraju, 2002).
- M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah Pandangan Ulama Masa Lalu dan Cendekiawan Kontemporer*, (Jakarta: Lentera Hati, 2005).
- M. Yahya Harahap, *Kedudukan Janda, Duda dan Anak Angkat dalam Hukum Adat*, (Bandung: Sofyan A.P. Kau dan Zulkarnain Suleman, *Metodologi Studi Islam Kontemporer*, (Gorontalo: Sultan Amai Press, 2013).
- Maḥmūd Syaltūt, *Al-Islâm 'Aqîdah wa Syari'ah*, (Kairo: Dâr al-Qalam, 1966).
- Maḥmūd Syaltūt, *al-Fatâwâ*, (Mesir: Dâr al-Qalam, t.th.).
- Mannâ' al-Qaththân, *Al-Tasyri' wa al-Fiqh fî al-Islâmî*, (Riyâdh: Muassasah al-Risâlah, t. th.).
- Mannâ' al-Qaththân, *Târikh al-Tasyri' al-Islâmî: Al-Tasyri' wa al-Fiqh*, (Riyâdh: Maktabah al-Ma'ârif, 1422 H).
- Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, (Bandung: Mizan, 1994).

- MB Hooker, *Adat Law in Modern Indonesia*, (Oxford: Oxford University Press, 1978).
- MB Hooker, *Legal Pluralism: An Introduction to Colonial and Neocolonial Laws*, (Oxford: Oxford University Press, 1975).
- Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran dan Keremajaan pada Masyarakat Adat Suku Gorontalo*, (Gorontalo: Yayasan Fitrah, t. th.).
- Mifedwil Jandra, *Islam Akomodatif: Telaah Pergumulan Agama dengan Budaya dan Peranannya dalam Mengatasi Konflik Sosial Budaya di Indonesia*, Pidato Pengukuhan sebagai Ahli Peneliti Utama Bidang Agama pada Balitbang Agama dan Diklat Keagamaan Dep. Agama, (Jakarta: Departemen Agama, 2001).
- Muhammad Abû Zahrah, *Abû Hanîfah Hayâtuhu wa 'ashruhu wa Fiqhhu*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1947).
- Muhammad Abû Zahrah, *Ibn Hanbal Hayâtuhu wa 'ashruhu wa Fiqhhu*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1947).
- Muhammad Abû Zahrah, *Mâlik Hayâtuhu wa 'ashruhu wa Fiqhhu*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1947).
- Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t. th.)
- Muhammad Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, (Lahore: Sh. Muhammad Asyraf, 1945).
- Muhammad Husein, *Fiqh Perempuan, Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta: LKiS, 2002).
- Muhammad Mushthafâ Syalabî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, (Beirût: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyah, 1986).
- Muhammad Muslihuddin, *Philosophy of Islamic Law and Orientalist: A Comparative Study of Islamic Legal System*, (Lahore, Pakistan: Islamic Publication, t.th.).
- Muhammad Sholikhin, *Ritual dan Tradisi Islam Jawa*, (Yogyakarta: Narasi, 2010).
- Muhammad Syatha ad-Dimyathî, *I'ânah ath-Thâlibîn*, (Bandung: Mâaruf, t.th.).

- Mun'in A. Sirry, *Sejarah Fikih Islam: Sebuah Pengantar*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995).
- Munawir Sjadzali, "Landasan Pemikiran Politik Hukum Islam dalam Rangka Menentukan Peradilan Agama di Indonesia", dalam Tjun Sumardjan (ed.), *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan*, (Bandung: Remaja Rodakarya, 1991).
- Mushthafâ Ahmad al-Zarqâ', *Fiqh al-Islâmi fî Tsaubihî al-Jadîd*, Juz II, (Damaskus: Mathba'ah al-Tarabin, 1396 H/ 1976 M).
- Mushthafâ Ibrâhîm al-Zallî, *Asbâb Ikhtilâf al-Fuqahâ fî al-Ahkâm al-Syar'iyyah*, (T.tp: Dâr 'al-'Arabiyyah littibâ'ah, 1396 H/ 1976 M).
- Mustakimah, "Tradisi Molonthalo Dalam Masyarakat Gorontalo (Suatu Kajian Sosio-Religius Terhadap Akulturasi Islam Dengan Budaya Lokal)", *Disertasi*, (Makasar: UIN Alauddin, 2013).
- Nana Syaodih Sukmadinata, *Metode Penelitian Pendidikan*, (Bandung: Rosdakarya, 2006).
- Naqiyah Mukhtar, *Hak dan Kewajiban Suami Istri dalam Pandangan Kitab Kuning: Studi terhadap Kitab Syarah 'Uqûd la-Lujaini Bayân Huqûq al-Zawjain karya Muhammad Umar Nawawi al-Bantani*, dalam Jurnal Ulumul Qur'an No. 4 V11/1997.
- Naron Haroen, *Usul Fiqh*, Jilid I, (Jakarta: Logos Publishing House, 1996).
- Nizhamuddîn 'Abdul Hâmîd, *Mafhûm al-Fiqh al-Islâmî wa Tatharuhu Asâlibatuhu wa Mashâdiruhu 'Aqliyyah wa Naqliyyah*, (Beirût: Mu'assasah Risâlah, 1983).
- Nourouzzaman Shiddiqi, *Jeram-Jeram Peradaban Muslim*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).
- Olha S. Niode, *Beranda Etika Gorontalo*, (Manado: STAIN Manado Press, 2014).
- Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Besar Bahasa Indonesia, Edisi Ketiga*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2007).
- Renben Levy, *Sociology of Islam*, Jilid 1, (London: Williams and Norgate ltd., 1931).
- S. Margono, *Metodologi Penelitian Pendidikan*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2003).

- S. R. Nur, "Beberapa Aspek Hukum Tata Kerajaan pada Masa Pemerintahan Eyato 1673-1679", *Disertasi*, (Ujung Pandang: UNHAS Press, 1979).
- Saifuddin al-'Âmidî, *Al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Jilid I, (Kairo: Muassasah al-Halabî, 1967).
- Sajuti Thalib, *Politik Hukum Baru: Mengenai Kedudukan dan Peranan Hukum Adat dan Hukum Islam dalam Pembinaan Hukum Nasional*, (Jakarta: Bina Cipta, 1987).
- Sajuti Thalib, *Receptio A Contrario Hubungan Hukum Islam dan Hukum Adat*, (Jakarta: Bima Aksara, 1985).
- Sajuti Thalib, *Receptio A Contrario Hubungan Hukum Islam dan Hukum Adat* (Jakarta: Bima Aksara, 1985).
- Sanapiah Faisal, *Format-Format Penelitian Sosial: Dasar-Dasar dan Aplikasi* (Jakarta: Rajawali Press, 1995).
- Satjipto Rahardjo, *Beberapa Pemikiran tentang Ancangan Antardisiplin dalam Penibinaan Hukum Nasional*, (Bandung: Sinar Baru, 1985).
- Sayid Sâbiq, *Fiqh Sunnah*, Jilid 1, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1983).
- Sayyid Nur bin Sayyid 'Ali, *Al-Tashawwuf al-Tasyri'*, diterjemahkan oleh M. Yaniyullah dengan judul *Tasawuf Syar'i Kritik atas Kritik*, (Jakarta: Hikmah, 2003).
- Sofyan A.P. Kau, *Fikih Alternatif*, (Gorontalo: Sultan Amai Press, 2010).
- Sofyan A.P. Kau, *Masâilul Fiqhiyyah al-Mu'ashirah: Isu-Isu Fikih Kontemporer*, (Gorontalo: Sultan Amai Press, 2012).
- Sofyan A.P. Kau, *Metode Penelitian Hukum Islam*, (Gorontalo: Sultan Amai Press, 2009).
- Sofyan A.P. Kau, *Sejarah Sosial Ulama Gorontalo: Studi tentang Potret dan Peran Tokoh Islam di Gorontalo*, (Gorontalo: Sultan Amai Press, 2014).
- Subhi Mahmassani, *Filsafat Hukum dalam Islam*, (Bandung: Al-Ma'arif, 1997).
- Subhî Mahmatsânî, *Falsafah al-Tasyri' fî al-Islâm*, (Beirut: Dâr al-Kasyaf li al-Nasyr wa al-Thibâ'ah, 1952).

- Subhi Mahmatsani, *Filsafat Hukum dalam Islam*, (Bandung: Al-Ma'arif, 1997).
- Sugiyono, *Metode Penelitian Kualitatif* (Bandung: Alfabeta, 2005).
- Suwardi Endraswara, *Mistik Kejawaen Sinkretisme, Simbolisme dan Sufisme dalam Budaya Spritual Jawa*, (Yogyakarta: Narasi, 2003).
- Syamsudin AR dan Vismala S. Damaianti, *Metode Penelitian Pendidikan Bahasa* (Bandung: Rosdakarya, 2006).
- Tahir Mahmoud, *Family Law Reform in The Muslim World*, (New Delhi: The Indian Law Institute, 1979).
- Tahir Mahmoud, *Personal Law in Islamic Countries: History, Text The Muslim and Comparative Analysis*, (New Delhi: Academy of Law and Religion, 1987).
- Ter Haar, *Asas-asas dan Susunan Hukum Adat*, (Jakarta: Pradnya Paramita, 1983).
- Tjun Sumardjan (ed.), *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan*, (Bandung: Remaja Rodakarya, 1991).
- Waliyullâh al-Dahlawî, *Hujjatullah al-Bâlighah*, Jilid I, (Kairo: Dâr al-Turâts, 1185 H).
- Yusuf al-Qardhawi, *Ijtihad dalam Syariat Islam*, terjemahan Achmat Syatari, (Jakarta: Bulan Bintang 1987).
- Yusuf al-Qardhawi, *Ijtihad Kontemporer*, terjemahan Abu Barzani, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995).
- Zainal 'Âbidîn ibn Ibrahîm ibn Nujaim, *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir 'alâ Madzhâb Abî Hanîfah al-Nu'mân*, (Mesir: Mu'assasah al-Halabî wa Syurakâuh, 1968).
- Zaini Ahmad Noeh, "Kepustakaan Jawa sebagai Sumber Sejarah Perkembangan Hukum Islam", dalam Amrullah Ahmad et. al., *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996).

## Tentang Penulis



Sofyan A. P. Kau, lahir di Gorontalo. Menyelesaikan pendidikan S1 di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1995), S2 di IAIN Walisongo Semarang (2000) dan S3 di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2008). Sebelumnya, ia *nyantri* 6 tahun di Pondok Karya Pembangunan Manado (1982-1988) dan belajar di “Lembaga Pendidikan Islam dan Bahasa Arab (LIPIA) Jakarta” (1990).

Aktif di MUI dan Bazda Kabupaten Gorontalo, dan Lembaga Pengembangan Tilawatil Quran (LPTQ) Kabupaten Gorontalo dan Provinsi Gorontalo, di samping sebagai dosen IAIN Gorontalo. Suami dari Wahyuni Tjipto, S.Ag., ini pernah diamanahi menjadi Direktur Pascasarjana IAIN Sultan Amai Gorontalo periode 2013-2017. Tetapi, sebelum berakhir masa tugasnya, ia dipercayai sebagai Dekan Fakultas Syariah IAIN Sultan Amai Gorontalo periode 2015-2017. Dan sejak November 2017 ia dibebani amanah untuk menjadi Wakil Rektor I Bidang Akademik dan Pengembangan Lembaga. Di tengah kesibukan akademik dan kemasyarakatan, ayah dari empat anak (Wasma Shofiyah, Najwa Nainawa, Najla Sya’wanah, dan Mahdi Muntazhar) ini masih berusaha untuk menulis buku sebagai komitmen seorang akademisi. Buku *Tafsir Islam atas Adat Gorontalo Mengungkap*

*Argumen Filosofis-Teologis* ini adalah buku yang ke-21 ditulisnya sejak dua puluh satu tahun menjadi dosen. Adapun keduapuluh buku lainnya adalah sebagai berikut:

1. *Hukum Zakat di Indonesia* (2006)
2. *Etika Kenabian Pesan Moral Hadis Nabi SAW* (2007)
3. *Tafsir Hukum: Tema-Tema Kontroversial dari Pendekatan Tradisional hingga Liberal* (2007); kini diterbitkan oleh Mitra Pustaka Yogyakarta (2013)
4. *Tafsir Ibadah Menyingkap Syariat Menemukan Hakekat* (2008)
5. *Ijtihad 'Irfani Pemikiran Fikih Sufistik Imam al-Ghazali* (2008)
6. *Nalar Kreatif Metode Penetapan Hukum Islam* (2009)
7. *Metode Penelitian Hukum Islam Penuntun Praktis untuk Penulisan Skripsi dan Tesis* (2009); kini diterbitkan oleh Mitra Pustaka Yogyakarta (2013)
8. *Fikih Alternatif* (2010); kini diterbitkan oleh Mitra Pustaka Yogyakarta (2014)
9. *Fikih Kontemporer Isu-isu Aktual* (2011)
10. *Fikih Kontemporer Isu-Isu Gender Menghadirkan Teks Tandingan* (2011); kini diterbitkan oleh Pustaka Pelajar Yogyakarta (2015)
11. *Dialog Studi Kritis Pemikiran Hadis* (2012)
12. *Masâilul Fiqhiyyah al-Mu'âshirah: Isu-Isu Fikih Kontemporer* (2012)
13. *Metodologi Studi Islam Kontemporer* (2013)
14. *Islam Responsif* (2014)
15. *Potret dan Peran Tokoh Islam Gorontalo* (2015)
16. *Ushul Fikih dari Nalar Kreatif Menuju Nalar Progresif* (2015)
17. *Ragam Proposal Penelitian Hukum Islam* (Suntingan) (2016)
18. *Cara Mudah Menulis Proposal Skripsi dan Tesis* (2017)
19. *Akulturas Islam dan Budaya Lokal: Studi Islam tentang Ritus-Ritus Kehidupan dalam Tradisi Lokal Muslim Gorontalo* (2017)
20. *Beati Tradisi Gorontalo: Menyingkap Ekspresi Islam dalam Budaya Lokal* (2018)

Di samping menulis buku, Ia juga menulis di beberapa Jurnal Nasional terakreditasi. Di antaranya "Wacana Non Dominan: Menghadirkan Fikih Alternatif Yang Berkeadilan Gender", *Al-Ulum*, Jurnal Studi-Studi Islam IAIN Sultan Amai Gorontalo, Vol. 13 No. 2 Desember 2014; "Theological Argument for the Practice of Molondhalo Tradition Held by Gorontalo Ethnic Community", *Ulumuna*, Journal of Islamic Studies, Vol. 19 Number 2 December 2015 IAIN Mataram; dan "Kritik Terhadap Epistemologi Fikih Murtaf", *Ahkam*, Jurnal Ilmu Syariah UIN Jakarta, Vol. XVI No. 1 Januari 2016.

*Mengungkap Argumen Filosofis-Teologis*