

BEATI
TRADISI GORONTALO

Menyingkap Ekspresi Islam dalam Budaya Lokal

Dr. Sofyan A.P. Kau, M.Ag.
Drs. Zainul Romiz Koesry, M.Ag.

BEATI
TRADISI GORONTALO

Menyingkap Ekspresi Islam dalam Budaya Lokal

Inteligensia Media
2018

BEATI TRADISI GORONTAO

Menyingkap Ekspresi Islam dalam Budaya Lokal

Penulis:

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

Drs. Zainul Romiz Koesry, M.Ag.

Editor:

Dr. H. Zulkarnain Suleman, M.HI

ISBN: 978-602-5562-68-6

Copyright © November, 2018

Ukuran : 15,5 cm x 23 cm ; Hal: xii + 120

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

Cover: Rahardian Tegar Lay Out: Nur Saadah**

Edisi I, 2018

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

Didistribusikan oleh PT. Cita Intrans Selaras
Wisma Kalimetro, Jl. Joyosuko Metro 42 Malang
Telp. 0341-573650
Email: intrans_malang@yahoo.com

Pengantar Penulis . . .

Beati adalah upacara keagamaan kultural yang dilaksanakan masyarakat muslim Gorontalo ketika seorang gadis memasuki usia remaja. Secara biologis, seorang anak perempuan dikategorikan remaja ketika ia mengalami masa haid. Secara hukum agama, sejak anak perempuan memasuki remaja yang ditandai dengan datangnya bulan (haid), maka ia disebut *bâlighah* atau *mukallafah* yang kepadanya dibebani kewajiban-kewajiban agama. Itu berarti upacara *beati* merupakan momen historis atas diri gadis remaja bahwa ia sudah siap bertanggung jawab secara pribadi atas setiap perbuatannya secara agama. Demikian besar tanggung jawab keagamaan itu, maka orang tua membekali dirinya dengan nilai-nilai moral keagamaan. Pembekalan diri atas remaja tersebut diwadahi dengan upacara *beati*. Karena itu, secara substansial, tradisi *beati* merupakan peristiwa kultural atas pentingnya pemaknaan siklus kehidupan dengan nilai-

nilai moral keagamaan. Setiap siklus kehidupan memiliki makna penting, dan karena itu setiap siklus kehidupan dilakukan upacara kultural-keagamaan dalam tradisi muslim Gorontalo. *Beati* adalah satu upacara kultural-keagamaan dalam memaknai siklus perpindahan siklus kehidupan dari masa anak-anak ke masa remaja.

Sebagai peristiwa kultural-keagamaan, tradisi *beati* adalah tradisi lokal muslim Gorontalo yang tidak ada di daerah lain. *Beati* merupakan kreasi budaya dalam mengekspresikan nilai-nilai universal Islam. Karena itu, contoh konkretnya tidak didapatkan pada era awal Islam. Meskipun demikian, jika dicermati dari perspektif nilai-nilai universal Islam, maka ditemukan secara substansial nilai-nilai keagamaan di dalamnya. Buku ini menunjukkan bahwa *beati* merupakan ekspresi penghayatan dan pengamalan nilai-nilai universal Islam tentang kesetiaan terhadap ajaran Islam baik dari sisi hukum/fiqih, teologi, dan moral.

Terma *beati* sendiri secara substansial adalah pernyataan kesetiaan terhadap Islam. Secara historis, makna *beati* mengalami evolusi. Era Nabi Muhammad SAW, *beati* atau baiat bermakna kesetiaan kepada Nabi dan Islam dalam bentuk pernyataan verbal. Pasca Nabi Muhammad SAW, baiat bermakna pernyataan setia kepada seorang khalifah. Itu berarti baiat lebih bersifat politik, karena kesetiaan ditujukan kepada seorang khalifah yang terpilih. Pasca sahabat Nabi Muhammad SAW, ketika tradisi tarekat tumbuh berkembang, maka baiat juga dilakukan tetapi antara seorang *murîd* (pengikut tarekat) dengan *mursyid* (pemimpin tarekat); dimana *mursyid* membait *murîd* untuk setia mengamalkan ajaran sang *mursyid*. Dalam konteks ini, baiat bermakna sufistik. Makna substansi baiat sebagai bentuk kesetiaan ini selanjutnya diekspresikan secara kultural dalam budaya Gorontalo sebagai penegasan kembali atas kesetiaan seorang gadis remaja terhadap ajaran Islam. Sebab, ia telah memasuki usia *bâlighah* dan menjadi seorang *mukallafah*. Dalam konteks ini terlihat relasi Islam dan budaya. Terma *beati* sendiri adalah terma Islam, karena termaktub secara normatif dalam al-Quran. Sedangkan secara historis, tradisi baiat telah diekspresikan dalam sejarah baik dalam konteks politik maupun konteks sufisme (baca: tarekat).

Karena itu, dugaan bahwa tradisi *beati* sebagai inovasi dalam agama adalah dugaan yang ahistoris. Buku ini berusaha menunjukkan

nilai-nilai moral keagamaan yang terkandung dalam tradisi *beati*. Harapan penulis, kiranya buku ini memberi nilai manfaat kepada pembaca. Kepada mereka yang turut membantu peneliti, kami ucapkan banyak terima kasih. Penghargaan yang tinggi juga saya sampaikan kepada istriku Wahyuni Tjipto dan anak-anakku (Wasma Sofiyah, Najwa Nainawa, Najla Syawanah dan Mahdi Muntaz). Mereka dengan tulus membantu dengan caranya sendiri.

Gorontalo, 13 November 2018

Penulis

Pengantar Penerbit . . .

Sebagaimana kita ketahui, Indonesia merupakan lahan yang sangat subur bagi tumbuhnya keragaman budaya di masing-masing masyarakat. Sejarah membuktikan, bangsa besar adalah bangsa yang mampu menjaga dan melestarikan tradisinya, termasuk tradisi lokal. Hampir di segala penjuru bangsa ini, selalu terdapat tradisi lokal yang mencerminkan semangat spiritual, historitas, dan cita-cita bangsa itu sendiri. Selain itu, tradisi juga memiliki peran sebagai penjaga marwah rakyat, dimana karakter dan moral bangsa dibentuk melalui tradisi.

Setiap masyarakat selalu mengekspresikan budaya dalam bingkai lokalitas dan menjadi barisan terdepan dalam pendukung dan pelestari budayanya. Budaya dan tradisi pun tidak selalu lahir dari budaya lokal masyarakat. Selalu terdapat proses akulturasi, asimilasi, maupun inovasi dalam proses integrasi dari dua budaya. Ini tidak

terlepas dari proses islamisasi. Proses akulturasi budaya dengan budaya yang telah hidup dan berkembang dengan nilai-nilai budaya lokal yang telah ada jauh sebelum Islam sendiri hadir. Seperti tradisi *beati* yang merupakan akulturasi budaya Islam dan budaya masyarakat lokal Gorontalo. *Beati* merupakan upacara kultural-keagamaan dalam memaknai perpindahan siklus kehidupan dari masa anak-anak ke masa remaja. Di dalamnya tercermin suatu wujud kesetiaan terhadap ajaran Islam. Baik dari sisi hukum/fiqih, teologi, dan moral.

Buku ini merupakan hasil studi mendalam yang ditujukan untuk membedah sejarah, prosesi, dan aspek normatif teologis terkait tradisi *beati*. Serta menjawab dugaan ahistoris yang menganggap bahwa tradisi *beati* merupakan inovasi dalam agama. Semoga dengan hadirnya buku mampu memperkaya khazanah tradisi lokal Gorontalo, dan mampu menambah pengetahuan demi terjaganya tradisi bangsa. Selamat Membaca

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 = ṭ
ح = h	س = s	ع = '	م = m	ء = '

â = Panjang

î = Panjang

û = Panjang

Daftar Isi

Pengantar Penulis ...	v
Pengantar Penerbit ...	viii
Pedoman Transliterasi Arab-Indonesia ...	x
Daftar Isi ...	xi

BAB 1: PENDAHULUAN ... 1

A. Latar Belakang Masalah ...	1
B. Kerangka Teori ...	5
C. Landasan Teori ...	10
D. Tinjauan Pustaka ...	18
E. Metodologi ...	20

BAB 2: PERSPEKTIF ISLAM TENTANG TRADISI LOKAL ... 23

A. Pengertian Tradisi ...	23
B. Tradisi dalam Diskursus Hukum Islam ...	26
C. Akulturasi Islam dan Tradisi Perspektif Hukum Islam ...	36
D. Teori-Teori Akulturasi Islam di Indonesia dalam Hukum Islam ...	39

BAB 3: PROSES DAN TAHAPAN-TAHAPAN PELAKSANAAN UPACARA BEATI ... 54

A. <i>Molungudu</i> ...	54
B. <i>Momontho</i> ...	57
C. <i>Momuhuto</i> ...	57
D. <i>Mopuhuta'o to Pingge</i> ...	66
E. <i>Mome'ati</i> ...	70
F. <i>Mohatamu</i> ...	72

BAB 4: EKSPRESI ISLAM DALAM TRADISI *BEATI* ... 73

A. *Beati* antara Sejarah dan Argumen Teologis ... 73

B. Menyingkap Makna Simbolik dalam Tradisi *Beati* ... 84

C. Ekspresi Islam dalam Tradisi *Beati* ... 89

BAB 5: PENUTUP ... 97

A. Kesimpulan ... 97

B. Saran dan Rekomendasi ... 99

Daftar Pustaka ... 100

Tentang Penulis ... 109

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Masyarakat Gorontalo¹ 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. Diantaranya dianggap bukan bagian dari keluarga. Sikap moral-sosial ini bukan bentuk inklusif keberagaman orang Gorontalo, melainkan ekspresi 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.

¹ Gorontalo adalah sebutan untuk suku asli yang mendiami wilayah utara pulau Sulawesi. Masyarakat Gorontalo dirinya dengan sebutan suku *Hulondalo*. Sebelum menjadi provinsi tersendiri, Gorontalo adalah bagian dari Sulawesi Utara. Pada zaman penjajahan Belanda dan pra kolonialisme, Gorontalo terbagi atas dua kerajaan, yaitu *Hulandalo* (Gorontalo) dan *Limutu* (Limboto). Harto Juwono dan Yosephine Hutagalung, *Limo Lo Pohalaa: Sejarah Kerajaan Gorontalo*, (Yogyakarta: Ombak, 2005), h. 21.

Raja Amai menikahi Puteri Uwatongo sekitar tahun 1520 M saat berkuasa sebagai *Olongia To Tilayo*. Puteri Uwatongo merupakan putri Raja Palasa. Raja Palasa telah memeluk Islam karena memiliki pertalian darah dengan Raja-Raja Ternate yang juga telah memeluk agama Islam pada saat itu. Raja Amai pun diwajibkan memeluk agama Islam terlebih dahulu sebelum menikahi putri Uwatongo. Selain diwajibkan memeluk agama Islam, Raja Amai diharuskan melakukan pembaruan terhadap adat istiadat yang berlaku pada masyarakat Gorontalo berdasarkan ketentuan syariat.² Pembaruan terhadap dilakukan bukan dengan cara menegasikan adat dan tradisi lokal, melainkan mengakomodatif budaya lokal. Pada era ini, lahir falsafah "*Syaraa topa-topango adati*", yang berarti "Syarak bertumpu pada adat". Falsafah yang dirumuskan oleh Raja Amai ini menunjukkan bahwa posisi adat relatif kuat melembaga dibandingkan dengan penerapan syariat Islam, karena penerapan syariat masih bersandar kepada adat (*topa-topango adati*). Sikap akomodatif syariat atas pelaksanaan adat ini mudah dipahami, karena masyarakat Gorontalo baru memeluk Islam. Islam yang dipeluk adalah Islam kekuasaan. Sebab Raja yang berkuasa masuk Islam, kemudian diikuti secara totalitas oleh rakyatnya. Sedangkan adat dan tradisi lokal belum bisa dihilangkan. Karena itu, yang ditekankan pertama dan utama adalah aspek akidah, dan bukan penerapan syariat. Itu berarti Islam awal Gorontalo adalah Islam Mekkah, yaitu Islam yang lebih menekankan dimensi tauhid daripada syariat secara formal. Tegasnya, Islam awal Gorontalo adalah Islam akomodatif dengan adat. Bahkan adat mendominasi syariat, sebagai tercermin dalam falsafah di atas.

Setelah Raja Amai mangkat digantikan oleh putranya bernama Raja Matolodulahu Kiki (1550-1585). Posisi syariat pada era Matolodula Kiki mengalami perkembangan. Bila pada era Raja Amai, adat mendominasi syariat sehingga adat menjadi tumpuan syariat, maka pada era Raja Matolodula Kiki syariat dan adat memiliki posisi yang setara. Keduanya saling menopang, dan bukan saling mendominasi. Pelaksanaan adat mempertimbangkan ketentuan syariat dan pelaksanaan syariat mengindahkan adat yang berlaku. Pada era ini, lahir falsafah "*Adati hula-hulaa to syaraa, syaraa hula-hulaa to adati*" yang berarti

² Hasanuddin, *Gorontalo: Tantangan dan Kebijakan Sosial, Politik, dan Ekonomi Kolonial Belanda*, (Manado: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional, 2012), h. 22.

“Adat bertumpuk pada syariat, syariat bertumpuk pada adat”. Meskipun falafah ini menegaskan kedudukan syariat dan adat adalah setara, namun dominasi pelaksanaan adat masih kuat sehingga syariat belum menjadi referensi atas pelaksanaan adat dan tradisi lokal. Bahkan dominasi adat atas syariat masih mengemuka hingga era Raja Eyato (1673-1679). Karena itu, salah satu kebijakan yang ditempuh Raja Eyato adalah kolaborasi berbagai upacara adat dengan ajaran syariat Islam. Kebijakan ini untuk mencegah konflik antara ulama dan kelompok adat. Kelompok ulama menginginkan pelaksanaan syariat secara murni dan utuh. Sedangkan kelompok adat menghendaki seluruh upacara adat tetap dilaksanakan sebagaimana Islam belum masuk di wilayah Gorontalo.³ Kolaborasi tersebut bersifat evaluatif-validitatif terhadap adat sehingga sinergi dengan semangat keislaman. Evaluasi dan validasi dilakukan dengan cara merujuk kepada prinsip-prinsip universal al-Quran sebagai sumber utama, sehingga lahirah falsafah “*Adati hula-hulaa to sara’a, sara’a hula-hulaa to qur’ani*” yang berarti “Adat bersendi pada syarak, dan syarak bersendi pada al-Quran”.

*Beati*⁴ adalah salah satu kolaborasi antara adat dan syariat yang hingga kini masih dilakukan oleh muslim tradisional Gorontalo.⁵ *Beati* adalah rangkaian upacara adat yang dilakukan terhadap seorang anak gadis yang beranjak dewasa. Upacara adat *beati* terdiri dari beberapa rangkaian kegiatan yaitu *molungudu* (mandi uap dengan ramuan tradisional), *momonto* (memberi tanda pada dahi), *momuhuto* (memandikan sang gadis), *mopohutaa to pingge* (menginjakkan kaki di atas piring), *beati*, dan *hatamu* (mengkhadam al-Quran).⁶ Itu berarti *beati* merupakan rangkaian prosesi ritual yang dilaksanakan terhadap seorang anak gadis menginjak usia dewasa. Upacara ini dilakukan sebagai sebuah bentuk legitimasi perubahan seorang gadis kecil menjadi gadis remaja yang ditandai dengan adanya menstruasi.

³ Farha Daulima dan Karim Pateda, *Banthayo Pobo’ide: Struktur dan Fungsinya*, (Gorontalo: Forum Suara Perempuan LSM Mbu’i Bungale, 2001), h. 9.

⁴ Secara semantik, kata *beati* berasal dari bahasa Arab, *bay’ah* yang kemudian menjadi bahasa Indonesia, baiat, yang berarti sumpah setia atau janji.

⁵ Muslim tradisional adalah sekelompok umat Islam yang memegang teguh pada tradisi local yang bernuansa Islam. Kebalikannya adalah muslim modernis, yaitu sekelompok umat Islam yang tidak terikat dengan tradisi. Dalam pandangan muslim modernis, pelaksanaan tradisi bukan merupakan kewajiban normatif agama sehingga tidak menjadi keharusan untuk merealisasikan.

⁶ Medi Botutihe, *Tata Cara Upacara Adat Gorontalo*, (Gorontalo: Galeri Budaya Daerah Mbu’i Bungale, 2003), h. 70.

Masyarakat Gorontalo meyakini bahwa upacara ini penting dilakukan karena perubahan hormonal pada diri anak gadis berpengaruh terhadap mental dan psikis gadis remaja. Karena itu, fungsi upacara *beati* adalah memberikan bimbingan moral kepada anak gadis untuk menghadapi berbagai permasalahan yang muncul dalam kehidupan pergaulan remaja. Itu berarti, upacara *beati* merupakan sarana pembentukan karakter gadis remaja.⁷ Menurut Medi Botutihe upacara *beati* juga merupakan afirmasi dogmatis yang didoktrikan kepada sang gadis guna penataan diri lahir dan batin serta pendewasaan sang gadis.⁸ Itu berarti, pesan moral yang tertuang dalam upacara adat *beati* sejalan dengan akhlak Islam. Karena itu, keluarga muslim tradisional Gorontalo melaksanakan Upacara *beati*. Bahkan *beati* dipandang sebagai bagian dari ketentuan syariat yang harus dijalankan.

Pandangan ini tentu berbeda dengan pandangan kelompok Islam puritan yang mendasarkan setiap upacara keagamaan pada contoh riil Nabi SAW. Contoh praktek kenabian ini menjadi dasar pandangan mereka untuk menegaskan setiap praktek keagamaan dalam adat tradisi lokal. Karena itu, penelitian ini penting dilakukan untuk memastikan nilai-nilai keislaman universal yang terkandung dalam tradisi dan adat, khususnya di Gorontalo. Sedangkan setiap tradisi dan adat meniscayakan simbol-simbol budaya. Itu berarti, pemaknaan terhadap simbol-simbol budaya dan upaya penemuan makna baik yang terkandung dalam benda-benda budaya maupun proses pelaksanaannya adalah hal penting untuk menunjukkan bahwa tradisi *beati* memiliki pijakan filosofis dan teologis yang argumentatif. Basis filosofis dan teologis bersifat implisit, karena itu penting untuk ditemukan.

Dalam buku ini, ada tiga masalah yang menjadi fokus pembahasan, yaitu prosesi pelaksanaan upacara *beati* dalam tradisi muslim Gorontalo; makna simbolik yang terkandung dalam alat-alat atau sarana yang digunakan dalam ritus *beati*; dan perspektif Islam tentang *beati* dalam tradisi muslim Gorontalo. Dengan demikian, secara implisit buku ini ingin menunjukkan relasi antara Islam sebagai

⁷ Munkizul Umam KaU, *Upacara Adat Beati dalam Perspektif Etika Islam Imam al-Qusyairi al-Nisaburi sebagai Sarana Pembinaan Moralita Remaja*, Disertasi, (Yogyakarta: Program Doktor Prodi Ilmu Filsafat Universitas Gadjah Mada, 2014), h. 2.

⁸ Medi Botutihe, *Tata Cara Upacara Adat Gorontalo*, h. 70.

agama dan *beati* sebagai produk budaya lokal. Tegasnya tradisi *beati* yang dilakukan masyarakat muslim Gorontalo secara sosiologis-antropologis merefleksikan nilai-nilai ajaran Islam universal. Karena itu, buku ini diharapkan dapat memberikan kontribusi bagi wacana penelitian tentang *beati* baik menyangkut masalah sejarah, prosesi ritus *beati* maupun makna simbolik dari alat-alat atau sarana ritus *beati*. Harapan lain adalah memberikan pengetahuan praktis pada para pembaca tentang *beati*, serta memberikan pemahaman tentang kesesuaian dan tidaknya *beati* dalam tradisi Gorontalo dari perspektif Islam.

B. 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 membatalkan tradisi lokal Arab, kecuali 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. Sedangkan tradisi yang bersesuaian dengan ajaran Islam diadopsi dan dimodifikasi dengan cara 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.⁹ Misalnya poligami, pembayaran mahar, atau pemberitahuan (*iqrâr*) dalam hal perkawinan.¹⁰ 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*

⁹ Sofyan A.P. Kau dan Zulkarnain Suleman, *Metodologi Studi Islam Kontemporer*, (Gorontalo: Sultan Amai Press, 2013), h. 391.

¹⁰ Abdul Rahim, *The Principles of Muhammadan Jurisprudence*, (London: Luzac & C.o., 1991), h. 7-12.

(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*, *diyat*, *qasâmah* dan *'aqilah*; syura atau musyawarah dan khilafah; poligami, perbudakan, dan penggunaan jimat; semua itu merupakan tradisi Arab yang telah diwarisi Islam.¹¹ Luthfi Asyasyaukani menambahkan bahwa dalam banyak kasus, delik-delik perundangan yang diterapkan Muhammad saw. dan para sahabatnya, malah banyak mengambil semangat hukum adat (*'urf*), seperti kasus rajam, potong anggota badan secara silang, pembakaran manusia dalam kasus sodomi, dan denda (*diyât*, 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 Daud (dalam tradisi Yudaisme) 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.¹²

Kenyataan historis di atas menegaskan kearifan Islam terhadap budaya dan tradisi lokal. Islam menghargai tradisi yang hidup ditengah masyarakat. Tradisi yang hidup dan dihidupkan oleh masyarakat sebagai hal yang bernilai positif itu, dalam terminologi al-Quran disebut dengan *al-ma'rûf*¹³ yang secara bahasa berarti sesuatu yang dikenal baik. Sesuatu yang baik itu kemudian dipraktekan secara turun temurun sebagai tradisi yang positif. Berbeda dengan kata *al-khair*

¹¹ Khalil Abdul Karim, *al-Judzur al-Tarikhyyah al-Syari'ah al-Islamiyyah*, diterjemahkan oleh Kamran As'ad dengan judul *Syariah Sejarah Perkelahian Pemaknaan*, (Yogyakarta: LKiS, 2003).

¹² Luthfi Asyasyaukani, "Tidak Ada Syariat Islam", dalam Adnin Armas, *Pengaruh Kristen-Orientalis terhadap Islam Liberal*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2003), h. 33-34.

¹³ Kata *al-ma'rûf* disebutkan dalam al-Quran tidak kurang dari 33 kali dan kata *ma'rûfan* disebut sebanyak 6 kali.

yang semakna dengan *al-ma'rûf, al-khair* adalah kebaikan yang bersifat universal, sedangkan *al-ma'rûf* adalah kebaikan yang bersifat lokal. Dalam bahasa Syafiq Hasyim, *al-ma'rûf* tidak hanya memiliki makna kebaikan (*al-khair*) tetapi juga berisi kebaikan yang memperhatikan partikularitas dan lokalitas.¹⁴ Dalam diskursus hukum Islam, sesuatu kebaikan yang menjadi kebiasaan manusia dalam kehidupan sehari-hari baik ucapan, melakukan perbuatan atau meninggalkannya dinamakan '*urf*'.¹⁵ Kata '*urf*' adalah seakar kata dengan *al-ma'rûf*; keduanya berasal dari kata kerja '*arafa, ya'rifu 'urfân wa ma'rifah*', yang berarti mengetahui atau mengenal. Karena itu, '*urf*' diartikan sebagai sesuatu yang sudah diketahui dan dikenal sebagai hal yang baik. Dalam hadis Nabi SAW. disebutkan: "Apa yang dianggap baik oleh orang-orang Islam, maka dalam pandangan Allah, hal itu juga".¹⁶ Sesuatu yang baik, hidup dan dipraktekkan dalam masyarakat tersebut adalah hal yang sudah dikenal sebagai hal yang baik untuk ditradisikan. Ketika hal yang baik disepakati sebagai kekuatan hukum, maka ia digolongkan sebagai adat yang bersifat legal dan yuridis. Dalam kaedah hukum Islam disebutkan: "Al-'Âdah Muḥakkamah"¹⁷, yang berarti adat dapat menghukumi (sumber hukum). Itu berarti, secara epistemologi, adat dapat dijadikan sebagai sumber inspirasi hukum Islam. Jamal Ma'mur Asmani menyebut kaedah ini sebagai kaedah sumber hukum Islam yang aspiratif, akomodatif dan fleksibel.¹⁸ Kaedah hukum ini menegaskan adanya keabsahan tradisi sebagai sumber hukum Islam. Itu 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)

¹⁴ Syafiq Hasyim, *Hal-Hal Yang Tak Terpikirkan tentang Isu-Isu Keperempuanan Dalam Islam*, (Bandung: Mizan, 2001), h. 264.

¹⁵ Fathimah al-Sayyid Ali Sabbak, *Al-Syarî'ah wa al-Tasyrî'*, (Mekah: Râbithah al-Âlam al-Islâmî: 1417 H), h. 96.

¹⁶ Hadis tersebut diriwayatkan oleh Imam Ahmad ibn Hanbal. Jamal Ma'mur, *Fiqh Sosial Kiai Sahal Mahfudh antara Konsep dan Impelemntasi*, (Surabaya: Khalista, 2007), h. 347.

¹⁷ Jalaluddin Abdurrahman al-Suyuthi, *al-Asybah wa al-Nazhâir fi al-Furû'*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1996), h. 63.

¹⁸ Jamal Ma'mur, *Fiqh Sosial Kiai Sahal Mahfudh*, h. 346.

adalah contoh konkret dan bukti nyata adanya percampuran elemen-elemen yang diderivasikan dari hukum adat dan Islam, walaupun pengaruh hukum Islam lebih dominan.¹⁹

Kaedah *al-'âdah al-muhakkamah* 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 qablanâ* dan *sunnah taqrîriyyah*. *Syar'u man qablanâ* 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 Ibrâhîm*), tetapi sangat dianjurkan bagi laki-laki Muslim. Meskipun ulama berbeda pendapat status hukumnya (apakah wajib, sunat atau mubah), tetapi mereka sepakat khitan adalah bagian dari syariat Islam. Sedangkan *sunnah taqrîriyyah* adalah tradisi yang hidup, tetapi dibiarkan oleh Nabi SAW. Jika Nabi SAW. mendiamkan 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.²⁰ Atas dasar ini, Subhi Mahmatsani berkesimpulan bahwa sesungguhnya konsep *sunnah taqrîriyyah* merupakan bukti kuat bahwa Nabi SAW. membiarkan keberlakuan adat setempat.²¹ Sepanjang hukum tersebut sesuai dengan prinsip-prinsip yang fundamental.²²

Atas kepentingan jurisprudensial 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*

¹⁹ Ratno Lukito, *Pergumulan Antara Hukum Islam dan Hukum Adat di Indonesia*, (Jakarta: INIS, 1998), h. 79.

²⁰ Hasrun Haroen, *Ushul Fiqh 1*, (Jakarta: Logos, 1996), h. 142.

²¹ Subhi Mahmatsani, *Falsafah al-Tasyrî' fî al-Islâm*, (Beirut: Dâr al-Kasasyâf li al-Nasyr wa al-Thibâ'ah, 1952), h. 181.

²² Waliyullah al-Dahlawi, *Hujjatullâh al-Bâlighah*, Jilid I, (Kairo: Dâr al-Turâts, 1185 H), h. 124-125.

bi khilâfih, 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 dispesifikasikan oleh ketetapan adat. *Keempat, al-'âdah mu'tabarah 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.²³

Uraian teoritis di atas menegaskan bahwa Islam bukan agama eksklusif melainkan inklusif. Yaitu agama yang 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-inspiratif, sebagaimana terlihat dalam sejumlah kesimpulan hukum Islam yang dilakukan para *fuqahâ*.

Karena itu, pelaksanaan dan proses adat *beati* dalam tradisi muslim Gorontalo dapat dikategorikan Islam kultural. Yaitu Islam yang dipahami, dihayati dan diekspresikan sesuai nilai-nilai lokalitas. Menurut Abuddin Nata, titik tolak atau *home base* Islam kultural adalah Islam sebagaimana terdapat dalam al-Quran dan hadis, namun dalam pemahaman, penghayatan dan praktiknya dipengaruhi oleh latar belakang budaya dari orang yang memahaminya.²⁴ Islam kultural yang demikian itu tetap menjunjung tinggi nilai-nilai universal yang terdapat al-Quran dan hadis. Namun ketika nilai-nilai universal tersebut dipahami, dihayati dan diamalkan tidak universal lagi, karena sudah dipengaruhi oleh pemikiran manusia.²⁵ Hasil pemikiran manusia tersebut bersifat partikuler dan amat terkait dengan kultur sosial yang melingkupinya. Karena itu antara agama sebagai wahyu Tuhan (baca Islam) dan pemikiran sebagai produk

²³ Muhammad Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, (Lahore: Sh. Muhammad Asyraf, 1945), h. 34.

²⁴ Abuddin Nata, *Peta Keragaman Pemikiran Islam di Indonesia*, (Jakarta: Rajawali Press, 2001), h. 180.

²⁵ *Ibid.*

budaya bertaut berjaln berkelindan dan saling mempengaruhi. Corak dan warna kebudayaan dipengaruhi oleh agama dan sebaliknya pemahaman agama dipengaruhi oleh tingkat kebudayaan. Hal ini sejalan dengan pendapat Erich Fromm yang mengatakan bahwa tidak ada kebudayaan yang tidak berakar pada agama.²⁶ *Beati* sebagai produk budaya niscaya berakar pada nilai-nilai agama.

C. Landasan Teori

Beati (dalam bahasa Gorontalo) berasal dari kata bai'at (bahasa Arab: *bay'ah*). Secara etimologis, kata bai'at (*bay'ah*) berasal dari kata kerja *bâ'a*, *yabî'u*, *bay'ah* yang berarti menjual atau membeli. *Bi'tu al-syay'a* artinya saya menjual sesuatu atau saya membeli.²⁷ Secara umum kata *al-bay'a* berarti menjual, sedangkan untuk kata membeli adalah *al-syirâ'*. Menurut al-Ashfâhanî, menjual adalah memberi barang yang diuangkan dan mengambil pembayarannya (uangnya). Sedangkan membeli adalah memberi harga dan mengambil barang yang diuangkan.²⁸ Untuk membedakan arti *al-bay'a* sebagai menjual atau membeli tergantung pada penekanannya, apakah pada harga atau pada barangnya. Jika yang ditekankan adalah harga, maka arti *al-bay'a* adalah berarti menjual. Tetapi jika yang ditekankan adalah barangnya, maka arti *al-bay'a* adalah membeli. Dalam surat Yusuf ayat 20 disebutkan: "*Dan mereka jual dia (Yusuf) dengan harga murah*".

Bay'ah atau baiat juga berarti, berjabat tangan. Sebab kebiasaan orang-orang Arab pra Islam berjabat tangan dalam transaksi jual beli secara kuat. Agaknya jabatan tangan sebagai simbol kerelaan atas transaksi. Menurut Muhammad Ali Quthub berjabat tangan antara penjual dengan pembeli secara kuat, merupakan pengganti pendaftaran dalam cap, cincin atau tanda tangan.²⁹ Sedangkan dalam al-Quran kata *bay'a* diartikan menjual, seperti dalam surat al-Baqarah ayat 254, 275 dan al-Jumu'ah ayat 9:

²⁶ Erich Fromm, *Psychoanalysis of Religion*, (Cambridge, 1956), h. 132.

²⁷ Ismail bin Hamad al-Jauhari, *Qâmus al-Shihhah*, Juz III, (Beirût: Dârul Ilmu Lil-Malâ'yîn, t.th.), h. 1189.

²⁸ Al-Râghib al-Asfahânî, *Al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân*, (Mesir: Mushthafâ al-Halabî, 1381 H/1961 M), h. 67.

²⁹ Muhammad Ali Quthub, *Bay'ah al-Nisa'*, (Penerbit al-Qur'an, 1402 H/1982 M), h. 12.

لَا بَيْعَ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ

Terjemahnya:

"Pada hari itu tidak ada lagi jual beli dan tidak ada lagi persahabatan yang akrab dan tidak ada lagi syafa'at"

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

Terjemahnya:

"Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba"

فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ

Terjemahnya:

"Maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli"

Adapun kata *bay'ah* diartikan dengan janji setia seperti dalam surah al-Fath ayat 10 dan 18:

إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ

Terjemahnya:

"Bahwasannya orang-orang yang berjanji setia kepada (yubâyi'ûka) kamu sesungguhnya mereka berjanji setia (yubâyi'ûna) kepada Allah..."

لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ

فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا

قَرِيبًا

Terjemahnya:

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

Kedua ayat di atas turun mengisahkan tentang *bay'at al-Ridhwân* di Hudaibiyah, suatu baiat yang menampilkan komitmen jihad. Ketika itu ada sekitar 1.500 sahabat Nabi –menurut perhitungan terbanyak atau minimal 1.300 orang menurut riwayat dan perkiraan yang lain yang kesemuanya menyatakan janji setia untuk memerangi kaum musyrikin sampai menang atau mati. Ba'iat ini terjadi karena Rasulullah SAW mengutus 'Usman bin 'Affan ra. dari Hudaibiyah menuju ke Mekah untuk berunding dengan tokoh kaum musyrikin agar mereka mengizinkan Nabi SAW dan para sahabat melaksanakan umrah karena Nabi SAW tidak datang untuk berperang, tetapi beribadah. 'Usman bin 'Affan ra. terlambat kembali sehingga beredar isu bahwa beliau terbunuh. Maka, Nabi Muhammad saw. mengajak semua anggota rombongan untuk berbaiat tidak akan kembali ke Madinah sebelum memerangi kaum musyrikin yang membunuh utusan Nabi itu. Saat pembaitan itu, tidak seorang pun yang ketinggalan kecuali 'Usman bin 'Affan ra. yang ketika itu masih berada di Mekah, tetapi Nabi meletakkan tangan kanan beliau di atas tangan kiri beliau sendiri lalu bersabda: "Ini tangan 'Usman". Tidak lama kemudian, 'Usman bin 'Affan ra. tiba dan dia pun melakukan baiat. Yang menghindar dari baiat hanya seorang yang bersembunyi di balik untanya, yaitu al-Jud ibn Qais, bukan karena kemunafikan tetapi sangat penakut.³⁰

Jika dalam dua ayat di atas yang melakukan baiat kepada Nabi SAW. adalah para sahabat laki-laki, maka sebaliknya dalam surat al-Mumtahanah ayat 12, mereka yang berbait adalah wanita-wanita mukmin. "*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 mereka³¹ 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*".

³⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian al-Quran*, Vol. 12, (Jakarta: Lentera Hati, 2011), h. 521-522.

³¹ 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.

Dalam surat al-Fath di atas dijelaskan tempat terjadi peristiwa baiat, yaitu di bawah pohon (*tahta al-syajarah*), tetapi tidak dalam surat al-Mumtahanah. Dalam surat al-Mumtahanah dijelaskan isi baiat yang dilakukan wanita mukmin, yaitu tidak menyekutukan Allah, mencuri, berzina, membunuh anak-anaknya, berdusta dan melakukan pemalsuan, serta tidak mendurhakai Nabi SAW. Sedangkan dalam surat al-Fath tidak ditegaskan secara eksplisit isi baiat. Tetapi secara implisit dengan merujuk kepada *sabab al-nuzûl* kedua ayat tersebut berisi janji setia (baiat) para sahabat Nabi SAW. kepada beliau untuk memerangi kaum musyrikin.

Baik surat al-Fath maupun al-Mumtahanah, keduanya menegaskan bentuk baiat dalam bentuk verbal. Sedangkan cara pembaiatan dilakukan dengan cara berjabat tangan untuk sahabat laki-laki, sedangkan dengan kaum wanita mukmin cukup dengan cara ucapan. Dalam hadis yang diriwayatkan 'Aisyah ra. disebutkan: "*Demi Allah, tangan Rasul saw. tidak pernah menyentuh tangan wanita (yang bukan mahram-nya sama sekali, tetapi beliau membaiat mereka dengan ucapan)*".³² Dengan demikian, pelaku baiat dalam al-Qur'an dan hadis adalah laki-laki dan perempuan, yaitu mereka menyatakan kesetiannya kepada Nabi SAW. untuk membela dan menjalankan ajaran Islam. Baiat mereka kepada Nabi SAW. sama dengan baiat mereka kepada Allah swt. Baiat mereka kepada Nabi SAW. selain bersifat kenabian, karena beliau adalah Nabi dan Rasul, tetapi juga bersifat kepemimpinan. Hal ini terlihat dalam *bay'ah al-'Aqabah*, bahwa mereka memilih Nabi SAW. sebagai sebagai imam dan pemimpin mereka. Sebab saat itu mereka telah bersumpah setia (baiat) untuk taat dan bahu membahu bersama Rasulullah SAW. dalam melaksanakan hukum agama, serta mempertahankan Islam dan masyarakatnya.³³ Tegasnya Nabi SAW. dibaiat oleh sahabat baik sebagai Nabi maupun sebagai pemimpin umat. Kedua bentuk baiat sahabat kepada Nabi SAW. bersifat teologis.

Pasca kenabian, tradisi baiat dilanjutkan oleh para sahabat. Jika masa Nabi SAW. mereka menyatakan baiat kepada Nabi SAW., masa

³² Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Muslim dan dikutip Imam 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. Sofyan A.P. Kau, *Masâilul Fiqhiyyah al-Mu'âshirah: Isu-Isu Fikih Kontemporer*, (Gorontalo: Sultan Amal Press, 2012), h. 27.

³³ Dhiya' al-Din al-Rais, *Islam dan Khilafah Kritik Terhadap Buku Khilafah dan Pemerintahan dalam Islam 'Ali 'Abdur Raziq*, (Bandung: Pustaka, 1985), h. 215.

sesudah Nabi baiat mereka ditujukan kepada khalifah, sebagai pemimpin. Karena itu, setelah Nabi SAW. wafat di Madinah pada tahun 11 H/632 M, tugas-tugas agama dan kenegaraan diteruskan oleh penggantinya (*khalifah*), yaitu empat sahabat terdekat, baik melalui hubungan darah, maupun melalui perkawinan, untuk menggantikannya sebagai pemimpin umat muslim. Keempat khalifah tersebut adalah Abu Bakar al-Shiddiq, Umar ibn al-Khatthab, Usman ibn 'Affan dan 'Ali ibn Abi Thalib yang dikenal dengan sebutan *al-khulafâu al-Râsyidûn*. Mereka merupakan pemimpin yang dipilih oleh para sahabat melalui mekanisme yang demokratis. Siapa saja yang terpilih, maka sahabat yang lain berhak memberikan baiat (sumpah setia) pada calon yang terpilih tersebut.³⁴ Ada dua cara dalam pemilihan khalifah ini, yaitu: *Pertama*, secara musyawarah oleh beberapa sahabat Nabi SAW. *Kedua*, berdasarkan atas penunjukan khalifah sebelumnya.³⁵ Menurut Abdurrahman Ibrahim Doi, para khalifah tersebut dipilih melalui proses ijmak (konsensus pendapat) dari *ashhâb al-hall wa al-'aqd* (orang-orang yang melonggarkan dan mengikat, yakni mereka yang memiliki pengetahuan tentang ketentuan-ketentuan agama dan hukum). Begitu ijmak tercapai, orang-orang pun menyatakan *bay'ah* (sumpah setia) kepada khalifah terpilih mereka.³⁶

Setelah *al-khulafâu al-Râsyidûn*, kepemimpinan berpindah kepada Mu'awiyah ibn Abi Sufyan. Mereka -lanjut Dhiya' al-Din al-Rais-baik keluarga 'Ali maupun Bani Hasyim memberikan baiat kepada Mu'awiyah sehingga bersatulah Daulah Islamiyah. Selain sahabat Nabi SAW., Mu'awiyah juga salah seorang penulis wahyu dan pejuang yang gigih membela Islam pada awal pertumbuhannya. Karena itu, umat dapat menerima kepemimpinannya.³⁷ Tentu bentuk baiat kepada pemimpin ini bersifat politis, yaitu baiat sebagai bentuk loyalitas dan kesetiaan atas kepemimpinan politik. Karena itu, Ibnu Khaldun mendefinisikan *bay'ah* sebagai perjanjian untuk taat, dimana orang yang berbai'at bersumpah setia kepada pemimpinnya, bahwa ia akan

³⁴ Khafidhi, "Peradaban Islam pada Masa *al-Khulafâu al-Rasyidûn*" dalam Machfud Syaefudin et. all., *Dinamika Peradaban Islam Perspektif Historis*, (Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2013), h. 29.

³⁵ Ahmad Syafi'i Ma'arif dan Amin Abdullah, *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Book Publisher, 2007), h. 77.

³⁶ Abdurrahman Ibrahim Doi, "Mazhab Sunni", dalam Sayyed Hossein Nasr (ed.), *Ensiklopedi Tematis Spritualitas Islam*, (Bandung: Mizan, 2002), h. 197.

³⁷ Dhiya' al-Din al-Rais, *Islam dan Khilafah*, h. 237.

menyelamatkan pandangan-pandangan yang diemban oleh pemimpinnya, baik berupa perintah yang disenangi maupun yang tidak disenangi.³⁸

Loyalitas dan kesetiaan tidak hanya ditunjukkan kepada seorang imam atau pemimpin, tetapi kemudian berkembang dalam dunia tarekat, berupa bait seorang *murid* kepada *mursyid* (guru spritual). Yaitu pernyataan kesetiaan dan komitmen seorang pelaku suluk terhadap 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 mi-salnya 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 pen-didikan spiritualku agar aku dapat mengalahkan berbagai tipu daya nafsu dan setan*".³⁹

Dengan demikian, secara historis dan teoritis tradisi baiat bukan hal baru dalam Islam. Boleh jadi bentuk dan corak baiat mengalami dinamika dan perkembangan, namun esensi baiat adalah sama, yaitu komitmen dan setia pada ajaran normatif Islam. Makna esensial ini merupakan landasan teoritis untuk membaca tradisi baiat dalam adat Gorontalo.

Teori lainnya sebagai landasan teoritis untuk membaca tradisi baiat dalam adat Gorontalo adalah akulturasi. Secara etimologis, kata akulturasi merupakan serapan dari bahasa Inggris, yaitu dari kata *acculturation* yang berarti penyesuaian diri.⁴⁰ *Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, akulturasi dimaknai sebagai proses percampuran dua kebudayaan atau lebih yang saling bertemu dan saling mempengaruhi; proses masuknya pengaruh kebudayaan asing terhadap suatu masyarakat, sebagian menyerap secara selektif sedikit atau banyak unsur kebudayaan asing itu, dan sebagian menolak pengaruh itu.*⁴¹

³⁸ Ibnu Khaldun, *Al-Muqaddimah*, (Mesir: Musthafa Muhammad, t.th.), h. 209.

³⁹ 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.

⁴⁰ John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia*, (Jakarta: Gramedia, 1984), h. 7.

⁴¹ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), h. 18.

Secara sederhana, konsep akulturasi mencakup semua perubahan yang muncul akibat adanya kontak antara individu-individu dan kelompok-kelompok masyarakat dengan latar belakang budaya yang berbeda. Gillin dan Gillin mendefinisikan akulturasi sebagai proses di mana masyarakat yang berbeda-beda kebudayaannya mengalami perubahan oleh kontak yang lama dan langsung, tetapi dengan tidak sampai kepada percampuran yang komplit dan bulat dari kebudayaan itu.⁴² Definisi yang hampir sama dikemukakan oleh Koentjaraningrat yang menyatakan bahwa proses akulturasi itu timbul bila suatu kelompok manusia dengan suatu kebudayaan tertentu dihadapkan dengan unsur dari satu kebudayaan asing yang berbeda sedemikian rupa, sehingga unsur kebudayaan asing itu lambat laun diterima dan diolah ke dalam kebudayaannya sendiri, tanpa menyebabkan hilangnya kepribadian kebudayaan sendiri.⁴³ Hal yang sama diungkapkan oleh J.W.M, Bakker yang menyatakan bahwa menerima atau menolak perubahan yang terjadi dalam proses akulturasi adalah sesuatu yang bisa terjadi, namun pada umumnya yang terjadi dalam akulturasi adalah bahwa kebudayaan yang dikenai akulturasi dapat menerima unsur-unsur dari pihak lain tanpa harus tenggelam di dalamnya, yang dikenai akulturasi pada dasarnya memperkembangkan strukturnya sendiri dengan bahan asing tanpa melepaskan identitas aslinya.⁴⁴

Selain istilah akulturasi, digunakan juga istilah asimilasi. Kedua istilah ini sering kali disamakan atau dipertukarkan. Menurut Teske dan Nelson, kedua istilah ini memiliki makna yang berbeda. Akulturasi dan asimilasi adalah dua proses yang terpisah dan berbeda yang dapat dibedakan berdasarkan sejumlah dimensi. Dalam hal pengaruh, akulturasi secara potensial lebih bersifat dua arah dan saling timbal balik (*bidirectional and reciprocal*), yakni dua kelompok yang saling berkontak mempengaruhi satu sama lain. Sedangkan asimilasi bersifat searah, artinya kelompok pribumi secara sepihak mempunyai pengaruh atas kelompok yang lain.⁴⁵

⁴² J.L. Gillin Dan J.P. Gillin, *Cultural Sociology*, (New York: Oxford University Press, 1954), h. 336.

⁴³ Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2009), h. 199.

⁴⁴ J.W. M. Bekker, *Filsafat Kebudayaan*, (Yogyakarta: Kanusius, 1990), h. 121.

⁴⁵ R. H. C. Teske & B. H. Nelson, "Acculturation And Assimilation A Clarification", *American Ethnologist*, I (1974): h. 351 -367.

Menurut Sam, Gordon dan Berry, titik tekan keduanya bukan pada sejumlah dimensi sebagaimana yang dikemukakan oleh Teske dan Nelson di atas. Menurut Sam, kedua istilah ini kadang-kadang digunakan bukan sebagai dua hal yang sama, tetapi lebih bermakna bahwa yang satu adalah bagian dari yang lain. Artinya bahwa asimilasi kadang-kadang dipandang sebagai salah satu bentuk atau satu fase dari akulturasi dan pada saat yang lain berlaku sebaliknya, yakni akulturasilah yang menjadi salah satu fase dari asimilasi.⁴⁶ Dalam hal ini, Gordon, misalnya, menyamakan istilah akulturasi dengan salah satu fase dari asimilasi, yaitu *cultural or behavioral assimilation*, yang *berarti* perubahan pola-pola budaya pada individu-individu dari masyarakat pribumi.⁴⁷ Berbeda dengan pendapat Gordon, Redfield dan kawan-kawan menyatakan bahwa, akulturasi adalah salah satu aspek dari perubahan budaya dan asimilasi adalah salah satu dari fase akulturasi, sedang difusi adalah satu aspek dari akulturasi.⁴⁸ Sementara Sidi Gadzalba berpendapat bahwa akulturasi adalah bentuk asimilasi dalam kebudayaan, pengaruh pada satu kebudayaan lain, jang terjadi apabila pendukung dari kedua kebudayaan itu berhubungan lama.⁴⁹

Dalam proses akulturasi maupun asimilasi, penyesuaian-penyesuaian dari dua kelompok masyarakat dengan budaya yang berbeda dan saling berinteraksi perlu dilakukan untuk menghindari atau meminimalkan ketegangan dan konflik. Oleh karena itu, konsep akomodasi perlu didudukkan dalam kerangka akulturasi dan asimilasi agama dan budaya, Proses akomodasi diperlukan untuk memahami interaksi suai u sistem nilai dengan sistem -sistem nilai yang lain dalam proses sosial, Dalam hal ini, Ernest W. Burgess, sebagaimana dikutip oleh Hamzah, berpendapat bahwa konsep akomodasi terkait erat dengan konsep asimilasi. Menurutnya, akomodasi merupakan proses penyesuaian sosial kepada situasi (yang lebih baik) dengan mempertahankan jarak sosial antara kelompok dan masyarakat yang

⁴⁶ David L. Sam, "Acculturation: Conceptual Background And Core Components", dalam David L. Sam And John W. Berry (Eds), *The Cambridge Handbook Of Acculturation Psychology*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), h. 11.

⁴⁷ M. M. Gordon, *Assimilation In American Life: The Role Of Race Religion And National Origins*, (New York: Oxford University Press, 1964), h. 67.

⁴⁸ Harsojo, *Pengantar Antropologi*, (Bandung: Binacipta, 1984), h. 164.

⁴⁹ Sidi Gadzalba, *Pengantar Kebudayaan Sebagai Ilmu*, (Jakarta: Pustaka Antara, 1984), h. 119.

tidak melahirkan konflik.⁵⁰ Selanjutnya, dalam konteks akulturasi, akomodasi merupakan salah satu model atau tipologi akulturasi. Akomodasi yang dimaksud adalah penyelesaian sementara dari perbedaan-perbedaan untuk meredam konflik, yang dapat ditinjau dari dua segi, yaitu sebagai suatu keadaan dan sebagai proses. Akomodasi sebagai suatu keadaan merujuk pada suatu keseimbangan dalam proses interaksi, baik menyangkut perorangan, maupun antar kelompok dan antar kebudayaan. Sementara, akomodasi sebagai proses merupakan usaha untuk meredakan suatu pertentangan guna mencapai suatu keseimbangan. Istilah lain yang sering digunakan selain akomodasi adalah adaptasi yang bermakna suatu proses makhluk hidup menyesuaikan diri dengan lingkungan tempatnya berada.⁵¹

D. Tinjauan Pustaka

Penelitian tentang tradisi *beati* Gorontalo telah dilakukan oleh beberapa peneliti, di antaranya adalah penelitian Munqizul Umam Kau yang berjudul “Upacara Adat *Beati* dalam Perspektif Etika Islam Imam al-Qusyairi al-Naisabury sebagai Sarana Pembinaan Moral Remaja” dan “Nilai Etis Upacara Adat *Beati* dalam Perspektif Filsafat Moral”. Keduanya merupakan disertasi dan tesis pada Program Studi Ilmu Filsafat Universitas Gadjah Mada. Penelitian pertama menekankan pada tinjauan *beati* dari perspektif etika Islam Imam al-Qusyairi. Sementara penelitian kedua menitikberatkan pada tinjauan etika atas *beati* dari perspektif filsafat moral. Disertasi dan tesis tersebut mengkaji *beati* secara filosofis, lebih khusus filsafat etika. Jika disertasi terbatas pada filsafat etika Imam al-Qusyairi, maka tesis terfokus pada filsafat moral.

Temuan penelitian tesis Munqizul Umam KaU menunjukkan bahwa pelaksanaan adat *beati* dengan segala perangkat adat dalam prosesnya mengandung pesan-pesan etis bagi gadis remaja. Karena

⁵⁰ Zayadi Hamzah, “Islam Dalam Perspektif Budaya Lokal, Studi Kasus Tentang Ritual Siklus Hidup Keluarga Suku Rejang Di Kabupaten Rejang Labong Provinsi Bengkulu”, *Disertasi*, (Jakarta: Sekolah Pascasarjana Uin Syarif Hidayatullah Jakarta, 2010), h. 65.

⁵¹ M. Taufik Mandailing, *Islam Kampar. Harmoni Islam Dan Tradisi Lokal* (Yogyakarta: Idea Press, 2012), 19-20; Dalam *The Penguin Dictionary Of Sociology*, akomodasi dijelaskan sebagai “The Process Whereby Individuals Adapt In Situations Of Racial Conflict, Without Resolving The Basic Conflict Or Changing The System Of Inequality, The Term Derives From Experimental Psychology, Where It Denote How Individuals Modify Their Activity To Fit The Requirements Of The External Social World”. Baca Nicholas Abererombie, Stephen Hill And Bryan S. Turner, *The Penguin..*, h. 13.

yang *dibeati* adalah anak gadis yang menginjak usia remaja setelah mengalami menstruasi. Sedangkan temuan pada penelitian disertasi adalah nilai-nilai etika yang terkandung dalam upacara *beati* sejalan dengan nilai-nilai etika dalam *Kitab al-Qusyairiyah*, karya Imam al-Qusyairi. Misalnya dalam upacara *molungudu* dalam adat *beati* terkandung nilai etis tentang pengajaran tobat, menghindari ghibah, malu, zuhud dan mawas diri (*muhâsabah*). Dalam upacara *momuhuto* terdapat nilai etis tentang rendah hati (*tawâdhu*), optimisme (*rajâ'*), dan kejujuran (*shidq*).

Penelitian lain adalah tesis Yowan Tamu pada Pascasarjana Jurusan *Cross Religion and Culture Studies* Universitas Gadjah Mada yang berjudul “Upacara Adat *Beati* Terhadap Gadis Remaja Muslim dalam Kultur Masyarakat Gorontalo”. Penelitian tesis ini mengungkap berbagai alasan masyarakat Gorontalo mempertahankan dan melaksanakan upacara adat *beati*. Pada saat yang sama Tesis ini juga mengungkap pergeseran nilai dalam pelaksanaan upacara adat *beati*. Pergeseran nilai ini ditengarai disebabkan oleh pengaruh modernitas. Itu berarti penelitian Yowan Tamu tersebut sejalan dengan tulisan Alim Niode yang berjudul *Gorontalo: Perubahan Nilai-Nilai Budaya dan Pranata Sosial*, (Jakarta: Pustaka Indonesia Press, 2007). Sebab, sebagaimana judulnya, buku ini membahas pergeseran nilai-nilai budaya yang dimiliki dan dianut masyarakat Gorontalo akibat pengaruh budaya asing. Budaya asing tersebut tidak hanya berpengaruh terhadap nilai-nilai budaya masyarakat Gorontalo, tetapi juga berpengaruh terhadap pranata sosial masyarakat Gorontalo.

Adapun penelitian ini secara material adalah sama dengan penelitian-penelitian sebelumnya, tetapi berbeda dari sisi objek formal. Dikatakan sama karena objek material penelitiannya adalah adat *beati*. Disebut berbeda karena objek formal penelitian ini menekankan pada kajian antropologis-sosiologis. Sementara penelitian Munkizul Umam Kau baik yang pertama (tesis) dan kedua (disertasi) menekankan pada filsafat moral. Ini berbeda dengan penelitian ketiga -tesis Yowan Tamu- yang cenderung kepada penelitian budaya, dalam hal ini kultur masyarakat Gorontalo dalam pelaksanaan adat *beati*.

Objek formal lainnya yang berbeda dengan penelitian sebelumnya dibandingkan dengan penelitian ini adalah ajaran Islam, atau lebih

spesifik studi Islam. Bahwa studi Islam akan dijadikan sebagai sebuah perspektif untuk menyoroti pelaksanaan dan prosesi adat *beati*.

Perspektif Islam atau studi Islam tentang pelaksanaan dan prosesi adat *beati* dilakukan untuk membedakan mana sejalan dengan ajaran Islam dan mana tidak bersesuaian dengan Islam, sehingga falsafah Gorontalo “*Adati hula-hulaa to sara’a, sara’a hula-hulaa to qur’ani*” yang berarti “Adat bersendi pada syarak, dan syarak bersendi pada al-Qur’an” bukan jargon kosong, melainkan adat yang benar-benar bersesuaian dengan prinsip-prinsip universal ajaran Islam. Karena itu, objek formal lainnya dari penelitian ini yang akan disorot adalah makna simbolik. Bahwa penelitian ini mencoba mengungkap setiap makna yang terdapat pada sejumlah sarana dalam ritus *beati*. Penemuan makna simbolik pada sarana-sarana adat *beati* tersebut merupakan cara verifikatif untuk memastikan bahwa adat *beati* sejalan dengan semangat universal Islam.

Tulisan lainnya adalah tulisan Muhiddin Bakry dalam Jurnal *al-Ulum* Vol. 16 No. 1 Tahun 2016 yang berjudul “Nilai-Nilai Religiusitas Adat *Mome’ati* Pada Masyarakat Kota Gorontalo”. Secara konotatif tulisan ini ingin menunjukkan bahwa terdapat nilai-nilai agama dalam adat *Mome’ati*. Tetapi dengan melihat tujuan tulisan tersebut, nampak bahwa tulisan ini lebih menekankan pada satu hal, yaitu perilaku dan persepsi masyarakat kota Gorontalo terhadap adat *momeati*. Dengan kata lain tulisan ini menggali nilai-nilai agama yang terdapat dalam adat *mome’ati* tentang perilaku dan persepsi masyarakat kota Gorontalo. Jika demikian halnya, tulisan Muhiddin Bakry ini memiliki kesamaan dengan penelitian ini dari sisi objek material, tetapi berbeda dari sisi objek formal. Sebab objek material penelitiannya adalah sama yaitu, adat *beati*. Meskipun secara terminologi berbeda. Terma *momeati* beda dengan terma *be’ati*. Terma pertama lebih menekankan pada pelaksanaan *be’ati* itu sendiri. Sedangkan terma kedua, *beati* lebih bersifat konseptual-teoritik.

E. Metodologi

Penelitian ini adalah penelitian lapangan (*field research*) dengan menggunakan metode kualitatif. Metode kualitatif dicirikan oleh tujuan penelitian yang berupaya memahami gejala-gejala sedemikian rupa untuk tidak memerlukan kuantifikasi karena gejala-gejala tersebut

tidak memungkinkan diukur secara tepat.⁵² 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).⁵³ Dengan pendekatan kualitatif-deskriptif ini, penulis berusaha menggambarkan dan menganalisis setiap data dan menginterpretasikannya melalui sebuah penjelasan.⁵⁴

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif. Diantara ciri-ciri metode kualitatif, menurut S. Margono adalah bersifat deskriptif analitik. Maksudnya bahwa data yang diperoleh (berupa kata-kata, 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.⁵⁵

Adapun pendekatan yang digunakan adalah pendekatan antropologis-sosiologis dan analisis komparatif dengan metode pengumpulan data wawancara, dokumenter dan observasi. Wawancara dilakukan dengan pihak terkait, dalam hal ini adalah tokoh adat dan tokoh agama. Wawancara dilakukan dengan bentuk terstruktur dan tidak terstruktur. Wawancara yang dilaksanakan secara terstruktur menggunakan pedoman wawancara (*interview guide*),⁵⁶ yaitu instrumen penelitian berupa pertanyaan-pertanyaan tertulis yang telah disiapkan.⁵⁷ Sedangkan wawancara tak terstruktur adalah pelaksanaan wawancara dilakukan 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.⁵⁸ Sedangkan studi dokumenter dilakukan dengan cara menelaah buku-buku Islam yang

⁵² Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Rosdakarya, 2009), h. 2-3.

⁵³ Sanapiah Faisal, *Format-Format Penelitian Sosial: Dasar-Dasar dan Aplikasi*, (Jakarta: Rajawali Press, 1995), h. 17-21.

⁵⁴ Syamsudin AR dan Vismala S. Damaiani, *Metode Penelitian Pendidikan Bahasa*, (Bandung: Rosdakarya, 2006), h. 73.

⁵⁵ S. Margono, *Metodologi Penelitian Pendidikan*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2003), Cet. II, h. 39.

⁵⁶ Nana Syaodih Sukmadinata, *Metode Penelitian Pendidikan*, (Bandung: Rosdakarya, 2006), h. 216.

⁵⁷ Sugiyono, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Alfabeta, 2005), h. 73.

⁵⁸ *Ibid.*, h. 74.

terkait dengan adat secara umum dan buku fikih terkait dengan kajian *'urf* secara khusus, terutama terkait dengan masalah *beati* (baiat). Sementara metode observasi dilakukan untuk melihat langsung pelaksanaan ritus *beati*. Itu berarti peneliti terlibat langsung dengan objek penelitian.

Analisis atas data dilakukan untuk mengetahui prosesi ritus *beati* pada tradisi Gorontalo berdasarkan data etnografis. Dalam menganalisa data digunakan analisis komparatif dengan maksud untuk menyoroti ritus *beati* dalam tradisi Gorontalo dari perspektif ajaran Islam. Sebelumnya, data yang terkumpul diolah dengan cara mengklasifikasi data tersebut berdasarkan perincian permasalahan yang telah dirumuskan dalam penelitian ini. Selanjutnya seluruh data tersebut dikaji isinya dengan menggunakan metode pendekatan dan analisis sebagai penjelasan di atas.

PERSPEKTIF ISLAM TENTANG TRADISI LOKAL

A. Pengertian Tradisi

Tradisi dalam bahasa hukum Islam dikenal dengan istilah *'urf* dan *'âdah* (adat). Secara etimologis, *'urf* berarti sesuatu yang diketahui. Kata *'urf* sinonim dengan kata *'âdah* (adat), yang berarti kebiasaan atau praktek.¹ Itu berarti, kedua terma ini (*'urf* dan *'âdah*) mempunyai arti yang sama (*al-'urf wa al-'âdah bi ma'na wahid*), yaitu sesuatu yang dibiasakan oleh rakyat umum atau golongan masyarakat.² Menurut Abû Zahrah, *'urf* (*'âdah*) adalah sesuatu yang dibiasakan manusia dalam urusan mu'amalah.³

¹Abû Sinnah dan Muḥammad Mushthafâ Syalabi membedakan kedua kata ini (*al-'urf dan al-'âdah*). Terma *'adah* mengandung arti "pengulangan atau praktek yang sudah menjadi kebiasaan, yang dapat dipergunakan baik untuk kebiasaan individual (*'âdah fardhiyyah*) maupun kelompok (*'âdah jamâ'iyah*). 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-'Âdah fî Ra'y al-Fuqahâ*, (Mesir: Mathba'ah al-Azhar, 1947), h. 7-13; Muḥammad Mushthafâ Syalabi, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, (Beirût: Dâr al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1986), h. 313-315. Dalam tulisan ini, kata *'urf* dan adat digunakan secara bergantian dengan makna yang sama.

²Subḥi Maḥmasanî, *Falsafah al-Tasyrî' fî al-Islâm*, terj. Ahmad Soejono, (Bandung: al-Ma'arif, 1981), h. 190; Nizhâmuddîn 'Abdul Ḥâmid, *Maḥmûm al-Fiqh al-Islâmî wa Tathawuruhu Asâlibatuhu wa Mashâdiruhu 'Aqliyah wa Naqliyah*, (Beirût: Mu'assasah Risâlah, 1983), h. 141.

³Muḥammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Beirût: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 219.

Dilihat dari segi objek 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.⁴ 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 (*ijab qabul*). Menurut nash, jual beli dianggap sah bila dilakukan dengan lafal *ijab* dan *qabul*. Akan tetapi, dalam realitas kehidupan sosial pada masa sekarang terdapat kebiasaan ('urf) dalam melakukan jual beli dengan tidak mengucapkan *ijab* dan *qabul*. Dalam hal ini tidak terdapat gugatan dari ahli hukum Islam terhadap keabsahan jual beli itu, karena sudah merupakan 'urf masyarakat.⁵

Sedangkan dilihat dari segi cakupan ruang lingkup keberlakunya, 'urf dapat dibedakan kepada *al-'urf al-'âm*, *al-'urf al-khâsh* dan *al-'urf asy-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 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 Rasul mengatakan, "*Siapa yang*

⁴ Mushthafâ Ibrâhîm al-Zallî, *Asbâb Ikhtilâf al-Fuqahâ fi al-Ahkâm al-Syar'iyah*, (T.tp.: Dâr al-'Arabiyyah Littibâ'ah, 1396/1976 M), h. 503.

⁵ Mushthafâ Ahmad al-Zarqâ', *Fiqh al-Islâm fi Tsaubihî al-Jadîd*, Juz II, (Damaskus: Mathba'ah Thâlibîn, 1387 H/1968 M), h. 852.

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".⁶

Sementara *al-'urf al-khâsh* adalah *'urf* yang hanya berlaku atau hanya dikenal di suatu tempat saja, sedang di tempat lain tidak berlaku.⁷ Misalnya pemberian uang jempunan dan uang hilang dalam pelaksanaan perkawinan pada masyarakat Padang Pariaman Sumatera Barat, atau pemberian uang hantaran bagi masyarakat Melayu Riau. Sedangkan *al-'urf asy-syar'î* 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.⁸

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.⁹ 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.¹⁰ 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

⁶ Al-Imâm Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, Juz II, (Beirût: Dâr al-Fikri, 1414/1994M), h. 291-292.

⁷ Mushthafâ Aḥmad al-Zarqâ', *Al-Fiqh al-Islâmî*, Juz II, h. 848.

⁸ Aḥmad Fahmi Abû Sinnah, *Al-'Urf wa al-'Âdah*, h. 20.

⁹ 'Abdul Wahhâb Khallâf, *Mashâdir al-Tasyrî' fi mâ lâ Nashsha fih*, (Mesir: Dâr al-Kitâb al-'Arabi, 1960), h. 124.

¹⁰ 'Abdul Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1978), h. 89.

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 melebihkan (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).¹¹ Oleh karena itu, kebiasaan seperti ini, menurut ulama usul fikih termasuk dalam kategori *al-'urf al-fâsid*.

B. Tradisi dalam Diskursus Hukum Islam

Para fukaha sepakat, bahwa *'urf shahîh*, 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.¹² Memberlakukan hukum sesuai dengan masalah dan *'urf* manusia adalah salah satu asas dan prinsip syara' selama itu tidak merusak prinsip-prinsip asasi dari agama.¹³ Untuk dapat menjadikan *'urf* sebagai dalil syar'i, dirumuskan syarat-syaratnya, yaitu:¹⁴ *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 *ushûliyyah* disebutkan

¹¹ Mushthafâ Ahmad al-Zarqâ', *al-Fiqh al-Islâmî*, Juz II, h. 848-849.

¹² Yusuf al-Qardawi, *Ijtihad Kontemporer*, terj. Abu Barzani, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), h. 6; lihat juga Yusuf al-Qardawi, *Ijtihad dalam Syari'at Islam*, terj. Achmat Syatari, (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), h. 132.

¹³ Dahlan Idhami, *Karakteristik Hukum Islam*, (Surabaya: Al-Ikhlâs, 1994), h. 43.

¹⁴ Mushthafâ Ahmad al-Zarqâ', *Al-Fiqh al-Islâmî*, Juz II, h. 873.

“*la ‘ibrata lil’urfi al-thariy*” (*‘Urf yang datang kemudian tidak dapat dijadikan sandaran hukum terhadap kasus yang telah lama*).¹⁵

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.¹⁶

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.

Ibnu Abidin (1198-1252 H) juga menjelaskan tiga kriteria *‘urf* yang dapat dipertimbangkan sebagai dalil syar’i:¹⁷ *Pertama, ‘urf* tersebut merupakan *‘urf* yang bersifat umum (*‘urf’ âm*), 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 *tasyrî’* dalam pembentukan dan penetapan hukum. Akan tetapi, jika *‘urf* tidak menyalahi dari segala segi, atau dalil syara’ itu berupa kias, maka *‘urf* dapat dijadikan sebagai dalil syara’ sekalipun harus meniggalkan kias. Yang dimaksud dengan *‘urf* yang dapat menafikan kias, menurut Ibnu Abidin, misalnya pemakaian fasilitas pemandian umum. Menurut kias perjanjian itu batal. Sebab, penggunaan jasa pemandian umum termasuk kedalam perjanjian sewa menyewa yang menghendaki suatu kepastian dan kejelasan, baik

¹⁵ Zainal ‘Abidîn ibn Ibrâhîm ibn Nujaim, *al-Asybah wa al-Nazhâir ‘ala Madzhab Abî Hanîfah al-Nu’mân*, (Mesir: Mu’assasah al-Ḥalabî wa Syurakâuh, 1968), h. 133.

¹⁶ ‘Izzuddîn Ibn ‘Abdussalâm, *Qawâ’id al-Aḥkâm fî Mashâliḥ al-Ānâm*, Jilid II, (Beirût: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t. th.), h. 178.

¹⁷ Nasyr Ibn ‘Abidîn, *al-‘Urf fî Binâ’i Ba’d al-Aḥkâm ‘ala al-‘Urf*, (Mesir: Mathba’at Ma’ârif Suriyah al-Jalîlah, 1301 H), h. 17-18.

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 'amalî* yang berlaku.¹⁸ Dengan demikian, kias dapat ditinggalkan dengan adanya *'urf* umum yang berlaku di masyarakat.

Diantara *'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 adalah termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan"*. Berdasarkan ayat ini, menurut Ibnu Abidin kebiasaan masyarakat meminum khamar dan berjudi harus ditolak. Sebab *'urf* tersebut menyalahi nash yang secara tegas mengharamkannya. Oleh karena itu, Ibnu Abidin 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.¹⁹ 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

¹⁸ Nasyr Ibn 'Abidin, *al-'Urf fi Binâ'i Ba'd al-Ahkâm 'ala al-'Urf*, h. 142.

¹⁹ Renben Levy, *Sociology of Islam*, Jilid 1, (London: Williams and Norgate Ltd., 1931) h. 162-163 dan h. 208.

tidak umum juga bertentangan dengan nash yang secara jelas mengatur hal ini. Allah SWT berfirman:

... تَرَكَ الْوَالِدَانَ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ

الْوَالِدَانَ ...

Terjemahnya:

... "Bagi laki-laki ada hak sebagian dari harta peninggalan ibu bapak dan kerabanya, dan bagi orang wanita ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu bapak dan kerabatnya baik sedikit atau banyak menurut bagian yang telah ditetapkan" ... (Q.S. al-Nisa':7).

Dalam riwayat al-Bukhâri 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".²⁰ Akan tetapi, jika adat tidak menyalahi nash dari segala segi dan hanya menyalahi dalam sebahagian satuan-satuannya atau dalil tersebut berupa kias, 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 kias. Misalnya, akad *istisnâ'*²¹ 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: "*La tabi' mâ laysa 'indaka*" (Janganlah kamu menjual sesuatu yang tidak ada padamu).²²

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

²⁰ Muḥammad ibn Ismâ'îl al-Imâm al-Bukhârî, *Shahîḥ al-Bukhârî*, Juz, VII, (Kairo: Mathba'ah al-Sya'bî, t.th.), h. 181.

²¹ *Istisnâ'* adalah kebiasaan suatu masyarakat memesan barang pada tukang. akad ini secara ekplisit dilarang dengan larangan jual beli yang tidak ada barangnya.

²² Muḥammad Ibn 'Âlî al-Syaukânî, *Nail al-Awṡhâr*, Jilid V, (Kairo: al-Bâbî al-Ḥalabî, 1052 H), h. 175.

di berbagai daerah dan negara, maka para ulama termasuk Ibnu Abidin membolehkannya sesuai dengan *'urf* yang berlaku.²³

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 yang telah berlalu. 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.²⁴

Terpenuhinya 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 kias) tidak memberikan jawaban terhadap masalah-masalah yang muncul.

²³ Nasron Haroen, *Usul Fiqh*, Jilid I, (Jakarta: Logos Publishing House, 1996), h. 160.

²⁴ Abū Sinnah, *al-'Urf wa al-'Ādah*, h. 65.

Karena itu, tidak mengherankan jika para imam mazhab secara aplikatif telah mengakomodir *'urf* atau adat. Abu Hanifah menggunakan *'urf* untuk menyelesaikan kasus-kasus yang dihadapinya. Misalnya perselisihan suami-isteri tentang mahar yang dibebankan yang dijadikan dasar keputusannya adalah *'urf*.²⁵ Dalam hal ini Abu Hanifah memasukkan adat sebagai salah satu fondasi dari prinsip *istihsân*. Al-Sarakhsi dalam kitab *al-Mabsûth* mengabarkan, bahwa Abu Hanifah menginterpretasikan makna aktual dari suatu adat sesuai dengan makna yang secara umum dipakai dalam masyarakat, namun menurutnya keberlakuan adat tersebut harus ditolak jika bertentangan dengan nash.²⁶ 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 'âm* 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.²⁷

Imam Malik mengakomodasi *'urf* dengan menjadikan adat *ahl al-Madinah* (adat penduduk Madinah) sebagai variabel yang paling otoritatif dalam teori hukumnya. Sebagai contoh, misalnya hadis riwayat Imam Malik yang menyebutkan bahwa Nabi memberikan kepada masing masing pihak dalam suatu transaksi jual beli hak untuk memilih sepanjang mereka secara fisik belum berpisah. Imam Malik sendiri secara jelas tidak mengamalkan hadis tentang *khiyâr* (hak memilih) yang diriwayatkannya sendiri. Alasannya adalah karena hadis tersebut tidak dipraktekkan atau berbeda dengan praktek yang ada di kalangan masyarakat Madinah.²⁸ Lebih dari itu, Malik 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 Malik dalam kitab *al-Muwaththa'*-nya merupakan bukti dari pandangannya bahwa kebiasaan penduduk

²⁵ 'Abdul Wahhâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 90.

²⁶ Abû Bakar Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abî Sahl al-Sarakhsî, *al-Mabsûth*, Juz IX, (Kairo: Mathba'ah al-Sa'âdah, 1331/1912 M), h. 17.

²⁷ Muḥammad Abû Zahrah, *Abû Hanîfah Hayâtuhu wa 'Ashruhu, Ârâuhu wa Fiqhuhu*, (Kairo: Dâr al-Fikri al-'Arabî, 1947), h. 358.

²⁸ Imam Mâlik ibn Anas, *al-Muwaththa'*, (Beirût: Dâr al-Fikri, 1989), h. 434.

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 Imam Malik, ada tiga macam praktek yang mempunyai kekuatan hukum: *pertama*, praktek penduduk Madinah (*'amal ahl al-Madinah*); *kedua*, praktek para pakar di Madinah; *ketiga*, praktek para pemegang otoritas politik. Atas dasar inilah, maka Imam Malik 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.²⁹

Jika Abu Hanifah memasukkan adat sebagai salah satu pondasi *istihsân*-nya, maka Imam Malik memasukkannya sebagai landasan dari *mashlahah al-mursalah*-nya. Dalam mazhab Malik, sebagaimana halnya dalam mazhab Abu Hanifah 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 isterinya. Kemudian, bila terjadi perselisihan antara suami-isteri tentang apakah mas kawin telah diserahkan atau belum, maka Imam Malik 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 Malik. Bila terjadi perselisihan antara suami-isteri tentang mahar, maka pengakuan istri yang diterima serta diikuti dengan sumpah.³⁰

Apresiasi Imam Syafi'i dalam menggunakan *'urf* sebagaimana terlihat dalam *al-qa'wâl-qadîm* (pendapat lama: fatwa yang dikeluarkan ketika berada di Irak) dan *al-qa'wâl al-jadîd* (pendapat baru: fatwa yang dikeluarkan ketika berada di Mesir). Misalnya dalam masalah air

²⁹ Muḥammad Muṣṭhafâ Syalabî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Jilid I, h. 321.

³⁰ Muḥammad Abû Zahrah, *Mâlik Ḥayâtuhu wa 'Ashruhu, Arâuhû wa Fiqhuhu*, (Kairo: Dâr al Fikri al-'Arabî, 1974), h. 353.

yang kurang “dua kulah” yang sudah dipergunakan untuk ber-wudhu. Sedangkan Ahmad ibn Hanbal juga tak luput memperhatikan ‘urf masyarakat, meskipun banyak menggunakan perkataan sahabat sebagai dasar *istinbâth*. Dalam mazhab Hanbali, ‘urf digunakan sebagai 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”.³¹

Peran adat yang ditunjukkan oleh para pembangun jurisprudensi Islam, dilanjutkan oleh para pengikutnya secara lebih eksplisit. Dalam mazhab Hanafi, Abu Yusuf (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 Muhammad ibn Hasan al-Syaibani (w. 189 H) 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 hukm idzâ lam yûjad tashrîh bi khilâfih*, 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’ruf bi al-‘urf ka al-masyruth bi al-nash*, maksudnya pengetahuan yang diperoleh melalui adat sama dengan persyaratan yang dikemukakan oleh nash.³²

Karena itu, dalam mazhab Abu Hanifah 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 Abu Hanifah banyak yang berbeda dengan Abu Hanifah dalam masalah-masalah hukum yang telah ditetapkan oleh Abu Hanifah berdasarkan ‘urf

³¹ Muḥammad Abû Zahrah, *Ibn Hanbal Hayâtuhu wa ‘Ashruhu, Ârâuhu wa Fiqhhuhu*, (Mesir: Dâr al- Fikri al-‘Arabî, 1947), h. 370-371.

³² Muḥammad ibn al-Ḥasan asy-Syaibânî, *Siyâr al-Kabîr*, Jilid I:194, 198; II: 296; 16, 23, 25 sebagaimana dikutip oleh Ratno Lukito, *Pergumulan Antara Hukum Islam dan Hukum Adat di Indonesia*, h. 20.

tersebut. Misalnya, tentang pengambilan sumpah terhadap saksi di pengadilan. Abu Hanifah 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 Abu Yusuf dan Muhammad al-Syaibani 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 mal* (kas negara). Akan tetapi, pada masa sekarang para ulama tidak menerima bantuan lagi dari *baitul mal*. Oleh sebab itu, ulama Hanafiyah *mutaakhhirîn* membolehkan mengambil imbalan upah dalam mengajarkan al-Quran supaya al-Quran tetap terpelihara.³³

Dalam mazhab Maliki, Imam al-Syathibi (w. 790H) berpendapat bahwa adat lokal yang tidak bertentangan dengan semangat Islam dapat menjadi penuntun dalam mengaplikasikan hukum. Ia membedakan adat kepada dua macam: *al-Qawâ'id al-syar'iyyah* dan *al-Qawâ'id al-Jariyah*. 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.³⁴ Ibnu Farhun, ahli hukum mazhab Maliki mengatakan bahwa peran adat dalam proses kreasi hukum tidak dapat dihindari. Seorang jurisdiktor 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 harus memilih antara makna literalnya dan makna umumnya dalam masyarakat, maka makna yang kedua inilah yang dipakai. Demikian pula, seorang mufti yang

³³ Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, h. 217-219.

³⁴ Imam al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syari'ah*, Jilid II, (Kairo: Maktabat wa Mathba'at Muhammad Ali Sabih, 1970), h. 209-210.

tinggal dalam suatu negara yang mempunyai adat istiadat yang berbeda harus memberikan perhatian kepada adat tersebut sebelum mengeluarkan suatu fatwa.³⁵

Sedangkan dalam mazhab Syafi'i, Imam al-Mawardi (w. 450 H), mengemukakan bahwa adat dan akal keduanya harus digunakan dalam menyelesaikan perkara-perkara. Pendapat senada juga dikemukakan oleh al-Khathib al-Bagdadi, dan al-Suyuthi. Kedua ulama ini mengakui pengaruh adat dalam penetapan hukum. Al-Suyuthi 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.³⁶

Sementara dalam mazhab Hambali, Ibnu Qudamah (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 "kaffarat" karena melanggar sumpah. Disini kewajiban untuk memberi makan sepuluh orang miskin dengan makanan secukupnya" ditentukan melalui adat masyarakat setempat. Lebih lanjut Ibnu Taimiyah mengatakan bahwa suatu kata ada yang ditentukan maknanya secara eksklusif oleh syariah, seperti shalat, zakat, iman dsbnya. Bahkan, ada terma yang hanya dapat dipahami dalam konteks adat setempat, seperti terma "perjalanan" dan "kaffarah"

³⁵ Ibn Farhun, *Kitâb Tahrarat al-Hukkâm fî Ushûl al-Aqdiyyah wa Manâhij al-Ahkâm*, Jilid II, (Beirût: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th.), h. 67, 69, 72.

³⁶ 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 Jalaluddin al-Suyûthî, *al-Asybah wa al-Nazhâir*, h. 93, 95.

sebagaimana dijelaskan di atas, di samping ada kata yang hanya memiliki arti literalnya saja, seperti bumi, langit, laut dan lain sebagainya.³⁷

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 kebobohan 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.³⁸ Qarafi mengatakan bahwa seseorang akan berada dalam kesesatan jika hanya mengikuti pendapat-pendapat hukum tanpa memperhatikan adat yang ada dalam masyarakat.³⁹

C. Akulturasi Islam dan Tradisi Perspektif Hukum Islam

Seperti dijelaskan bahwa dalam menghadapi adat Arab, 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 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 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

³⁷ Ratno Lukito, *Pergumulan Antara Hukum Islam dan Hukum Adat di Indonesia*, h. 23-24.

³⁸ T.M. Hasbi Ash-Shieddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001), h. 90.

³⁹ Ahmad ibn Idris al-Qarafi, *al-Furûq*, Jilid I, (Kairo: Dâr Ihya' al-Kutub al-'Arabi, 1344 H), h. 176-177.

dalam kasus *'ila* dan *zihâr* yang sudah berlaku dalam adat Arab pra Islam. *Zihâr*, yaitu ucapan seorang suami kepada isterinya yang mempersamakan isterinya itu dengan ibunya. Dalam adat Arab pra Islam, ucapan *zihâr* mencegah hubungan suami-isteri dan sekaligus berarti perceraian. Dalam hukum Islam ucapan *zihâr* juga bermakna pencegahan untuk melakukan hubungan suami-isteri, tetapi tidak memutuskan hubungan perkawinan. Suami dapat kembali menggauli isterinya setelah terlebih dahulu membayar kaffarah *zihâr*, sebagaimana dijelaskan dalam al-Quran, sebagai berikut:

وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ
رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ۚ ذَٰلِكُمْ تُوَعُّظُونَ بِهِ ۚ وَاللَّهُ بِمَا
تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٣٨﴾

Terjemahnya:

"Orang-orang yang menzhihar isterinya, kemudian mereka hendak menarik kembali apa yang mereka ucapkan maka wajib atasnya memerdekakan seorang budak sebelum suami-isteri 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 isterinya 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 isterinya dengan membayar kafarat 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 تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ

غَفُورٌ رَّحِيمٌ

Terjemahnya:

“Bahwa orang-orang yang mengila” isterinya diberi tempo empat bulan, jika ia kembali Allah mengampuninya dan jika mereka ingin bercerai maka Allah mengetahuinya”. (Q.S. 3/ 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-Qur’an. Misalnya hadis riwayat al-Bukhari dan Muslim dari Ibnu Abbas, 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”.⁴⁰ Yang dimaksud “laki-laki terdekat” tidak lain dari prinsip kewarisan unilateral cara lama.⁴¹

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 atau menolak adat suatu masyarakat tergantung kepada unsur maslahat dan unsur mafsadat. 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-’adatu muhakkamah*” yang berarti adat itu menjadi dasar penetapan hukum.⁴² Dengan

⁴⁰ Al-Imâm al-Nawawî, *Shahîh Muslim bi Syarh al-Nawawî*, Juz XI, (Kairo: Mathba’ah al-Mishriyah, 1924), h. 53.

⁴¹ Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam Dalam Lingkungan Adat Minangkabau*, (Jakarta: Gunung Agung, 1984), h. 166.

⁴² Jalâluddîn al-Sayûthî, *al-Asybah wa al-Nazhâir*, (Mesir: Mushthafâ al-Bâbî al-Ḥalabî, 1938), h. 63.

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 muamalah.

D. Akulturasi Islam dan Tradisi Perspektif Hukum Islam

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 keluwasan dalam menghadapi adat dan kebiasaan di suatu tempat. Di Indonesia hubungan hukum Islam dan adat telah melahirkan beberapa teori, diantaranya 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 52.⁴³ 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-ayat yang telah disebutkan di atas dan sekaligus pula taat kepada rasul dan Sunahnya.

Menurut Amir Luthfi, teori kredo ini berlaku di Indonesia ketika negeri ini berada di bawah kekuasaan para Sultan.⁴⁴ Dalam hal ini,

⁴³ Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006), h. 68.

⁴⁴ Lihat Amir Luthfi, *Hukum dan Perubahan Struktur Kekuasaan: Pelaksanaan Hukum Islam dalam Kesultanan Melayu Siak 1901-1942*, (Pekanbaru: SUSQA Press, 1991).

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.⁴⁵ 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 746/1345.⁴⁶ 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 (*ahwal al-syakhshiyah*) tetapi juga pidana, bahkan dalam bidang hukum tata negara.⁴⁷ Kendati pada mulanya pelaksanaan hukum Islam mendapat campur tangan kerajaan, tetapi lambat-laun hukum Islam menjadi kesadaran hukum Islam yang bersifat massif. 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

⁴⁵ 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.

⁴⁶ 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.

⁴⁷ 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.

dirinya.⁴⁸ Teori Gibb ini sama dengan apa yang telah diungkapkan oleh Imam Mazhab, seperti al-Syâfi'i dan Abu Hanifah ketika mereka menjelaskan teori mereka tentang politik hukum internasional Islam (*siyâsah dawliyyah*) dan hukum pidana Islam (*al-Fiqh al-Jinâ'i al-Islâmî*). Mereka mengenal teori teritorialitas dan non-teritorialitas. Teori teritorialitas dari Abu Hanifah 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'i 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).⁴⁹

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 bantuan para penghulu, *qadhi*. Van den Berg berkata, "Bagi rakyat pribumi, yang berlaku bagi mereka adalah hukum agamanya."⁵⁰

Dalam konteks Indonesia, teori ini dibangun berdasarkan atas amaliah umat Islam yang begitu terikat dengan hukum Islam dibidang ibadah dan *al-ahwâl asy-syakhshiyah*. Adapun bidang muamalah, jinayah, dan siyasah, masih banyak diabaikan oleh umat Islam Indonesia.⁵¹

Secara historis, teori ini muncul sebagai rumusan dari keadaan hukum yang ada dan bersumber dan prinsip hukum Islam bahwa

⁴⁸ Lihat H.A.R. Gibb, *The Modern Trends in Islam*, (Illinois: The University of Chicago, 1950).

⁴⁹ Ichtijanto SA, "Pengembangan Teori Berlakunya Hukum Islam di Indonesia", dalam Eddi Rudiana dkk., *Hukum Islam di Indonesia*, (Bandung: Remaja Rodakarya, 1994), h. 117.

⁵⁰ Tjun Sumardjan (ed.), *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan*, (Bandung: Remaja Rodakarya, 1991), h. 117-118.

⁵¹ Tjun Sumardjan (ed.), *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan*, h. 120.

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 (*godsdiertige 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".⁵²

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.⁵³ Bila hukum Islam terus dibiarkan berkembang, maka itu akan 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).⁵⁴ 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.⁵⁵ 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

⁵² Afdol, *Kewenangan Pengadilan Agama Berdasarkan UUU 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.

⁵³ Daniel S. Lev, *Peradilan Agama Islam di Indonesia: Suatu Studi tentang Landasan Politik Lembaga-Lembaga Hukum*, (Jakarta: Intermedia, 1986), h. 23.

⁵⁴ Lihat Cornelis van Vollenhoven, *Penemuan Hukum Adat*, (Jakarta: Djambatan, 1987); Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995), h. 16-17.

⁵⁵ Ichtijanto SA, *Pengembangan Teori Berlakunya Hukum Islam di Indonesia*, h. 122.

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), peminintah 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 menghubungkan gerakan Pan-Islamisme yang mempunyai tujuan untuk mencari kekuatan-kekuatan lain dalam hubungan menghadapi pemerintah Hindia Belanda terhadap rakyat bangsa Timur.⁵⁶

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*

⁵⁶ Ichtijanto SA, *Pengembangan Teori Berlakunya Hukum Islam di Indonesia*, h. 47-48; Afdol, *Kewenangan Pengadilan Agama*, h. 125.

lain oleh ordonansi".⁵⁷ 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 menghendaknya*". 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 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.⁵⁸ Kondisi yang sama kemudian terjadi pula pada Kerapatan Qadi dan Kerapatan Qadi Besar untuk wilayah Kalimantan Selatan.⁵⁹

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

⁵⁷ 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.

⁵⁸ Pembatasan dan bahkan pengamputasian 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 ini 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.

⁵⁹ Ichtijanto SA, *Hukum Islam dan Hukum Nasional*, (Jakarta: Ind-Hill Co., 1990), h. 35.

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.⁶⁰

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 mendekati golongan hukum Adat kepada Pemerintahan Belanda.⁶¹

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.⁶²

⁶⁰ Afdol, *Kewenangan Pengadilan Agama*, h. 47-48; Ichtijanto SA, *Pengembangan Teori Berlakunya Hukum Islam di Indonesia*, h. 125.

⁶¹ Alfian (ed), *Segi-segi Budaya Masyarakat Aceh*, (Jakarta: LP3ES), h. 207-209.

⁶² Review kitab *'Uqûd al-Lujain*, lihat 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, h. 26-34. Kitab-kitab yang ditulis Nawawi sebagian besar berbahasa Arab

Imam al-Nawawi juga menulis komentar-komentarnya terhadap kitab *Fatḥh al-Qarīb* karya Ibn Qâsim al-Ghâzî, dan juga komentar *Qurrah al-Ayn* karya Zayn al-Din al-Malibari dalam kitab *Nihâyah al-Zayn*. Dia juga menulis dua kitab jenis perukunan: *Sulâm al-Munâjât* yang merupakan komentar atas *Safīnah al-Shalâh* oleh ‘Abdullâh ibn ‘Umar al-Hadhrami, dan *Kâsyifah al-Sajâ* atas *Safīnah al-Najâh* karya Salim ibn Abdullâh ibn Samir, seorang ulama Arab yang tinggal di Jakarta sekitar tahun 1850.

Selain al-Nawawi 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.⁶³

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.

⁶³ 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

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 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*.⁶⁴

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 dibidang hukum perdata dan hukum pidana diserap menjadi hukum nasional Indonesia. Itulah hukum baru Indonesia dengan dasar Pancasila.⁶⁵

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.

⁶⁴ Afdol, *Kewenangan Pengadilan Agama*, h. 50; Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam*, h. 136.

⁶⁵ Dedi Supriyadi, *Sejarah Hukum Islam dari Kawasan Jazirah Arab sampai Indonesia*, (Bandung: Pustaka Setia, 2007), h. 316.

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*.⁶⁶

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 Hazairin 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.⁶⁷

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.⁶⁸

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

⁶⁶ Sajuti Thalib, *Receptio A Contrario Hubungan Hukum Islam dan Hukum Adat*, (Jakarta: Bima Aksara, 1985), h. 45-49.

⁶⁷ Afdol, *Kewenangan Pengadilan Agama*, h. 52.

⁶⁸ 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).

maupun informal sebagai bentuk pengejawantahan kesadaran keberagaman. Kondisi inilah yang kemudian memunculkan satu teori lagi yang menurut Imam Syaukani bersifat penegasan bahwa hukum Islam tidak mungkin kendati banyak orang yang berusaha mengaburkannya hilang dari sanubari umat Islam. Hukum Islam sudah *built in* dalam jiwa dan sistem pengaturan hukum dan ketatanegaraan di Indonesia. Inilah yang disebut sebagai teori eksistensi (*existence theory*).⁶⁹

6. Teori Eksistensi

Teori ini dikemukakan oleh Ichtijanto SA. 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*.

⁶⁹ Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia*, h. 85-86.

Imam Syaukani berpendapat bahwa setiap sistem hukum tidak bisa berdiri sendiri, tidak terkecuali hukum Islam. Ia sebelum dalam 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.⁷⁰

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.'*⁷¹

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*).⁷² 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 proses saling koreksi dan

⁷⁰ Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia*, h. 87.

⁷¹ 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.

⁷² Subhi Mahmassani, *Filsafat Hukum dalam Islam*, (Bandung: Al-Ma'arif, 1997), h. 85-92.

mengisi serta melengkapi.⁷³ Dengan kata lain, ketiga sistem hukum itu saling bergantung (interdependensi) satu sama lain.⁷⁴

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 menyingkakan. 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.⁷⁵

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.⁷⁶ Daya berlaku sejajar tersebut tidak muncul

⁷³ 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 Penibinaan Hukum Nasional*, (Bandung: Sinar Baru, 1985), h. 51.

⁷⁴ Imam Syaekani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia*, h. 88.

⁷⁵ 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.

⁷⁶ 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 isteri dalam masa perkawinan (*hurwelijsgemeenschap*), 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: Alumi, 1983), h. 48-52.

begitu saja, tetapi melalui sebuah proses yang amat panjang. Kondisi ini bisa terjadi karena sifat akomodatif Islam terhadap budaya lokal (Jawa).⁷⁷ 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.⁷⁸

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 Reception 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*.⁷⁹

Teori ini pada dasarnya berbeda istilah meskipun substansinya sama dengan para pemikir, seperti Hasbi Ash-Shiddieqi dengan fikih

⁷⁷ 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).

⁷⁸ M. Yahya Harahap, *Kedudukan Janda, Duda dan Anak Angkat dalam Hukum Adat*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 1993), h. 62.

⁷⁹ Afdol, *Kewenangan Pengadilan Agama*, h. 53-54 .

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.

PROSES DAN TAHAPAN- TAHAPAN PELAKSANAAN UPACARA *BEATI*

Upacara adat *beati* dalam masyarakat Gorontalo dilaksanakan setelah melewati beberapa tahapan seperti *molungudu*, *momonto*, *momuhuto*, *mopohuta'a to pingge*, *mome'ati* dan *mohatamu*. Dengan ungkapan lain sebelum upacara *beati* sebagai upacara inti dilakukan, didahului dengan upacara *molungudu*, *momonto*, *momuhuto*, *mopohuta'a to pingge*, *momeeati* dan *mohatamu*. Serangkain upacara ini adalah bagian dari upacara *beati*.

A. **Molungudu**

Molungudu adalah mandi uap dengan ramuan tradisional. Dalam upacara *molungudu*, sang gadis *dimandikan* dengan berbagai ramuan tradisional. Proses *molungudu* dipimpin oleh seorang *Hulango* yang membimbing sang gadis dalam pelaksanaan proses *molungudu*. *Hulango* adalah seorang yang lazim membantu proses persalinan di desa/kampung, yang dalam istilah sekarang disebut bidan kampung. Tidak semua bidan kampung dapat memimpin pelaksanaan proses *molungudu* kecuali yang memenuhi persyaratan tertentu. Medi Botutilhe dan Farha Daulima menyebut enam persyaratan, yaitu: muslim, mengetahui urutan dan tata cara pelaksanaan *molungudu*, mengetahui ramuan-ramuan tradisional, mengetahui lafal-lafal yang harus

diucapkan dalam setiap tahapan kegiatan *beati* dan diakui oleh masyarakat sebagai *hulango*.¹

Persyaratan seorang *Hulango* di atas bila disederhanakan terdiri atas tiga syarat. *Pertama*, syarat teologis. Bahwa upacara *beati* harus dipimpin oleh seorang bidan kampung yang beragama Islam. Itu berarti, bidan kampung non muslim tidak boleh memimpin serangkaian tahapan upacara *beati*. *Kedua*, syarat kompetensi. Bahwa seorang *Hulango* harus memiliki tiga kompetensi, yaitu pengetahuan tentang tata cara pelaksanaan proses *beati* dengan serangkaian tahapan-tahapan dalam setiap upacara *beati* tersebut; pengetahuan tentang berbagai macam ramuan tradisional yang digunakan untuk mandi sang gadis; dan penguasaan atas sejumlah lafal yang diucapkan dalam setiap tahapan upacara *beati*. Ketiga kompetensi tidak dimiliki kecuali oleh seorang *Hulango* yang berpengalaman. Syarat kompetensi ini menegaskan seorang *Hulango* yang profesional. *Ketiga*, syarat sosial. Bahwa profesi sebagai seorang *Hulango* telah diakui oleh masyarakat. Pengakuan masyarakat atas diri seorang *hulango* menunjukkan bahwa dirinya memiliki kompetensi.

Adapun bahan-bahan dan peralatan yang digunakan dalam proses *molungudu* adalah belanga dan ramuan tradisional. Belanga adalah periuk yang terbuat tanah liat, bercerobong asap pada penutupnya. Sedangkan bahan-bahan untuk ramuan tradisional terdiri atas *timbuwale*, *totapo talanggila*, *humopoto*, *tapulapunga*, *linggoboto*, *dungo meme*, dan daging buah pala daun cengkih. *Timbuwale* adalah serih yang batang dan daunnya dilumat, dan atau ditumbuk halus. *Totapo talanggila* adalah kulit kayu telur yang ditumbuk kasar. *Humopoto* adalah kencur yang daging dan daunnya ditumbuk kasar. *Tapulanga* adalah daun sembung yang ditumbuk bersama batang dan akarnya. *Linggoboto* adalah lengkuas yang ditumbuk beserta daun dan dagingnya. *Dungo meme* adalah daun dadap. Ketujuh bahan ramuan ini dinilai sebagai ramuan inti yang digunakan dalam proses mandi uap (*molungudu*) tersebut.

Proses mandi uap (*molungudu*) tersebut dilaksanakan bukan di kamar mandi, tetapi di dalam kamar tertentu yang disebut dengan *huwali* atau *beleya polungudelo*. Yaitu sebuah kamar kecil atau bangunan kecil yang berukuran 1x2 meter tanpa jendela dan pintunya tertutup rapat.

¹ Medi Botutir dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran dan Keremajaan Pada Masyarakat Adat Suku Gorontalo*, (Gorontalo: Yayasan Fitrah, t. th.), h. 106.

Selain periuk, tujuh bahan ramuan tradisional, dan tempat *molungudu*, hal lain yang harus dipersiapkan adalah *bada'a*, *mato lo umonu* dan *hihito*. *Bada'a* artinya bedak. Bedak yang dimaksud adalah bedak tradisional yang terdiri dari *totapo talanggila* (kulit kayu telur) yang telah dibuang kulit arinya; *antayi*, yaitu buah kayu yang tumbuh di pinggiran pantai; *pale yilahumo*, yaitu beras yang telah direndam dengan air; dan biji buah pala, kunyit dan kencur.

Sedangkan *mato lo umonu* adalah jamu ramuan yang terbuat dari akar dan buah wangi. Komposisi jamu *mato lo umonu* terdiri atas *bohu*, *masoyi*, *dumbaya*, *bungale*, *humopoto*, *botu pomungudu*, *alama bunga*, *bilobohu*, pala dan cengkik, *piyamputi* dan *limututu*. *Bohu* adalah sejenis kayu yang berkhasiat untuk mencerahkan wajah dan kulit. Sementara *masoyi* adalah sejenis kulit kayu yang berkhasiat untuk mengencangkan syaraf-syaraf otot serta bagian dalam alat vital. Sedangkan *dumbaya* adalah tumbuhan sejenis semangka yang tumbuh liar di hutan. *Dumbaya* berkhasiat mengobati radang pada usus, membuka pori-pori kulit sehingga keringat akan mudah keluar dan memperlancar metabolisme tubuh. *Bungale* atau *bangley* yaitu sejenis tanaman obat yang berkhasiat untuk memperlancar peredaran darah. *Humopoto* atau kencur yang dipercaya dapat membersihkan kotoran pada pembuluh darah. *Botu pomungudu* adalah tawas yang berkhasiat mensterilkan lender pada usus dan pembuluh darah. *Alama bunga* adalah sejenis kemenyan yang wangi jika dibakar dan dipercaya dapat mengharumkan badan dan berfungsi untuk pemulihan syaraf. *Bilobohu* ialah sejenis kulit kayu yang telah diawetkan berkhasiat membersihkan kotoran pada pencernaan, saluran kencing dan kantong indung telur. Pala dan cengkik yang diyakini dapat mengobati radang pencernaan dan membersihkan pembuluh darah. *Piyamputi* adalah bawang putih diyakini berkhasiat mengobati radang yang ada dalam saluran pencernaan dan pembuluh darah, serta mencegah kolesterol dan tekanan darah tinggi. *Limututu* ialah jeruk purut yang berkhasiat menghilangkan bau badan.

Adapun yang dimaksud dengan *hihito* adalah lulur tradisional yang terdiri dari *dungowuloto* (daun yang ditumbuk halus), *totapo talanggila* (kayu telur yang ditumbuk kasar) dan ampas dari pembuatan jamu *mato lo umonu*. Ketiga unsur *hihito* ini digunakan saat *molungudu*.

Molungudu dilaksanakan seminggu sebelum acara *beati*. Hal ini dimaksudkan untuk mempersiapkan sang gadis secara lahiriah. Itu

berarti selama seminggu pagi dan sore sang gadis dibimbing oleh *hulango* untuk *molungudu*, minum jamu *mato lo umonu* dan menggunakan bedak kulit. Ketiga bentuk kegiatan dalam proses *molungudu* ini menunjukkan bahwa proses pembersihan tidak hanya aspek fisik luar tetapi aspek dalam.

B. Momonto

Momonto artinya memberi tanda. Yang dimaksud *momonto* dalam konteks beati adalah pemberian tanda merah pada dahi sang anak gadis yang dibai'at sebagai lambang kesucian. Tanda merah tersebut pada awalnya menggunakan darah ayam. Oleh karena darah ayam tersebut menimbulkan efek samping berupa tumbuhnya bangalo (kutil), maka kemudian diganti dengan alawahu tilihi. Alawahu tilihi adalah campuran kunyit, kapur dan air. Ketiga unsur ini ketika digosokkan pada *botu pongi'ila* menghasilkan warna merah seperti darah.

Sebelum acara *momonto* sang gadis mandi biasa kemudian menggunakan kebaya atau blus panjang kemudian dibimbing oleh *hulango*. *Momonto* dilaksanakan dalam ruangan yang disebut *huwali lo wadaka* yaitu sebuah ruangan tertutup yang hanya disaksikan oleh keluarga dekat sang gadis. Acara *momonto* dilaksanakan pada hari H pelaksanaan *beati*.

C. Momuhuto

Momuhuto artinya menyiramkan air keseluruh tubuh. Yang dimaksud dengan *momuhuto* dalam konteks *beati* adalah memandikan sang gadis yang akan *dibeati* dengan air kembang. Adapun bahan-bahan yang digunakan dalam proses adat *momuhuto* adalah sebagai berikut:

1. *Taluhu yilonuwa* adalah air wangi atau air kembang yang telah diramu dengan kulit jeruk purut, tujuh biji jeruk purut, irisan tujuh macam daun puring, dan daun *umonu* (sejenis daun mayana tapi beraroma wangi dan berwarna hijau) serta *bungaputi* (bunga melati).
2. *Bulewe* yaitu upik pinang sebanyak 2 (dua) tangkai yang telah mekar dan yang belum mekar. Satu tangkai yang telah mekar dinamakan *malongo 'olo*. Sedangkan satu tangkai yang belum mekar disebut *hu'u uhu 'umo*. *Bulewe malongo 'olo* digantung di atas tempat duduk sang gadis saat dimandikan.

3. Tujuh buah purian bambu kuning yang ditutupi dengan daun puring (*polohungo*). Setiap purian bambu tersebut berisi kepingan uang logam.
4. Satu bulir telur ayam kampung yang masih baru.
5. *Dudangatu* yaitu alat untuk parut kelapa yang digunakan sebagai tempat duduk sang gadis saat dimandikan.

Momuhuto dilaksanakan setelah kegiatan *momonto*. Dalam proses *momuhuto* sang gadis menggunakan kain batik panjang atau *tunggohu* yang dililitkan pada tubuh sang gadis. Kemudian sang gadis dipandu oleh *Hulango* untuk menjalani proses *mumuhuto*. Pada saat menjalani proses *momuhuto* sang gadis duduk di atas *dudangata* dan menghadap ke arah timur di bawah gantungan *bulewe* yang sudah mekar. Di bagian belakang sang gadis diletakkan *tumula* (tunas kelapa) dan *patodu* (tebu).

Selanjutnya sang gadis disiram dengan *taluhu yilonuwa* yang dialirkan dari sela-sela *bulewe*. Siraman pertama dilakukan oleh sang ibu. Siraman berikutnya oleh ayah sang gadis. Siraman selanjutnya dilakukan oleh *Hulango* dengan menggunakan tujuh perian bambu kuning. Setiap siraman dari tujuh perian bambu kuning tersebut, *Hulango* membacakan *tuja'i* (*sajak*). Pada siraman pertama tidak menggunakan *tuja'i* (*sajak*), tetapi cukup dengan melafalkan *Bismillahirrahmanirrahim*.

Adapun ketujuh *tuja'i* (*sajak*) yang dibaca pada setiap perian adalah sebagai berikut:

Pada perian pertama *tuja'i* yang dibacakan adalah:

<i>Bismillah Momuhuto</i>	: <i>Bismillah</i> , dengan nama Allah diawali penyiraman
<i>Tobanta pulu tuluto</i>	: Pada anak yang dimuliakan
<i>Adati Toyumuto</i>	: Adat yang telah sempurna
<i>Taluhu Mbu'i Bungale</i>	: Airnya Mbu'i Bungale
<i>Lumonggiya lumontale</i>	: Yang tersebar kemana-mana
<i>Lumontale lumonggiya</i>	: Kemana-mana tersebar
<i>Taluhu butu aliya</i>	: Air asli dari asalnya
<i>Wahu amango tidiya</i>	: Dan menjalin peningkatan
<i>Ta'e-ta'e to tadiya</i>	: Dari atas ketinggian ²

² *Ibid*, h. 134.

Pada perian kedua, *tuja'i* yang dibaca adalah:

- Tiya taluhi bintelo* : Air ini bersumber dari hulu
Wali li Mbu'i Bungalelo : Dari leluhur Mbu'i Bungale
Tilime to butu delo : Ditimba dari mata air
Tilalu'o lo pingge kelo : Diangkat dengan piring indah
Lo pingge dedelo : Piring pusaka kita
Meyi polihu wonelo : Untuk mandi dan mensucikan³

Pada perian ketiga, *tuja'i* yang dibaca adalah:

- Tahulu momiyahu* : Air yang memelihara
Tilime to huliyahu : Ditimba dari air jeram
Tilalu'o lo patilahu : diangkat dengan beling kaca
Polihu pohilamahu : untuk mandi dan mempercantik wajah⁴

Pada perian keempat, *tuja'i* yang dibaca adalah:

- Bismillah Momidelo* : Bismillah menyempurnakan
Toduwo tiliminelo : Silahkan memancarkan
Lodelo mayi tinelo : Yang membawa sinar kehidupan
Umayi pomata wonelo : Membasahi segala ramuan
Dunggolo u momelo : Agar wajah memancarkan sinar⁵

Pada perian kelima, *tuja'i* yang dibaca adalah:

- Taluhu ayito wulu* : Air berasal dari hulu
Tilime lo syukuru : Diangkat dengan penuh syukur
Upolabu tilontulu : Penambah yang sudah diramu
To payu dula tohulu : Dalam kawasan adat negeri
Tihuumu untuo butulu : Agar tegak dan berseri
Dungguo umulu : Semoga panjang umur
Umo'o wangga linggulu : Dapat mengabdikan pada negeri⁶

³ *Ibid*, h. 134.

⁴ *Ibid*, h. 134-135.

⁵ *Ibid*, h. 135.

⁶ *Ibid*, h. 135.

Pada perian keenam, *tuja'i* yang dibaca adalah:

- Tiya taluhi bintelo* : Air ini bersumber dari hulu negeri
Tilime mayi to delo : Diangkat dari mata air sakti
Pe'i polabu wonelo : Penambah yang sudah diramu
To payu dula tinelo : Dari kawasan matahari bersinar
Malo butu li nenelo : Yang diberikan nenek tercinta
Malo didu molamelo : Yang tidak diragukan lagi⁷

Pada perian ketujuh, *tuja'i* yang dibaca adalah:

- Tahulu mbu'i yamata* : Airnya *mbu'i* Yamata
Tilime mayi to data : Ditimba dari asalnya
Tiluwa to putata : Diisi pada semprotan bambu
Polimengo lomata : Penghantar semua kegiatan
To banta polu ilata : Pada ananda yang dimuliakan⁸

Selesai penyiraman air dari ketujuh perian bambu kuning tersebut, dilanjutkan dengan pembelahan *bulewe hu'u hu'umo* (upik pinang) yang dilakukan oleh *hulango* atau ibu pembimbing, dengan telapak tangan kanan hingga terbuka. Selanjutnya dikeluarkan bagian isinya, lalu diremas dan digosokkan pada kedua telapak tangan si anak gadis, dan bagian-bagian tertentu pada badannya. Sesudah itu, dilanjutkan dengan memecahkan telur ayam kampung ke telapak tangan sang gadis. Pada kuning telur tersebut, nampak ada bintik putih yang disebut mata telur, yang diteliti oleh *hulango*. Jika bintik putih itu agak ke tengah, maka jodoh sang anak gadis itu masih dalam lingkungan keluarga. Tetapi jika kepinggirannya, maka jodohnya *tawu ngopohiya* (bukan dari lingkungan keluarga). Kuning telur itu, dipindahkan dari telapak kanan ke telapak kiri, demikian seterusnya sampai kuning telur itu cair. Setelah cair, kuning telur itu diminum oleh anak gadis hingga habis.⁹

Acara mandi dilanjutkan dengan mandi air kembang pada tempayang dengan cara menggosok badan dengan ramuan lulur tradisional. Sesudah itu, dibilas dengan air biasa. Dengan demikian, berakhir sudah acara *momuhuto*. Selesai mandi, sang gadis tersebut,

⁷ *Ibid*, h. 135-136.

⁸ *Ibid*, h. 136.

⁹ *Ibid*, h. 137.

masuk ke dalam *huwali lo wadaka* (kamar hias) untuk mengganti dan memakai pakaian busana adat *wolimomo*. Kemudian dilanjutkan dengan acara *mopohuta'a to pingge*. Sang gadis duduk dipinggir ranjang yang dihiasi dengan kulambu (*kula-kulambu lo adati*). Selanjutnya, ia dijemput oleh pemangku adat (tetapi masih dalam posisi duduk), dengan *tuja'i momudu'o* [sajak –ketika-penjemputan] sebagai berikut:

- Ami lipu mawaoluwo* : Kami pemangku adat sudah siap
Molo'opu moloduwo : Memangku dan mempersilahkan
Moloduwo molo'opu : Mempersilahkan dan memangku
Adati lipa'i pusaka dotu : Adat pusaka orang dulu-dulu¹⁰

Kemudian sang gadis berdiri. Saat hendak keluar kamar diiringi dengan *tuja'i mopodiyambango* [sajak -saat- melangkahkan kaki] sebagai berikut:

- Ami tilo tiyamo* : Kami dari unsur Ibu dan Bapak
Lahe'ayi tiliyango : Diajak dan diundang
Lo hilawo molango : Dengan hati yang tulus
Biluhuto ilamango : Yang terjalin dengan ikrar
Pilanggalo yilalamo : Menyatu dan dipersatukan
Molayowa : Silahkan melangkah dan berjalan¹¹
modiyambango

Sesampai di depan pintu kamar untuk keluar, sang gadis berhenti, dilanjutkan dengan *tuja'i mopoluwalo* [sajak –ketika- keluar kamar] sebagai berikut:

- Banta hulawa gumala* : Nanda laksana emas gemilang
Tombuluwo to madala : Diucapkan dengan adat negeri
Poli po'ambulawa : Para tamu sudah hadir
Lo'u dula'a kimala : Termasuk para pembesar negeri
Popohuta'a to dala : berpijaklah pada jalur ini
Tiya malo pudu'olo : Nanda kembali akan dijemput
Wahuma popo luwalolo : Silahkan nanda keluar dari kamar¹²

¹⁰ *Ibid*, h. 137-138.

¹¹ *Ibid*, h. 138.

¹² *Ibid*, h. 138.

Selesai *tuja'i* tersebut, sang anak gadis melangkah keluar dari kamar. Sebelum melangkah kaki didahului dengan *tuja'i* sebagai berikut:

<i>Banta payu bulayi</i>	: Ananda puteri utama
<i>Ontade ntade pomayi</i>	: Silahkan menengok kemari
<i>Ontade polayi'ayi</i>	: Silahkan melangkah kaki
<i>Otile potuwotayi</i>	: Silahkan masuk kemari
<i>Tuwotayi to madala</i>	: Masuklah keistana
<i>Pilantanga kabatala</i>	: Melalui jalur kebesaran adat
<i>Ota ota bala bala</i>	: Telah dipagar dan di kawal
<i>Oloyihi olowala</i>	: Dari kiri dan kanan
<i>Potu wota poluwala</i>	: Dipintu masuk dan keluar ¹³

Ketika sang gadis keluar kamar, di depan pintu kamar telah tersedia piring-piring. Piring-piring tersebut berjejer sampai ke *pu'ade lo beati*. Dengan bimbingan *hulango* atau ibu pembimbing, sang gadis menginjakkan kakinya di atas piring didahului dengan kaki kanan, kemudian kaki kiri. Seraya dihantarkan dengan *tuja'i mopontalengo* [sajak –saat-melangkah kaki sebagai berikut:

<i>Maleo payu lo humolu</i>	: Demi peraturan yang sempurna
<i>Lipu duiwo tilolu</i>	: Kedua negeri dipersatukan
<i>Ohuuto o loolu</i>	: Yarg dicintai dan dirindukan
<i>Tilolu huntango wolu</i>	: Melalui renungan yang mendalam
<i>Payu lo lipu duluwo</i>	: Hukum kedua negeri
<i>Dilla boli lilaluwo</i>	: Tidak diragukan lagi
<i>Mo o huli mo'o huyo</i>	: Kalau terlepas menyebabkan sedih
<i>E'eti lo luma</i>	: Kalau diremehkan
<i>Odelo hungo lo wungo</i>	: Sebagai kerakap tumbuh dibatu
<i>Hililaya hilinggimo</i>	: Hidup segan mati tak mau
<i>Ami wombu li yombu layingo</i>	: Kami para nenenda
<i>Hiwonuwa mololimo</i>	: Menyambut dengan segala harapan ¹⁴

¹³ *Ibid*, h. 138-139.

¹⁴ *Ibid*, h. 139.

Acara dilanjutkan dengan *mopohuta'o* yaitu sang anak gadis mulai menginjakkan kakinya di atas piring. Setiap piring ia berputar sebanyak tiga kali dan diiringi dengan *tuja'i mopohuta'o* [sajak –saat–menginjakkan kaki] sebagai berikut:

- Hulalata lo hunggiya* : Para pembesar negeri
Molunggumo to ladiya : Memutuskan persidangan
Adati lo hunggiya : Aturan negeri ini
Dila he kati katiya : Tak berbeda-beda
Adati lo madala : Aturan negeri ini
Dilaha wawu tilaala : Dijaga dan dihormati
Adati lololahuwa : Acara yang diwariskan
Hidudu'a hi pakuwa : Telah dipateri dan abadi
Adati lo data : Adat yang telah ada
Hitiminge hidapata : Telah ditata dengan sempurna
Adati io Lingguwa : Adat dalam pemerintahan
Lonto tiyombu ti'uwa : Dan para leluhur
To dula pilohutuwa : Pada hari ini
Ongongala'a hiambuwa : Seluruh keluarga berkumpul
Ulipu lolo taluwa : Dihadiri pembesar negeri
Hipapade hiwonuwa : Dalam suasana yang akrab
Hulalata lo hunggiya : Para pembesar negeri¹⁵

Setelah prosesi acara *mopohuta'a to pingge* selesai, sang gadis dipersilahkan menuju *pu'ade lo beati*. Sebelum melangkah, ia dihantarkan dengan *tuja'i mopontalengo* [sajak -saat] sebagai berikut:

¹⁵ *Ibid*, h. 140.

- Taluhi Mbu'i bunggale* : Turunan bangsawan mulia
Wali li bintelo lale : Turunan orang terkemuka
Talu de'o timbuwale : Pribadi tanpa cacat
Lipu duluwo lumale : Dihormati oleh kedua negeri
Lumonggiya lumontale : Puteri nan agung dipersilahkan melangkah
Lumontale lumonggiya : Dengan langkah yang berwibawa
To lipu duluwo tiya : Di kedua negeri ini
Tombulu tadidiya : Nanda dielu-elukan¹⁶

Di depan *pu'ade lo bea'ti*, anak gadis yang dibaiaat tersebut berhenti. Selanjutnya dipersilahkan duduk seraya dihantarkan dengan *tuja'i mopohulo'o* (sajak untuk mempersilahkan duduk), sebagai berikut:

- Banta pulu lo hunggiya* : Ananda puteri istana
Malo to dula botiya : Pada hari ini
Tombuluwo to didiya : Nanda dielu-elukan
Banta ma taduwolo : Ananda dipersilahkan
Wahu motiti hulo'olo : Dipersilahkan duduk
To pu'ade wajalolo : Di *pu'ade* yang disiapkan¹⁷

Selanjutnya pemangku adat *mopoma'umu* (mengumumkan) bahwa acara pembaitan akan dimulai. Seperangkat *polutube* disiapkan di depan imam atau kadi. Setelah itu imam atau kadi mengambil tempat dan duduk di depan sang anak gadis. Lalu dilakukan bait tanpa berjabatan tangan, kecuali melalui selendang. Imam atau kadi memegang ujung selendang, sedangkan ujung selendang lainnya dipegang oleh sang anak gadis. Sambil asap *totabu* (dupa) mengepul, acara dimulai dengan *mukaddimah baiat (be'at)*. Yaitu dengan dimulai sanjungan kepada Allah SWT, kemudian bacaan ayat dan hadis serta pengucapan *kalimah syahadah*.¹⁸

Hal-hal yang ditanamkan pada acara bai'at tersebut untuk kehidupannya, empat ha. *Pertama*, sikapnya sebagai umat Islam terhadap Islam; dan keimanannya sehingga terwujud dalam dirinya bahwa Islam adalah agama yang benar; agama seluruh manusia;

¹⁶ *Ibid*, h. 140-141.

¹⁷ *Ibid*, h. 141.

¹⁸ *Ibid*, h. 141-142.

agama yang terakhir; dan agama yang mengajarkan batas antara surga dan neraka.

Kedua, sikapnya sebagai umat Islam dalam mengamalkan Islam sehingga terwujud dalam dirinya bahwa salat tidak boleh ditinggalkan; puasa merupakan perwujudan terhadap kecintaannya kepada Allah; sedekah dan menyantuni fakir miskin merupakan kegemarannya; zakat fitrah sebagai pensucian dirinya; dan haji sebagai cita-citanya.

Kedua, sikapnya mendakwakan Islam dalam lingkungan pergaulan, sehingga terwujud pada dirinya sikap menghormati dan membela kehormatan orang tuanya; menjaga kesucian dirinya dalam pergaulan apa saja dan dimana saja; saling menasehati di dalam kebenaran; dan menjadikan dirinya menjadi iklan Islam.

Keempat, menata dirinya sebagai muslim yang taat terhadap adat dan syariat Islam sehingga terwujud dalam dirinya pengetahuan tentang mensucikan diri dari haid, nifas, istinja dan junub; pengetahuan tentang berbusana secara muslim; menjaga 5 (lima) dosa besar yang dilakukan oleh anggota badannya; pengetahuan tentang adab dan sopan santun dalam pergaulan remaja.¹⁹

Setelah disiram dengan air dari ketujuh perian bambu kuning, selanjutnya *Hulango* membelah *bulewe hu'u hu'umo* (*upik pinang*) dengan telapak tangannya. Isi *bulewe* dikeluarkan kemudian diremas dan digosokkan pada telapak tangan si gadis dan pada bagian-bagian tertentu badannya. Selanjutnya *Hulango* mengambil telur ayam kampung dan memecahkannya di atas telapak tangan si gadis. Bagian putih dan kuning telur dipisahkan untuk kemudian bagian kuning telur diminumkan kepada sang gadis.

Acara *momuhuto* dilanjutkan dengan siraman air kembang dari *taluhu yi lonuwa* dan menggosok seluruh badan dengan menggunakan lulur tradisional. Seluruh rangkaian proses dipandu oleh *Hulango*. Proses berikutnya adalah membilas tubuh sang gadis dengan menggunakan air biasa, dikeringkan dan selanjutnya sang gadis dibawa ke *hurwali lo wadaka*. Sang gadis dikenakan busana *wolimomo* menunggu proses adat *mopohuta'o to pingge*.

¹⁹ *Ibid*, h. 143-144.

D. Mopohuta'a to pingge

Mopohuta'a to pingge artinya menginjakkan kaki di atas piring. Pada proses *mopohuta'a to pingge*, sang gadis dibimbing oleh seorang *Hulango* melangkahkan kakinya di atas piring. Perangkat adat yang digunakan dalam proses adat ini adalah tujuh buah piring dan tujuh buah baki. Ketujuh buah piring tersebut masing-masing berisi segenggam tanah dan rumput (*po'otoheto*) yang diistilahkan dengan *huta wawu tilihuwa*; jagung; beras; *tala'a ngala'a* (uang logam dengan berbagai nilai); *polohungo* (daun puring); *bakohati lo umonu* (kotak kecil yang berisi berbagai jenis wewangian atau ramuan lulur/bedak harum); dan *bulewe* (tangkai mayang pinang), dan enam buah baki.

Sementara ketujuh buah baki tersebut masing-masing berisi satu sisir *pisang tahumelito* (pisang raja); *tumula* (tunas kelapa); *hulante* (tujuh buah jeruk dan tujuh keping uang logam yang diletakkan di atas tiga liter beras); *tohetutu* (lampu minyak yang diletakkan di atas beras) dan lima mangkuk yang berisi *pale yilulo* (beras lima macam atau beras yang terdiri atas lima warna atau yang diwarnai dengan warna putih, hitam, hijau, merah dan kuning); *bulewe* (tangkai mayang pinang); tujuh buah *bakohati lo umonu* atau kotak yang berisi wewangian

Sebelum proses adat *mopohuta'o to pingge* sang gadis duduk di pinggir ranjang *kulambu lo adati*, selanjutnya sang gadis dijemput oleh pemangku adat dengan membacakan *tuja'i momudu'o* yaitu:

Ami lipu mawaoluwo : Kami pemangku adat sudah siap
Molo'opu moloduwa : Mengundang dan mempersilahkan
Moloduwa molo'opu : Mempersilahkan dan mengundang
Adati lipa'i pusaka dotu : Adat pusaka para pendahulu²⁰

Selesai pembacaan *tuja'i momudu'o* (sajak untuk mengundang), sang gadis berdiri dan melangkah ke arah pintu kamar untuk keluar dengan diiringi *tuja'i mopodiyambango* (sajak tentang melangkahkan kaki keluar kamar):

²⁰ Medi Botutihe, *Tata Cara Upacara Adat Gorontalo*, (Gorontalo: Galeri Budaya Daerah Mbu'1 Bungale, 2003), h. 92-93.

- Ami tilo tiyamo* : Kami para orang tua
Lahe'ayi tiliyang : Ajaklah dan undang
Lohilawo molango : Dengan hati yang tulus
Biluhuto ilamango : Terjalin dengan ikrar
Pilunggalo yilalamo : Menyatu dan dipersatukan
Molayowa modiyambango : Silahkan melangkah dan berjalan²¹

Lantunan *tuja'i mopodiyambango* berakhir tepat ketika sang gadis berdiri di depan pintu kamar. Saat melangkahkan kaki keluar kamar, dilantunkan *tuja'i mopoluwalo* (sajak saat keluar kamar) sebagai berikut:

- Banta hulawa gumala* : Ananda laksana emas berkilau
Tomboluwa to mandala : Diupacarakan dengan adat negeri
Poli po'ambuwala : Para tamu sudah hadir berkumpul
Lo'u dula'a to kimala : Termasuk para pembesar negeri
Popuhuta'a to dala : Berpijaklah pada jalur ini
Tiya malo pudu'olo : Ananda kembali akan dijemput
Wahu ma popo luwa : Silahkan ananda keluar²²
lolo

Saat sang gadis melangkah keluar kamar, dibacakan *tuja'i* yang mengiringi langkahnya yaitu *tuja'i moponthalengo* (sajak melangkahkan kaki):

- Banta payu bulayi* : Ananda adalah puteri utama
Ontade-ntade pomayi : Silahkan menegok kemari
Ontade polayi'ayi : Silahkan melangkahkan kaki
Otile potuwotayi : Silahkan masuk kemari
Tuwotayi to madala : Silahkan masuk ke istana
Pilantanga kabatala : Melalui jalur kebesaran adat
Ota-ota bala-bala : Dikawal dan dipagari
Olowiyi olowala : Disisi kiri dan kanan
Potuwota poluwala : Dipintu keluar dan masuk²³

²¹ *Ibid*, h. 92.

²² *Ibid*, h. 92-93.

²³ *Ibid*, h. 92.

Di depan pintu kamar telah tersedia dan berjejer sampai ke *pu'ade lo bea'ti* (tempat duduk/kursi sang gadis saat dibait). Saat keluar kamar, sang gadis dibimbing *Hulango* menginjakkan kaki di atas piring-piring tersebut. Sang gadis menginjakkan kakinya di dahului dengan kaki kanan dan kemudian kaki kiri dengan diiringi oleh *tuja'i moponthalengo 2* (sajak melangkahkan kaki yang kedua):

<i>Malo payu lo humolo</i>	: Demi peraturan yang sempurna
<i>Lipu duluwo tilolu</i>	: Kedua negeri dipersatukan
<i>Ohuuto oololu</i>	: Yang dicintai dan dirindukan
<i>Tilolu hutango wolu</i>	: Melalui renungan mendalam
<i>Payu lo lipu duluwo</i>	: Hukum kedua negeri
<i>Dila boli lilaluwo</i>	: Tidak diragukan lagi
<i>Mo'o huli mo'o huyo</i>	: Kalau terlepas memnyebabkan kesedihan
<i>E'eti lo luma</i>	: Jika diremehkan
<i>Odele hungo lo wungo</i>	: Bagaikan kerakap yang tumbuh di batu
<i>Hililaya hilinggimo</i>	: Hidup segan mati tak mau
<i>Ami wombu li yompu</i>	: Kami para tetuamu
<i>laying</i>	
<i>Hiwonuwa mololimo</i>	: Menunggu dengan penuh harapan ²⁴

Acara dilanjutkan dengan *mopohuta'o* dimana sang gadis mulai menginjakkan kakinya di atas piring, lalu pada setiap piring ia berputar tiga kali, sambil diiringi dengan *tuja'i mopohuta'o* (sajak menginjakkan kaki):

<i>Hulalata lo hunggiya</i>	: Para pembesar negeri
<i>Molunggumo to ladiya</i>	: Memutuskan persidangan
<i>Adati lo hunggiya</i>	: Aturan negeri ini
<i>Dila he katikatiya</i>	: Tidak berbeda-beda
<i>Adati lo madala</i>	: Aturan adat negeri ini
<i>Dilaha waw tilalala</i>	: Dijaga dan dihormati

²⁴ *Ibid*, h. 94.

<i>Adati lolahuwa</i>	: Adat yang diwariskan
<i>Hidudu'a hi pakurwa</i>	: Telah dipaten dan abadi
<i>Adati lo data</i>	: Adat yang telah ada
<i>Hiliminge hidapata</i>	: Telah ditata dengan sempurna
<i>Adati lo lingguwa</i>	: Adat dalam pemerintahan
<i>Lonto tiyombu ti'uwa</i>	: Dari para leluhur
<i>To dula pilohutuwa</i>	: Pada hari ini
<i>Ongongala'a hiambuwa</i>	: Seluruh keluarga berkumpul
<i>Ulipu lolo taluwa</i>	: Dihadiri pembesar negeri
<i>Hipapade hiwonuwa</i>	: Dalam suasana akrab ²⁵

Setelah acara *mopohutao to pingge*, sang gadis kemudian dipersilahkan menuju *puade lo beati*. Saat melangkahkan kaki ke arah *puade lo beati* sang gadis diiringi dengan *tuja'i mopontalengo* 3 (sajak ketiga memperlangkahkan kaki):

<i>Lengge ahi motiyale</i>	: Puteri nan agung dipersilahkan melangkah
<i>Taluhi Mhu'i Bungale</i>	: Turunan bangsawan mulia
<i>Wali li bintelo lale</i>	: Turunan orang terkemuka
<i>Talu de'o timbuwale</i>	: Pribadi tanpa cacat
<i>Lipu duluzwo lumale</i>	: Dihormati oleh kedua negeri
<i>Tombulu tadidiya</i>	Nanda dieluk-elukkan ²⁶

Di depan *puade la beati* sang gadis berhenti sebentar, kemudian perlahan mengambil posisi untuk duduk seraya diiringi oleh sajak mempersilahkan duduk (*tuja'i mopohulo'o*):

²⁵ *Ibid*, h. 92-93.

²⁶ *Ibid*, h. 92.

- Banta pulu lo hunggiya* : Ananda putri istana
Malo to dula botiya : Pada hari ini
Tombuwolo to didiya : Nanda dieluk-elukkan
Banta ma toduwolo : Ananda dipersilahlan
Wahu motiti hulo'olo : Dipersilahkan duduk
To pu'ade wajalolo : Singgasana yang telah disiapkan²⁷

Setelah sang gadis duduk di *puade lo beati*, seluruh rangkaian *mopohutao topingge* dipandang selesai. Ketika itu, Pemangku Adat akan *mopoma'lumu* (menyampaikan informasi) bahwa acara pembaitan akan dimulai.

Seperangkat *polutube* disiapkan di hadapan Imam atau Qadhi.

E. *Mome'ati*

Mome'ati artinya pelaksanaan upacara pembaitan. *Mome'ati* merupakan proses puncak dari seluruh rangkaian upacara adat *beati*. Pada saat upacara *beati* sang gadis telah duduk di *puade lo beati* dan dibimbing oleh seorang pemuka agama, yang biasa disebut *Imamu* (Imam) atau *Kali* (qadhi). Sang Imam duduk berhadapan dengan sang gadis dan dihubungkan dengan selendang. Masing-masing ujung selendang dipegang oleh sang gadis dan Imam.

Beati diawali dengan membakar dupa dan membacakan Mukaddimah *bea'ti* berupa *hamdalah*, *sholawat* dan pembacaan ayat-ayat al-Quran yang dipandang menjadi dasar pelaksanaan *beati*. Inti dari *beati* adalah mengucapkan dua kalimat syahadat, pengajaran tentang rukun Islam, Iman dan Ihsan serta penanaman atas nilai-nilai yang terkandung pada ketiga rukun agama tersebut. Nilai-nilai yang dimaksud adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana sikapnya sebagai umat Muslim terhadap Islam agamanya, atau mengimaninya, sehingga terwujud pada dirinya bahwa :
 - Islam itu adalah agama yang benar
 - Islam itu agama seiuruh manusia
 - Islam itu agama yang terakhir
 - Islam itu batas antara surga dan neraka

²⁷ *Ibid*, h. 92-93.

2. *Bagaimana sikapnya sebagai umat muslim dalam mengamalkan Islam, sehingga terwujud pada dirinya bahwa :*
 - Shalat itu merupakan bagian dari kegiatannya yang tidak boleh ditinggalkan.
 - Puasa itu adalah wujud kecintaannya pada *Allah, karena hanya Allah yang dapat menilai puasanya*
 - Sedekah dan menyantuni fakir miskin adalah hobinya, zakat fitrah adalah pensucian dirinya
 - Haji adalah cita-citanya
3. *Bagaimana sikapnya mendakwakan Islam dalam lingkungan pergaulan sehingga terwujud pada dirinya :*
 - Menghormati dan *membela* kehormatan orang *tuanya*
 - Menjaga kesucian cirinya dalam pergaulan apa saja dan dimana saja
 - *Saling* menasehati di dalam kebenaran
 - Menjadikan dirinya menjadi iklan Islam
4. *Bagaimana menata dirinya sebagai muslim yang taat akan adat dan syariat Islam sehingga terwujud dalam dirinya :*
 - Tahu akan mensucikan diri dari haid, nifas, istinja' dan junub
 - Tahu berbusana secara muslim
 - Menjaga 5 dosa besar yang dilakukan oleh anggota badannya
 - Tahu akan adab dan sopan santun dalam pergaulan *remaja*.²⁸

Keempat nilai dengan berbagai rinciannya tersebut di atas, dirangkum Munkizul Umam Kau menjadi empat hal, yaitu mengimani Islam sebagai sebuah agama yang benar dan menjadi sebuah ajaran yang akan mengantarkannya bagi kehidupan yang mulia serta kebahagiaan yang abadi; mengamalkan secara utuh seluruh ajaran Islam mulai dari Sholat, Puasa, Sedekah dan zakat serta bercita-cita untuk dapat menunaikan ibadah haji; mendakwahkan Islam dalam pergaulan sehari-hari dalam lingkup pergaulannya seperti menghormati dan membela kehormatan orang tua, menjaga kesucian diri dalam pergaulan, saling menasehati dalam kebenaran; dan senantiasa melatih

²⁸ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran dan Keremajaan Pada Masyarakat Adat Suku Gorontalo*, (Gorontalo: Yayasan Fitrah, t.th.), h. 142-144.

diri untuk tetap taat dalam ibadah, menghormati adat istiadat yang telah ditetapkan oleh leluhur.²⁹

F. Mohatamu

Setelah selesai proses *beati* dilaksanakan, sang gadis kembali ke *huwali lo wadaka* dan mengganti pakaiannya untuk menjalani proses *mohatamu*. *Mohatamu* adalah acara khataman al-Quran dengan susunan dan urutan pelaksanaannya sebagai berikut:

- a. *Imamu* menyalakan dupa sebagai tanda dimulainya acara
- b. Doa mukaddimah khatam yang dibacakan oleh *Imamu*
- c. Sang gadis membacakan surat al-Dhuha sampai surat al-Lahab.
- d. *Imamu* memimpin para hadirin untuk membacakan surat al-Ikhlash, al-Nas, al-Fatihah, awal surat al-Baqarah, ayat Qursi dan mukaddimah tahlil
- e. *Munajat* yang dibacakan bergantian oleh para hadirin
- f. Doa khataman al-Qur'an yang dipimpin oleh *Imamu*.³⁰

Selanjutnya pemangku adat akan *mopoma'lummu* (menegaskan) bahwa acara seluruh rangkaian acara telah selesai, dan diakhiri dengan *mongabi*. Yaitu petunjuk bahwa acara sudah dapat dibubarkan. Ketika itu, para hadirin langsung berdiri membubarkan diri sambil mengucapkan salawat kepada Nabi saw. diiringi saling berjabat tangan.

²⁹ Medi Botutihe, *Tata Cara Upacara Adat Gorontalo*, (Gorontalo: Galeri Budaya Daerah Mbu'I Bungale, 2003), h. 93.

³⁰ *Ibid*, h. 94.

BAB 4

EKSPRESI ISLAM DALAM TRADISI *BEATI*

A. *Beati* antara Sejarah dan Argumen Teologis

Sejauh identifikasi penulis, baiat mengalami evolusi historis dalam tiga tahap. Ketiga tahap ini memiliki makna dan momen historis. *Tahap pertama* adalah baiat era Nabi SAW Baiat pada era Nabi SAW lebih bersifat teologis dan normatif. Dikatakan normatif-teologis, karena proses dan pengambilan baiat tersebut direkam dalam ayat al-Qur'an dan hadis Nabi SAW Secara normatif, banyak ayat al-Qur'an yang mengungkap-kan tentang keharusan melakukan baiat, di antaranya 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

فَتَحًّا قَرِيبًا ﴿١٨﴾

Terjemahnya:

“Sesungguhnya Allah telah ridha terhadap orang-orang mukmin ketika mereka berjanji setia kepadamu di bawah pohon, maka Allah mengetahui apa yang ada dalam hati mereka lalu menurunkan ketenangan atas mereka

dan memberi balasan kepada mereka dengan kemenangan yang dekat (waktunya)".

Ayat ini menegaskan tiga hal: siapa yang berbaiat, tempat pelaksanaan baiat dan implikasi baiat. Menurut ayat ini, mereka yang melakukan baiat adalah orang-orang yang telah beriman kepada Rasulullah. Itu berarti, mereka menyatakan baiatnya kepada Nabi SAW Peristiwa baiat itu terjadi di bawah pohon. Baiat yang mereka sampaikan kepada Nabi SAW diridhai Allah SWT; dan karena itu Allah menurunkan kepada mereka yang berbaiat ketenangan jiwa dan kemenangan. Ayat ini turun mengisahkan tentang *Baiat al-Ridhwan* di Hudaibiyah, suatu baiat yang menampilkan komitmen jihad. Ketika itu Rasulullah saw membaiat para sahabat supaya meneguhkan pendirian mereka setelah tersebarnya berita terbunuhnya Usman bin Affan. 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-Bukhari dari Ubadah bin Samit, bahwa: "*Nabi memanggil kami untuk berbaiat kepadanya, 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 menunjukkan bahwa tuntutan untuk saling berbaiat di antara para sahabat merupakan suatu sunah dan pelanggaran 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:

يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعَنَّكَ عَلَى أَنْ لَا
يُشْرِكَنَّ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقَنَّ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلَنَّ
أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ
وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايَعَهُنَّ
وَأَسْتَغْفِرَ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

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 mereka¹ 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".

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 'Aisyah ra. bahwa Nabi SAW tidak menjabat tangan wanita ketika baiat. "Demi Allah, tangan Rasul SAW Tidak pernah menyentuh tangan wanita (yang bukan mahram-nya sama sekali, tetapi beliau membait mereka dengan ucapan)".² Hadis yang diriwayatkan

¹ 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.

² Teks hadisnya:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُبَايِعُ النِّسَاءَ بِالْكَلامِ بِحَدِيثِهِ الْأَيْدِ { لَا يُشْرِكَنَّ بِاللَّهِ شَيْئًا } قَالَتْ وَمَا مَسَّتْ يَدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدَ امْرَأَةٍ إِلَّا امْرَأَةً يَمْلِكُهَا

oleh Imam Muslim ini dikutip Imam 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.³ 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 berpe-rilaku 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 pohon (Q.S. al-Fath:18) sebelum Perjan-jian Hudaibiah. Penduduk Mekah juga melaksana-kan baiat kepada Nabi SAW ketika kota itu ditakluk-kan (Fath Makkah).⁴

Tahap kedua adalah baiat era sahabat. Setelah Rasulullah saw wafat, umat Islam se-gera mengadakan konsensus sosial bertempat di Saqifah Bani Sa'idah. Salah satu kesepakatan pen-ting yang diperoleh dalam pertemuan itu adalah memilih Abu Bakar as-Siddiq sebagai khalifah dan para sahabat sekaligus membaiainya. Demikian se-terusnya para sahabat membaiait para *al-khulafâ'u al-Râsyidûn* yang lainnya, 'Umar bin al-Khaththab, 'Usman bin 'Affan dan 'Ali bin Abi Thalib. Dalam kon-teks *khilâfah Islâmiyah*, loyalitas yang prinsipil diperuntukan kepada Islam dan politiknya serta ke-pada imam yang memperoleh legalitas syarak. Hal itu dilakukan dengan cara baiat kepada *ahl al-hall wa al-'aqd*. Kemudian mayoritas umat mengikuti dengan

³ Sofyan A.P. Kau, *Masâilul Fiqhiyyah al-Mu'âshirah: Isu-Isu Fikih Kontemporer*, (Gorontalo: Sultan Amal Press, 2012), h. 27.

⁴ Abdul Aziz Dahlan, (et. al.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Vol. 1, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996), h. 179.

persetujuan, loyalitas, dan kerelaan. Dengan demikian, baiat pasca Nabi SAW tidak lagi bersifat teologis, melainkan bersifat politis; meskipun baiat tersebut didasarkan kepada hadis. Karena itu, dalam terminologi Ibnu Khaldun (w. 808 H/1406 M) 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 Manzur (630-711 H; ahli fikih) mengemukakan bahwa baiat adalah ungkapan perjanjian antara dua pihak yang seakan-akan salah satu pihak menjual apa yang dimilikinya, menyerahkan dirinya dan kesetiaannya kepada pihak kedua secara ikhlas dalam urusannya. Menurut Imam Muhammad Abu Zahrah (ahli fikih dari Mesir), baiat merupakan syarat yang disepakati oleh mayoritas umat Islam Sunni dalam pemilihan kepala negara yang dilakukan oleh *ahl al-hall wa al-'aqd* (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 ne-gara harus melaksanakan haknya menjalankan undang-undang dan kewajiban untuk mewujudkan keadilan sesuai dengan ketentuan al-Qur'an dan sunnah Rasulullah SAW⁵

Secara umum dapat dikatakan bahwa baiat me-rupakan suatu transaksi perjanjian antara pemimpin dan umat Islam dalam mendirikan daulah Islamiyah sesuai dengan al-Qur'an 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 kesimpulan Ramli Kabi', ahli fikih *siyâsah syar'iyah* dari Sudan.⁶

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-hall wa al-'aqd* secara

⁵ Abdul Aziz Dahlan, (et. al.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Vol. 1, h. 179.

⁶ Abdul Aziz Dahlan, (et. al.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Vol. 1, h. 180.

khusus dan mayoritas umat Islam secara umum, (3) topik baiat, yaitu mendirikan *khilâfah Islâmiyah* sesuai dengan al-Qur'an dan sunah Rasulullah SAW Baiat dapat juga dikelompokkan dalam dua bentuk. *Pertama*, baiat khusus, yaitu suatu baiat yang dilakukan oleh *ahl al-hall wa al-'aqd*. 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 jama'ah. Baiat khusus dianggap sebagai bagian dari baiat umum dalam kondisi ketika pemimpin mengambil alih kekuasaan.

Konsep baiat dirumuskan oleh Imam al-Mawardi, ahli fikih dari mazhab Syafi'i, sedemikian rupa sehingga memperlihatkan sebuah teori kontrak sosial. Menurutnya, hubungan antara *ahl al-hall wa al-'aqd* atau *ahl al-ikhtiyâr* dengan imam atau kepala negara merupakan hubungan antara dua pihak peserta kontrak sosial atau perjanjian atas dasar sukarela. Kon-trak 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. Imam al-Mawardi 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).⁷

Ulama berbeda pendapat tentang siapa yang menetapkan dan membaiat imam (kepala negara). Sebagian ulama berpendapat bahwa

⁷ Abdul Aziz Dahlan, (et. al.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Vol. 1, h. 180.

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.⁸

Pendapat lain mengatakan bahwa *ahl al-hall wa al-'aqd* hanya berwenang mengemukakan calon imam, sedangkan yang menetapkan dan membaiainya 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 Ibnu Taimiyah dari mazhab Hanbali. Ia mengatakan, 'Usman bin 'Affan tidak menjadi imam melalui pemilihan, melainkan melalui pembaiatan semua umat Islam kepadanya. Imam Ahmad bin Hanbal berkata: "Usman bin 'Affan dibaiai 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 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

⁸ Abdul Aziz Dahlan, (et. al.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Vol. 1, h. 180.

dalam menjalankan pendidikan spiritualku agar aku dapat mengalahkan berbagai tipu daya nafsu dan setan”⁹

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 terpenting 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. Syaikhuna Abu Bakr Jabir 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 Abu Bakr jabir Al-Jazairi di atas dikritik Sayyid Nur bin Sayyid 'Ali. Ia mengatakan, bagaimana mungkin Abu 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 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 *shahih* 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.¹⁰ Hadis-hadis *shahih* itu antara lain bersumber dari Auf bin Malik al-Asyza'i berkata: “*Kami sekitar sem-bilan atau delapan atau tujuh orang berada di hadapan Rasulullah SAW Dia bertanya: “Mengapa kalian tidak berbaiat kepada*

⁹ 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.

¹⁰ Sayyid Nur bin Sayyid 'Ali, *Tasawuf Syar'i Kritik atas Kritik*, h. 164.

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 mempersekutukannya 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”. (HR Muslim). Dari Ubadah bin Shamit, Rasulullah SAW bersabda kepada kami sewaktu kami berada di sebuah majelis: “Berbaiatlah kalian kepadaku untuk tidak mempersekutukan Allah dengan sesuatu, untuk tidak mencuri, untuk tidak berzina, untuk tidak membunuh anak-anak kalian, untuk tidak membatwa 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. al-Bukhari, no. 6673).¹¹ Dari 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. al-Bukhari, no. 6668).¹²

¹¹ Teks hadisnya:

حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ قَالَ اللَّيْثُ حَدَّثَنِي يُونُسُ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ أَخْبَرَنِي أَبُو إِدْرِيسَ الْحَوْلِيُّ 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 تَسْرِفُوا وَلَا تَزْنُوا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ وَلَا تَأْتُوا بِمُهْتَبَاتٍ تَفْتَرُونَهُ بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَأُرْجُلِكُمْ وَلَا تَعْمُدُوا فِي مَغْرُوفٍ فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ فَأَخْبِرْهُ عَلَى اللَّهِ وَمَنْ أَحْصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَعُوقِبَ فِي الدُّنْيَا فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ أَحْصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَسَتَرَهُ اللَّهُ فَأَمَرَهُ إِلَى اللَّهِ إِنْ شَاءَ عَاقِبَهُ وَإِنْ شَاءَ عَفَا عَنْهُ فَبَايَعْتَاهُ عَلَى ذَلِكَ

Dari Aisyah r.a. berkata: "Fatimah binti Utbah bin Rubai'ah menyatakan baiat kepada Rasulullah SAW Lalu Rasulullah mengambil baiatnya untuk tidak memper-sekutukan Allah, untuk tidak berzina, dan selanjutnya dari Q.S al-Mumtahanah [60]: 12". Aisyah 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". (HR Ahmad). 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". (HR Bukhari).¹³

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,

¹² Teks hadisnya:

خَدَّتْنَا أَبُو عَاصِمٍ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي عُبَيْدٍ عَنْ سَلَمَةَ قَالَ بَايَعَنَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَقَالَ لِي يَا سَلَمَةُ أَلَا تُبَايِعُ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَدْ بَايَعْتُ فِي الْأَوَّلِ قَالَ وَفِي الثَّانِي

¹³ Sayyid Nur bin Sayyid 'Ali, *Tasawuf Syar'i Kritik atas Kritik*, h. 164-166.

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 bermegah-megahan dengan kemewahan dunia, datanglah para sufi ke lapangan renovasi kondisi keagamaan kaum Muslimin.

Tahap ketiga adalah baiat sufistik. Pada era ini, kaum sufi menghidupkan kembali tradisi baiat, sebagaimana dijelaskan oleh Imam Waliyullah Al-Dahlawi dalam kitabnya, *al-Qaul al-Jamil*.¹⁴ Aliran tasawuf salafi tak mengingkari pengambilan sumpah atas seorang peserta didik oleh sang pendidik agar ia melakukan ketaatan, meninggalkan kemungkaran, 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 coba tengok manajemen dan kepemimpinan be-berapa 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 ihsân*), 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. Ini-lah 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?¹⁵

Tahap keempat adalah baiat kultural. Yaitu baiat yang dilakukan oleh suku tertentu berdasarkan nilai-nilai lokalitas yang dianutnya.

¹⁴ Sayyid Nur bin Sayyid 'Ali, *Tasawuf Syar'i Kritik atas Kritik*, h. 167.

¹⁵ Sayyid Nur bin Sayyid 'Ali, *Tasawuf Syar'i Kritik atas Kritik*, h. 168.

Muslim suku Gorontalo masuk dalam kategori ini, karena mereka menghidupkan baiat bukan dalam pengertian teologi, politik dan sufistik. Tradisi baiat yang mereka hidupkan lebih bersifat 'urfi (kultural), tetapi berbasis agama. Dalam hal ini tradisi baiat (*momeati*) secara substansial berisi pernyataan kesetiaan terhadap ajaran Islam. Tegasnya, baiat dalam tradisi muslim Gorontalo adalah peristiwa budaya dan kultural yang berbasis nilai-nilai Islam. Karena itu, secara substansial *momeati* memiliki relasi kuat dengan 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 tokoh agama, yang disebut *imamu* atau *hatibi*.

B. Menyingkap Makna Simbolik dalam Tradisi Beati

Sebagaimana disebutkan dalam bab III, bahwa terdapat enam tahapan yang harus dilalui dalam upacara adat *beati*, yaitu *upacara molungudu*, *momonto*, *momuhuto*, *mopohuta'a to pingge*, dan *mohatamu*. Secara umum kelima tahapan ini menunjukkan makna substansial dan esensial sesuai dengan manfaat yang terdapat dalam upacara-upacara tersebut. Upacara *molungudu* memberi manfaat bagi kesehatan tubuh. Sebab terdapat sejumlah ramuan tradisional yang digunakan sebagai bahan dalam *molungudu*. Ramuan-ramuan tradisional tersebut selain berguna bagi kesehatan tubuh, juga memberi keharuman terhadap tubuh. Dengan kata lain, upacara *molungudu* memberi manfaat bagi kesehatan tubuh sekaligus keharuman tubuh. Kesehatan tubuh memberi manfaat secara internal, sementara keharuman diri berdampak secara eksternal. Kedua bentuk manfaat ini menjadi pelajaran dan pembelajaran kepada seorang gadis (*tadulahu*) agar sejak dini ia bertanggungjawab atas dirinya. Yang pertama, tanggungjawab internal berupa menjaga kesehatan dirinya. Yang kedua, tanggungjawab eksternal, berupa penampilan yang menawan.

Kedua bentuk tanggungjawab di atas ditegaskan kembali dalam upacara *momuhuto*. Jika dalam upacara *molungudu* terbatas pada mandi kembang, maka dalam upacara *momuhuto* mandi tanpa kembang. Kedua upacara ini menegaskan kebersihan diri. Upacara *molungudu* menekankan kepada kesehatan tubuh, sedangkan dalam upacara *momuhuto* lebih pada kebersihan diri. Kebersihan diri yang dimaksud tidak terbatas pada pembersihan diri dari kotoran, melainkan

juga kebersihan dari najis. Sebab dalam upacara momuhuto diajarkan tata cara mandi janabah. Karena itu, upacara momuhuto tidak hanya mengajarkan tentang cara memersihkan dirinya secara lahiriah, tetapi juga secara spiritual. Pembelajaran pembersihan diri secara spiritual dimaksud terkait dengan tata cara mandi janabah. Dengan demikian, upacara molungudu mengandung makna pembersihan pisik dan penyucian diri. Pengajaran tentang pembersihan pisik melibatkan tokoh adat atau hulango, sedangkan pengajaran tentang penyucian diri melibatkan tokoh agama.

Sementara momonto berarti pemberian tanda. Itu berarti, upacara momonto menegaskan tentang pentingnya identitas diri sebagai seorang muslimah yang konsisten dengan ajaran agama. Karena itu, sejak dilakukan proses beati, seorang gadis (tadulahu) harus menunjukkan dirinya sebagai seorang yang setia kepada pengamalan ajaran Islam. Ajaran Islam yang diamalkan secara konsisten tersebut dijelaskan oleh imam atau hatibi (tokoh agama) ketika pengambilan baiat pada upacara momeeati. Dengan demikian, upacara momonto merupakan pernyataan non verbal-simbolik tentang identitas muslim. Karena itu, tempat momonto pada bagian dahi dengan warna merah, dan bukan pada anggota badan lainnya. Hal ini menyisyratkan agar sang gadis yang dibaiat memiliki keberanian diri untuk tidak malu menunjukkan dirinya sebagai seorang muslim.

Sedangkan mopohuta'a to pingge berarti menginjakkan kaki di atas tujuh buah piring yang berisi tanah, hasil bumi, dan dedaunan. Semua ini bersifat simbolik. Menginjakkan kaki berarti meniti masa depan. Sang gadis yang dibaiat, berarti telah memasuki dunia baru, ia mulai meniti dunia remaja. Jika sebelumnya ia digolongkan anak kecil, kini ia memulai menginjakkan kakinya pada dunia remaja. Dimana ia bertanggungjawab atas perbuatannya. Ia harus berhati-hati dalam hidupnya, seperti kehati-hatiannya menginjakkan kaki di atas piring. Jika tidak, piring yang diinjak pecah dan ia terluka kena pecahan piring. Dengan demikian, upacara *mopohuta'a to pingge* mengandung arti kehati-hatian dalam hidup. Sikap kehati-hatian tersebut disimbolkan pada sifat tanah, hasil bumi, dan dedaunan sebagai bahan ramuan tradisional yang terdapat dalam tujuh piring tersebut. Tanah merupakan simbol kerendahan hati, hasil bumi dan dedaunan ramuan memberi kehidupan dan kesehatan bagi manusia.

Adapun *mohatamu*, yang berarti mengakhiri, penutup dan menyempurnakan adalah tahapan terakhir dari seluruh rangkaian prosesi *beati*. Secara konotatif *mohatamu* berarti menyelesaikan bacaan keseluruhan surat-surat dalam al-Qur'an. Namun dalam budaya Gorontalo, *mohatamu* berarti membaca beberapa bagian surat yang terdapat dalam Juz ke-30 al-Qur'an. Dalam konteks *beati*, surat yang dibaca terbatas surat al-Dhuha hingga surat al-Lahab. Surat-surat ini yang dibaca oleh sang gadis yang diba'at. Pembacaan beberapa surat ini hanya sebagai sebuah sampel untuk menunjukkan bahwa sang gadis ketika ia memasuki usia remaja telah dapat membaca al-Qur'an. Itu berarti, upacara *mohatamu* menegaskan tanggungjawab orangtua terhadap pembelajaran al-Qur'an kepada putri-putri mereka sejak usia anak-anak. Anak-anak pun berusaha mempelajari al-Qur'an, karena ketika memasuki remaja ia akan mendemonstrasikan hasil pembelajarannya melalui upacara *mohatamu*.

Tahapan-tahapan prosesi upacara beati di atas menyisyaratkan urgensi siklus kehidupan seorang manusia. Babak baru kehidupan seorang gadis muslim diawali dengan cara hidup yang bersih secara fisik dan spiritual, dan mengakhiri dengan keterpegangan teguh terhadap al-Qur'an. Seakan upacara *mohatamu* menegaskan urgensi al-Qur'an sebagai pertimbangan akhir dari setiap langkah kehidupan.

*Adapun sejumlah benda adat yang terdapat dalam upacara beati hadir bukan dalam ruang yang hampa makna dan pesan. Seperangkat adat tersebut merupakan simbol dan media untuk menyampaikan pesan dan makna sebagai modal dasar sang gadis untuk melangkahakan kakinya pada kehidupan baru, yaitu kehidupan seorang gadis remaja yang penuh dengan godaan dan tantangan. Diantara benda adat yang terdapat dalam upacara beati yang perlu mendapat kajian adalah dudangata, **bulewe**, huwali lo atau beleya polungudelo, telur, dan bambu kuning.*

Dudangata adalah alat tradisional Gorontalo yang digunakan untuk parut kelapa. Pada saat upacara *momuhuto*, alat ini yang digunakan sebagai tempat duduk sang gadis. Penggunaan *dudangata* ini tentu mengandung makna dan pesan. Sebab dilihat dari kenyamanan, duduk di atas kursi lebih nyaman dibandingkan duduk di atas *dudangata*. Ketidaknyamanan ini memberi pelajaran bahwa perpindahan siklus kehidupan dari anak-anak kepada remaja adalah tidak mudah. Sebab sejak seorang yang telah baligh, maka ia memiliki tanggungjawab keagamaan yang

penuh. Ini berbeda ketika masih anak-anak, yang tidak dibebani kewajiban agama karena belum *mukallaf*. Bahkan melanggar aturan agama pun tidak dikenai hukum. Dengan kata lain, ia bebas hukum pada saat anak-anak. Tetapi ketika menjadi seorang baligh dan mukallaf, ia bertanggungjawab secara hukum atas semua perbuatannya.

Ketidaknyamanan juga memberi makna perjuangan. Sebuah perjuangan meniscayakan pengorbanan, dan setiap pengorbanan bukan hal yang mudah. Perjuangan dan pengorbanan itu disimbolkan pada parut kelapa yang tajam. Karena itu memarut kelapa tidak mudah, ia membutuhkan kehati-hatian, dan kerja keras. Jika tidak, tangan bisa terluka dan kelapa tidak akan terparut. Hal ini memberi pelajaran kepada sang gadis agar ketika ia memasuki remaja ia harus mengurus dirinya sendiri dan tidak bergantung kepada orangtuanya. Untuk itu ia harus berjuang dengan cara kerja keras.

*Meskipun kelapa sudah berhasil diparut, namun tidak semua hasil parutan kelapa tersebut jatuh ke bawah. Beberapa bagian dari parutan kelapa tersebut tersisa dan tertempel pada sela-sela parutan kelapa. Ini memberi makna dua hal. Pertama, usaha kerja keras dan perjuangan tidak selalu membuahkan hasil 100%. Kedua, betapapun berhasilnya suatu perjuangan, harus menyisahkan hasilnya untuk orang lain. Itu berarti, setiap hasil perjuangan tidak hanya berguna secara individu, tetapi juga bermanfaat secara sosial. Sebaliknya dalam pemaknaan Munkizul Umam KaU, apa yang tersisa dari pisau pada *dudangata*, merupakan simbol ketidakjujuran.¹⁶ Ketidakjujuran ini dalam metofara bahasa Gorontalo disebut *mohangato delo dudangata*, yang berarti mengambil keuntungan seperti cara kerja *dudangata*. Bagian atas dan bawah dari pisau pada *dudangata* menyisahkan parutan kelapa. Penulis sendiri lebih memaknai ungkapan metafora tersebut sebagai sikap mengambil keuntungan demi kepentingan pribadi. Itu berarti seorang remaja muslimah tidak boleh bersifat egoistik. Celaan atas sifat egoisme individu ini dipertegas dalam benda adat *bulewe*.*

Bulewe artinya upik pinang. Dalam upik pinang tersebut terdapat ribuan bahkan puluhan ribu yang bakal menjadi pinang. Meskipun demikian banyak, namun tetap tertata rapi di dalam upik pinang tersebut. Ketatarapian tersebut menunjukkan keserasian, dan tentu

¹⁶ Munkizul Umam KaU, "Upacara Adat *Beati* dalam Perspektif Etika Islam Imam al-Qusyairi al-Nisaburi sebagai Sarana Pembinaan Moralitas Remaja", *Disertasi*, (Yogyakarta: Program Doktor Prodi Ilmu Filsafat Universitas Gadjah Mada, 2014), h. 201.

juga kebersamaan. Yang disebut terakhir menguatkan pesan dari sifat pisau pada *dudangata* agar tidak egois, melainkan tetap membangun kebersamaan. Dengan kata lain, seorang gadis remaja muslimah, dituntut untuk bersikap mendahulukan kepentingan bersama di atas kepentingan pribadi dan kelompoknya.

Adapun huwali berarti kamar, sedangkan *beleya polungudelo* tempat pelaksanaan kegiatan *molungudu*. Tegasnya tempat pelaksanaan upacara *molungudu* dinamakan *huwali* atau *beleya polungudelo*. Secara denotatif, kata *huwali* atau *beleya polungudelo* merujuk kepada tempat yang tertutup. Karena itu, pelaksanaan *molungudu* dilakukan bukan di kamar mandi, melainkan di sebuah kamar kecil atau bangunan kecil yang berukuran 1x2 meter tanpa jendela dan pintunya tertutup rapat. Hal ini mengandung pelajaran bagi gadis remaja muslimah untuk membersihkan dirinya diruang yang tertutup. Dengan cara demikian, ia terhindar dari sikap memperlihatkan auratnya. Ketika seorang gadis memasuki usia baligh, ia diharuskan menutup aurat. Ini berbeda ketika ia masih anak-anak yang tidak berdosa ketika auratnya terbuka.

Tempat pelaksanaan *molungudu* ini menganjarkan kepada gadis remaja muslimah untuk tidak mengumbar aurat. Dilaksanakan dikamar yang kecil dan tertutup dan jauh dari pandangan orang menyisyratkan agar seorang gadis remaja muslimah menjaga diri dari pergaulan bebas. Jika salah dalam bergaul, maka rusaklah dirinya. Karena itu, dalam tujuh piring yang diinjak pada upacara *mopohutao to pingge*, satu diantaranya berisi telur.

Pilihan atas telur ini menyisyratkan bahwa sang gadis remaja laksana telur. Sebagaimana diketahui, telur adalah mudah pecah. Diperlukan kehati-hatian agar telur tidak pecah dan retak. Itu berarti, jika kehormatan sang gadis remaja jatuh, pecah dan retak, maka ia tidak berharga lagi. Telur yang retak pun terkadang kehilangan nilai jual, terlebih pecah. Hal ini menyisyratkan bahwa seorang gadis remaja sangat bernilai dan terhormat selama ia menjaga dirinya dari mengumbar aurat dan pergaulan bebas. Menjaga aurat dan menjauhi pergaulan bebas merupakan kemuliaan seorang gadis remaja. Karena itu, bambu kuning yang digunakan pada upacara *momuhuto* memiliki makna kemuliaan. Demikian mulianya simbol kemuliaan pada bambu kuning, sehingga tidak digunakan kecuali pada ritual-ritual adat dan

tidak digunakan sebagai bahan pembuat barang lain. Bambu kuning sendiri dalam masyarakat Gorontalo merupakan bambu khusus yang hanya digunakan pada acara-acara tertentu. Selain langka, harga bambu kuning sangat mahal sehingga hanya digunakan *untuk keperluan khusus*. Menurut Munqizul Umam KaU, bambu kuning melambangkan kemuliaan dan kesejahteraan.¹⁷ Itu berarti seorang gadis remaja muslimah harus menampilkan sifat-sifat mulia. Diantara sifat mulia tersebut adalah kesederhanaan. Jika bambu kuning terkadang dimaknai sebagai simbol kekayaan, maka sang gadis remaja muslim harus kaya hati. Orang yang kaya hati tidak iri hati dengan kekayaan material yang dimiliki orang lain. Sebab ia percaya bahwa kekayaan yang sebenarnya terletak pada hati bukan pada benda. Menjauhi sifat iri hati ini juga disimbolkan pada uang logam yang terdapat di dalam bambu kuning. Ketika air dalam perian bambu tersebut disiramkan kepada sang gadis, maka uang logam tersebut ikut berjatuh ke tubuh sang gadis. Hal ini menunjukkan bahwa rizki setiap orang telah ditentukan oleh Allah SWT. Apa yang dianugerahkan Allah untuk seseorang, sebagaimana jatuh uang logam adalah ketentuan Tuhan. Karena itu, tidak patut seseorang merasa iri hati atas rizki pemberian Allah. Sebab semuanya adalah takdir dan qadha Allah SWT. Tegas, benda adat yang ada pada bambu kuning mengandung makna dan pelajaran kepada gadis remaja muslimah untuk bersikap rela terhadap anugerah Allah dan tidak iri hati atas rizki orang lain. Kedua sifat ini adalah bentuk kemuliaan akhlak yang harus dimiliki oleh seorang gadis remaja muslim. Menurut al-Hasyimi, diantara dosa yang sering menimpa kaum wanita adalah iri hati. Iri hati muncul ketika melihat kelebihan orang lain, baik kelebihan dalam hal kecantikan, kepandaian, kecerdasan, kekayaan dan *kemewahan*.¹⁸ Karena itu agama mengajarkan melalui perkataan Nabi SAW untuk urusan akhirat lihat yang di atas, tetapi urusan dunia lihat yang di bawah.

C. Ekspresi Islam dalam Tradisi Beati

Terminologi *beati* dan *momeati* secara etimologis menunjukkan pengaruh Islam atas tradisi lokal Gorontalo. Selain terma tersebut

¹⁷ Munkizul Umam KaU, *Upacara Adat Beati dalam Perspektif Etika Islam Imam al-Qusyairi al-Nisaburi*, h. 203.

¹⁸ Al-Hasyimi, *The Ideal Muslimah: The True Islamic Personality of the Muslim Women as Defined in the Quran and Sunnah*, Terj. Funky Kusnaendy Timur, (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2002), h. 511.

disebutkan dalam al-Qur'an dan hadis, juga teraplikasikan dalam sejarah. Jika dalam sejarah secara evolutif, *beati* ada yang bersifat teologis, politik dan sufistik, sebagaimana penjelasan terdahulu-maka dalam tradisi lokal Gorontalo, lebih bersifat kultural. Karena itu, tradisi *beati* dikategorikan sebagai akulturasi Islam dan budaya lokal. Ia merefleksikan kearifan lokal di satu sisi, sekaligus di sisi lain mengekspresikan ajaran Islam. Dengan kata lain, tradisi *beati* mengekspresikan ajaran Islam. Jika mencermati pembahasan pada bab III dan analisis bagian B bab IV di atas, maka diidentifikasi ekspresi ajaran Islam dalam tradisi *beati* dalam beberapa dimensi, seperti hukum/fikih, akhlak/moral, dakwah dan akidah/teologi.

1. Dimensi Fikih/Hukum Islam

Upacara *molungudu* dan *momuhuto* adalah ajaran Islam yang lazim dikaji dalam fikih Islam, terkait dengan aspek *thaharah*. Secara formalistik dan legalistik, uraian tentang *thaharah* terkait dengan kebersihan dan kesucian diri dalam pelaksanaan ibadah. Karena itu pembahasan tentang wudhu, tayamum, mandi janabah, dan najis menjadi tema sentral dalam uraian *thaharah*. Namun secara prinsipil (*ushuli*) *molungudu* dan *momuhuto* bersesuaian dengan ajaran tentang kebersihan dalam Islam. Dilihat dari aspek manfaat, *molungudu* sebagai upaya pembersihan tubuh dari penyakit dengan mandi uap yang disertai dengan ramuan tradisional adalah baik. Sementara ditilik dari aspek *maqâshid al-syariah*, bersesuaian dengan prinsip *hifzhun nafsi* dalam *maqâshid al-syariah*, yaitu memelihara jiwa. Memelihara jiwa tidak terbatas pada makna larangan menghilangkan nyawa, tetapi juga bermakna menjaga kesehatan diri dari penyakit. Bahkan di dalam hadis disebutkan bahwa pelaksanaan ibadah tidak boleh berakibat buruk kepada kesehatan. Di dalam *Riyâdhush Shâlihîn* disebutkan bahwa Rasulullah SAW mempersaudarakan Salman al-Farasi dengan Abu Darda. Suatu ketika Salman silaturahmi ke rumah Abu Darda. Salman mendapati istri Abu Darda dalam kondisi pakaian 'compang camping' (*kanat mutabadzdzilatan*). Salman bertanya: sedang apa gerangan?. Istri Abu Darda menjawab: "Saudaramu, Abu Darda, tidak lagi peduli terhadap urusan dunia". Tak lama kemudian Abu Darda datang dan menemui Salman. Ia hidangkan sejumlah makanan dan minuman. Ketika dipersilahkan untuk menikmatinya, Salman menolak seraya berkata: "Aku tidak akan mencicipi hidanganmu

kecuali jika kau sendiri ikut makan dan minum bersamaku". Abu Darda menolak dengan alasan sedang puasa sunat. Namun Salman memaksa sehingga Abu Darda membatalkan puasa sunatnya.

Ketika tiba waktu tengah malam, Abu Darda bangun untuk salat malam, tetapi dicegah oleh Salman dan menyuruhnya untuk tidur. Hal ini terjadi dua kali. Pada kali ketiga Abu Darda bangun, dan kemudian keduanya salat malam bersama. Selesai salat Salman berkata kepada Abu Darda: "*Sesungguhnya Allah memiliki hak untuk disembah. Tetapi keluargamu juga punya hak. Bahkan dirimu juga punya hak. Karena itu tunaikan hak itu*". Keesokan hari Salman menemui dan menceritakan kepada Nabi SAW atas apa yang diperbuatnya terhadap Abu Darda. Nabi menjawab: "*Tindakan Salman benar (shadaqa Salmân)*". (H.R. Imam al-Bukhârî)¹⁹

Hadis ini mengajarkan banyak hal. Satu diantara pemenuhan hak diri, disamping hak Allah SWT atas diri sendiri. Hak Allah SWT adalah disembah. Salat malam adalah upaya memenuhi hak Allah SWT. Tetapi anggota badan juga punya hak untuk dipelihara, seperti tidur. Tidur adalah hak mata. Tidur merupakan upaya menjaga kesehatan. Karena itu, tidak boleh pelaksanaan ibadah mengganggu kesehatan. Itulah sebabnya ketika melihat seseorang orang yang sakit tetapi memaksa puasa sehingga jatuh pingsan, beliau Nabi SAW berkata: "*Tidak ada kebaikan pada puasanya*".

Karena itu pelajaran terpenting dari *molongudu* –terutama bagi gadis remaja muslim- adalah pemeliharaan kesehatan tubuh. Secara teologis, diri manusia adalah anugerah dan amanat Tuhan yang harus dipelihara. Salah bentuk pemeliharaan amanat tersebut dengan cara menjaga kesehatan. Itu berarti, segala sesuatu yang menghantarkan kepada keburukan adalah diharamkan dalam agama. Minuman keras diharamkan, selain merusak akal, juga merusak kesehatan tubuh.

Adapun *momuhuto* adalah mandi dengan berbagai ramuan tradisional dengan maksud memaksimalkan kesehatan tubuh dan keharuman badan. Jika *molungu* berorientasi pada pembersihan kotoran dari dalam tubuh sehingga terhindar dari penyakit, maka *momuhuto* berorientasi pada kebersihan luar tubuh sehingga tubuh

¹⁹ Imam Abî Zakariyâ Yahyâ ibn Syaraf al-Nawawî. *Riyâdh al-Shâlihîn*. Beirut: Mu'assasah 'Ulûm al-Qurân, 1990 M/1410 H), h. 94-95.

menjadi harum. Dengan kata lain, *momuhuto* tidak hanya terbatas pada kebersihan tubuh, tetapi keharuman tubuh. Kedua manfaat yang terkandung dalam *momuhuto* ini sejalan dengan apa yang tertuang dalam hadis Nabi SAW: “*Apabila salah seorang di antara kamu sekalian mendatangi shalat jum’at, maka hendaklah mandi (terlebih dahulu)*”?.²⁰ Hadis ini diriwayatkan oleh Imam al-Bukhârî dan Muslim dari Abdullah Ibn Umar. Secara tekstual berisi anjuran mandi jumat. Instruksi Nabi SAW tersebut dilatarbelakangi (*sabab al-wurûd*) oleh kenyataan sabahat masuk masjid tetapi dengan bau tubuh yang menyengat. Ibn Hamzah al-Husaini dalam *al-Bayân wa al-Ta’rîf fi Asbâb Wurûd al-Ḥadîts al-Syarîf* (I:145-146) menuturkan bahwa sebagian sahabat bekerja di perkebunan kurma, memikul air di atas punggung mereka untuk melakukan penyiraman, sedangkan mereka memakai baju wol. Setelah bekerja diperkebunan, banyak diantara mereka yang langsung pergi ke masjid untuk shalat Jumat. Dalam suasana udara yang panas, Nabi menyampaikan khutbah Jumat 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 jumat, hendaklah mandi terlebih dahulu dan pakailah minyak wangi terbaik yang ada pada kalian*”.²¹

Salah satu pesan esensial riwayat ini adalah kehadiran kita di tengah orang lain tidak boleh mengganggu suasana kenyamanan. Bau badan yang tidak sedap jelas mengganggu kenyamanan orang lain di sekitar kita. Karena itu, mandi yang berarti menghilangkan bau badan adalah dikategorikan sebagai sunah Nabi, sementara menggunakan minyak dinilai *mustahab* (disukai). Upacara *momuhuto*, tidak hanya mengajarkan sang gadis remaja membersihkan tubuhnya, tetapi menghadirkan aroma yang harum nan alami. Karena itu secara esensial, *momuhuto* mengajarkan kehadiran diri yang menyenangkan orang. Terkait dengan ini Nabi SAW menyatakan: “*Siapa yang memakan bawang putih atau bawang merah, hendaklah dia menjauhi kami- atau*

²⁰ Imam al-Bukhârî, *Shahîḥ al-Bukhârî*, Juz I, (Jakarta: Wijaya, 1992), h. 260; Imam Muslim, *Shahîḥ Muslim*, Juz III, (Kairo: Mushthafâ al-Bâbî al-Ḥalabî, t. th.), h. 2.

²¹ Ibnu Hamzah al-Husaini, *al-Bayân wa al-Ta’rîf fi Asbâb Wurûd al-Ḥadîts al-Syarîf*, Juz I, (Bairût: Dâr al-Tsaqâfah al-Islâmiyyah, tt.), h. 145-146; Imam al-Shan’ânî, *Subul al-Salâm*, Juz I, (Kairo: Dâr al-’Ulûm, 1960), h. 87.

menjauhi masjid kami".²² Bawang adalah halal dikonsumsi dan tidak diharamkan. Namun aromanya yang mengganggu, maka orang yang mengkonsuminya dilarang mendekati masjid. Pelarangan ini tentu tidak terbatas di masjid, tetapi juga pada tempat-tempat umum.

2. Dimensi Akhlak/Moral Islam

Menyenangkan orang lain bagian dari akhlak Islam. Mengganggu orang lain tentu bukan akhlak Islam. Karena itu, upacara *momuhuto* disatu sisi mengandung ajaran moral Islam, tetapi disisi lain merupakan sunah Nabi. Sofyan Kau dan Zulkarnain Suleman dalam *Dialog Studi Kritik Pemikiran Hadis*, menyebut keharusan mandi adalah kewajiban hukum sekaligus keharusan moral. Jika badan kotor dan bau, maka wajib untuk mandi. Sebaliknya, meskipun badan tidak bau, tetapi juga mandi adalah baik untuk menghindari aroma yang mungkin timbul dari tubuh yang tidak mandi.²³ Itu berarti, upacara *momuhuto*, selain berdimensi hukum, juga berdimensi moral.

Dimensi moral Islam juga terekspresikan dalam simbol tempat kegiatan *molungudu* yang dinamakan *huwali atau beleya polungudelo*. *Huwali atau beleya polungudelo* adalah kamar yang tertutup rapat, tanpa jendela. Kamar tertutup rapat, tanpa jendela menyisyaratkan tiga sifat akhlak yang harus dijauhi. *Pertama*, membuka aurat. Seorang gadis remaja muslim yang sudah baligh ditandai datangnya haid, sudah berkewajiban untuk tidak menampakan auratnya. Dalam hadis disebutkan: "Aisyah berkata bahwa Asma putri Abu Bakar ra datang menemui Rasulullah SAW dengan mengenakan pakaian tipis (transparan), maka Rasulullah SAW berpaling enggan melihatnya. Lalu beliau berkata: "*Hai Asma, sesungguhnya perempuan jika telah haid, tidak lagi wajar terlihat darinya kecuali ini dan itu* (sambil beliau menunjuk ke wajah dan kedua telapak tangan beliau)". (H.R. Abu Dawud dan al-Baihaqy).²⁴

Kedua, memperlihatkan aurat. Memperlihatkan aurat berarti sengaja menampakan aurat sehingga menggoda orang yang melihat-

²² M. Quraish Shihab, *M. Quraish Shihab Menjawab 1001 Keislman Yang Patut Anda Ketahui*, (Jakarta: Lentera Hati, 2008), h. 807.

²³ Sofyan A. P. Kau dan Zulkarnain Suleman, *Dialog Studi Kritik Pemikiran Hadis*, (Gorontalo: Sultan Amal Press, 2012), h. 261.

²⁴ M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah*, (Jakarta: Lentera Hati, 2005), h. 89.

nya. Dalam hadis Nabi SAW disebutkan larangan seorang wanita memperlihatkan auratnya ketika keluar rumah, sebagaimana diriwayatkan Imam al-Tirmizî:

عن ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال: الْمَرْأَةُ عَوْرَةٌ فَإِذَا خَرَجَتْ إِسْتَشْرَفَهَا الشَّيْطَانُ. (رواه
الترمذی)

Artinya:

“Dari Ibnu Mas’ûd ra. bahwa Nabi SAW bersabda: “Wanita itu adalah aurat. Bila ia keluar [rumah], maka setan akan menjadikannya menarik”.²⁵

Hadis ini menegaskan tiga hal. *Pertama*, bagian-bagian tertentu dari tubuh wanita dikategorikan sebagai aurat sehingga harus ditutupi. *Kedua*, keluar rumah tanpa menutupi aurat akan mengundang godaan kaum pria. Karena itu, ketika keluar rumah seorang remaja muslim harus menghindarkan diri dari hal-hal yang dapat menggoda kaum lelaki. Itulah sebabnya, dulu wanita Gorontalo ketika mereka keluar rumah menggunakan *beleuto*. *Beleuto* adalah kain/sarung yang dimasukan kedalam tubuh sehingga menutup tubuh dengan sedikit membuka sedikit bagian mata sehingga dapat melihat. Kebiasaan menggunakan *beleuto* ini sudah jarang terlihat, kecuali di beberapa desa yang jauh dari perkotaan.

Ketiga, menutup aib dan larangan memperlihatkannya. Aib adalah sesuatu yang tercela, yang jika terlihat membuat malu. Karena itu kata aib sering dimaknai aurat. Jika aurat seseorang terbuka dan terlihat, maka orang tersebut berusaha menutupnya karena ia malu dilihat orang lain. Menurut Quraish Shihab terma aurat terambil dari kata *'awara*, yang berarti hilang perasaan.²⁶ Jika aurat terbuka maka orang akan menutupnya agar ia tidak kehilangan rasa malu. Bisa juga berarti, orang yang membuka aurat adalah orang yang tidak punya perasan. Sejatinya ia malu dengan aurat yang terbuka. Jika

²⁵ Sofyan A.P. Kau, *Tafsir Hukum Tema-Tema Kontroversial*, (Yogyakarta: Mitra Pelajar, 2013), h. 113.

²⁶ M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah*, h. 43.

tidak malu lagi pertanda hilang perasan. Karena itu, aurat dalam konteks ini tidak hanya bermakna sesuatu yang mendatangkan malu ketiga bagian-bagian tertentu dari tubuh terbuka. Melainkan juga sesuatu yang tercela dari perilaku, yang jika terbuka akan menimbulkan rasa malu. Karena itu, setiap aib harus ditutup, dan terlarang membukanya kepada orang lain. Dalam hadis Nabi SAW disebutkan: “*Siapa yang menutup aib saudaranya, niscaya Allah menutup aibnya di hari kiamat*”.

3. Dimensi Dakwah Islam

Ekspresi ajaran Islam selain terdapat pada benda adat, juga terlihat dalam pernyataan verbal. Pernyataan verbal dimaksud adalah ungkapan kata-kata bijak-puitis dalam bentuk *tuja'i*. Diduga kuat terma *tuja'i* terambil dari kata sajak, yaitu gubahan karya sastra yang sangat mementingkan keselarasan bunyi bahasa, baik kesepadanan bunyi, kekontrasan, maupun kesamaan.²⁷ *Tuja'i* adalah petuah dan nasehat moral-keagamaan dalam bentuk puisi. Karena itu, setiap upacara tradisional Gorontalo selalu disertai dengan *tuja'i* sebagai nasehat, termasuk dalam upacara *beati*. Dalam upacara *momuhuto*, terdapat tujuh sajak (*tuja'i*) dan delapan sajak pada upacara *mopohuta'o topingge*. Sajak-sajak yang dibacakan oleh *hulango* atau tokoh adat, tidak saja menjadi nasehat bagi gadis remaja yang dibait, tetapi juga kepada mereka yang hadir. *Tuja'i* tersebut berisi nasehat tentang ketaatan kepada kedua orangtua, dan menjaga diri dari pergaulan yang terlarang baik menurut adat maupun agama.

Pembacaan *tuja'i* dan memperdengarkannya kepada gadis remaja pada upacara *momuhuto* dimaksudkan agar sang remaja terbiasa mendengarkan nasehat dan kata-kata baik, serta membiasakan indera pendengaran mendengarkan hal-hal baik.²⁸ Menurut Imam al-Qusyairi, mendengarkan hal-hal yang baik akan menjadikan seseorang akan berbicara dengan kata-kata baik pula.²⁹ Apalagi terhadap remaja yang secara psikologis kondisi mentalnya belum stabil. Dalam kondisi seperti itu, menurut Sarwono, remaja cenderung untuk tidak menerima

²⁷ Tim Redaksi Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Edisi Ketiga, (Jakarta: Balai Pustaka, 2007), h. 979.

²⁸ Munkizul Umam KaU, *Upacara Adat Beati dalam Perspektif Etika Islam*, h. 205.

²⁹ Imam al-Qusyairi. *Risâlah al-Qusyariyyah fi 'Ilm al-Tashawwuf*. Beirut: Dâr al-Khairât, t. th.), h. 335.

masuk dari orang lain. Kecenderungan ini terjadi karena remaja merasa telah memiliki pengetahuan yang cukup tentang sesuatu.³⁰ Karena itu, pembiasaan diri untuk menerima masukan dan nasehat bagi remaja adalah penting, terlebih nasehat keagamaan. Dengan demikian, *tujai*, menjadi media dakwah menyampaikan ajaran-ajaran agama melalui nasehat dalam bentuk puisi. Dan secara struktural, bahasa Gorontalo meniscayakan pengungkapan verbal secara puistik. Sebab setiap kata dalam bahasa Gorontalo secara konsisten selalu berakhiran a, i, o, dan u.

4. Dimensi Akidah Islam

Selain dimensi hukum, moral, dan dakwah, tradisi *momeati* juga ekspresi ajaran Islam dalam dimensi teologi. Ekspresi teologis dapat ditemukan diantaranya dalam upacara *molungudu*. Secara esensial *molungudu* mengajarkan kebersihan diri baik secara material maupun spritual. Menurut Munkizul Umam KaU, kebersihan merupakan salah satu ungkapan keimanan terhadap Zat Yang Maha Suci. Sebagai seorang hamba yang beriman kepada keberadaan Allah, maka sang gadis diajarkan cara menyucikan diri dari berbagai kotoran yang menempel di tubuhnya.³¹ Tuhan yang Maha Suci tidak dapat didekati, kecuali dengan sifat-sifat kesucian. Karena itu, setiap ibadah dalam Islam menyaratkan kebersihan dan kesucian. Upacara *molungudu*, mengajarkan keduanya kepada gadis remaja muslim agar menjaga dirinya baik dari kotoran tubuh maupun kotoran ruhani (baca: perbuatan dosa).

³⁰ Sarlito Sarwono, *Psikologi Remaja*, (Jakarta: Rajawali Press, 2013), h. 14-15.

³¹ Munkizul Umam KaU, *Upacara Adat Beati dalam Perspektif Etika Islam*, h. 205.

A. Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan di atas, dapat disimpulkan beberapa hal sebagai berikut:

Pertama, tradisi *beati* merupakan tradisi lokal Gorontalo yang dilakukan pada saat seorang gadis memasuki usia remaja yang ditandai dengan datangnya haid. Datangnya haid atas seorang perempuan menunjukkan dirinya bukan anak kecil lagi, tetapi telah berubah menjadi seorang gadis remaja. Karena itu, peristiwa datangnya haid tidak saja peristiwa biologis, tetapi juga peristiwa historis yang berimplikasi pada tanggungjawab keagamaan. Sebab ketika seorang gadis mengalami haid, ia digolongkan sebagai *baligh* dan *mukallaf*. Yaitu seseorang yang dipandang cakap hukum, dan karenanya ia bertanggungjawab secara hukum atas dirinya, terutama dalam pelaksanaan ajaran-ajaran agama. Perpindahan siklus ini merupakan momen historis, karena itu perlu pembinaan dan pemberian bekal moral keagamaan bagi remaja untuk menghadapi kehidupan baru tersebut. Pembinaan dan pemberian bekal moral keagamaan kepada seorang gadis remaja dalam tradisi Gorontalo diupacarakan melalui peristiwa kultural yang disebut *beati* atau *momeati*.

Momeati adalah melaksanakan upacara baiat kultural terhadap gadis remaja untuk menunjukkan bahwa ia bukan seorang anak kecil tetapi seorang gadis remaja muslimah *mukallaf*. Karena pada pundak gadis remaja tersebut terdapat tanggungjawab keagamaan, maka ia harus menyatakan kesetiannya untuk menjalankan ajaran Islam melalui upacara *beati*. Itu sebabnya, *beati* dimaknai sebagai peristiwa kultural-keagamaan untuk menyatakan kesetiaan kepada Islam baik secara verbal maupun non verbal.

Kedua, peristiwa kultural ini tidak sebatas pada pengambilan sumpah setia (*beati*) dalam bentuk verbal, melainkan juga diupacarakan melalui tahapan-tahapan tertentu. Ada enam tahapan dalam upacara *beati*, disamping *momeati*, yaitu upacara *molungudu* (*mandi uap dengan ramuan tradisional*), *momonto* (*pemberian tanda pada dahi*), *momuhuto* (*mandi biasa dengan ramuan tradisional*), *mopohuta'a to pingge* (*menginjakan kaki di atas tujuh buah piring*), dan *mohatamu* (*membacakan beberapa surat al-Quran*).

Ketiga, pelaksanaan tahapan-tahapan tersebut melibatkan tokoh agama, yang disebut imam atau hatibi, dan tokoh adat. Hal ini menunjukkan relasi antara agama dan adat. Karena itu, setiap upacara dalam tahapan-tahapan tersebut menghadirkan seperangkat adat yang dikenal dengan istilah benda adat, seperti dudangata, bulewe, putito, huta, tumula, pingge, bambu kuning, dan lain-lain. Seperangkat adat ini bukan sekedar hiasan atas upacara *beati*, tetapi menyisyratkan makna dan pesan moral keagamaan. Dengan ungkapan lain, seperangkat adat atau benda adat memiliki makna simbolik. Misalnya upacara *molungudu* dimaknai sebagai pembelajaran atas seorang gadis agar mampu menjaga kebersihan dan kesehatan dirinya; *momonto* sebagai simbol atas kesadaran menjalankan ajaran Islam dan menjadikan Islam sebagai identitas diri; *momuhuto* adalah simbol dari kebersihan tubuh dari kotoran dan kesejatan menghadirkan keharuman akhlak; *mopohuta'a to pingge* merupakan lambang kehatian-hatian dan kecermatan dalam menghadapi hidup dan kehidupan baru remaja serta bagaimana cara menyikapi tantangan hidup; *mohatamu* merupakan tanda pentingnya menjadikan al-Quran sebagai dasar dan petunjuk kehidupan.

Keempat, tahapan-tahapan tersebut dengan berbagai seperangkat benda adat secara esensial mengekspresikan ajaran Islam dalam berbagai dimensi,

seperti fikih, akhlak, dakwah dan teologi. Misalnya dalam upacara *molungudu* dan *momuhuto*. Kedua upacara ini termasuk bagian dari aspek *thaharah*, yaitu kebersihan dan kesucian diri. Dalam upacara ini diekspresikan prinsip *maqashid al-syariah*, yaitu menjaga diri (*hifzhun nafs*). Dalam *molungudu* dan *momuhuto* tidak hanya menjaga diri dari kotoran, tetapi juga menjaga diri dari penyakit dan dosa. Penjagaan diri ini didasarkan atas kesadaran teologis, bahwa diri manusia adalah anugerah dan amanat Tuhan yang harus dipelihara. Salah bentuk memelihara amanat tersebut dengan menjaga kesehatan dan tindakan dosa. Karena itu, ketika kedua upacara tersebut dilakukan dikamar yang tertutup tanpa jendela yang disebut *hurwali* atau *beleya lomungudu*, memberi pelajaran kepada seorang gadis agar tidak mengumbar dan atau mempertontonkan auratnya. Sebaliknya ia menutupnya laksana kamar yang tertutup. Tentu yang ditutupi tidak hanya aurat dirinya, melainkan juga aib orang lain. Ia tidak boleh membuka aib orang lain sedikit pun, seperti halnya kamar tanpa jendela.

Setiap tahapan-tahapan upacara tersebut lazim diiringi dengan petuah-petuah moral keagamaan dalam bentuk puisi, yang disebut *tuja'i*. Agaknya *tuja'i* menjadi media dakwah untuk menyampaikan pesan-pesan moral keagamaan di satu sisi. Sedangkan di sisi lain, sang gadis remaja diajarkan agar selalu mendengarkan ungkapan-ungkapan bijak, agar dirinya terbiasa dengan hal-hal yang bijaksana. Pesan-pesan moral keagamaan pada puncaknya dinyatakan secara langsung antara *imamu/hatibi* dengan gadis yang dibaiat. Dalam proses baiat itu tiga hal yang ditekankan, yaitu pelaksanaan syariat, keteguhan iman dan keindahan akhlak.

B. Saran dan Rekomendasi

Kajian dalam buku ini masih terbatas pada penyingkapan ekspresi Islam yang terkandung dalam tradisi *beati*. Disadari, masih banyak hal yang belum terungkap. Karena itu, perlu penyingkapan lebih lanjut secara spesifik. Misalnya terbatas pada dimensi hukum dan moral dan relasi atas keduanya; dan dimensi sufistik dan spiritual. Keterbatasan penelitian kiranya menjadi rekomendasi atas penelitian selanjutnya.

Daftar Pustaka

- 'Abdussalâm, 'Izzuddîn Ibn. Tanpa Tahun. *Qawâ'id al-Ahkâm fî Mashâlih al-Ânâm*, Jilid II. Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- 'Abidîn, Nasyr Ibn. (1301). *Al-'Urf fî Binâ'î Ba'd al-Ahkâm 'ala al-'Urf*. Mesir: Mathba'ah Ma'ârif Suriah al-Jalîlah.
- 'Ali, Sayyid Nur bin Sayyid. (2003). *Al-Tashawwuf al-Tasyri'*. Diterjemahkan oleh M. Yaniyullah dengan judul *Tasawuf Syar'i Kritik atas Kritik*. Jakarta: Hikmah.
- Abû Sinnah, Ahmad Fahmi. (1947). *al-'Urf wa al-'Âdah fî Ra'y al-Fuqahâ*. Mesir: Mathba'ah al-Azhar.
- Afdol. (2006). *Kewenangan Pengadilan Agama Berdasarkan UU No. 3 Tahun 2006 & Legislasi Hukum Islam di Indonesia*. Surabaya: Airlangga University Press.
- Ahmad, Kamaruzzaman Bustaman. (2002). *Islam Historis: Dinamika Studi Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Galang Press.
- al-Asfahânî, Al-Râghib. (1381/1961). *Al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân*. Mesir: Mushthafâ al-Halabî.
- al-Bukhârî, Imam. (1992). *Shahîh al-Bukhârî*. Juz I. Jakarta: Wijaya.
- al-Bukhârî, Muhammad ibn Ismâ'îl al-Imâm. Tanpa Tahun. *Shahîh al-Bukhârî*. Juz, VII. Kairo: Mathba'ah al-Sya'bî.
- al-Dahla, Waliyullâh. (1185 H). *Hujjatullâh al-Bâlighah*, Jilid I. Kairo: Dâr al-Turâts.
- Alfian (ed). Tanpa Tahun. *Segi-segi Budaya Masyarakat Aceh*. Jakarta: LP3ES
- Al-Hasyimi. (2002). *The Ideal Muslimah: The True Islamic Personality of the Muslim Women as Defined in the Quran and Sunnah*. Terj. Funky Kusnaendy Timur. Yogyakarta: Mitra Pustaka.

- Al-Husaini. Ibnu Hamzah. Tanpa Tahun. *al-Bayân wa al-Ta'rîf fî Asbâb Wurûd al-Hadîts al-Syarîf*. Juz I. Beirut: Dâr al-Tsaqâfah al-Islâmiyyah.
- al-Jauhari, 'Ismail bin Hamad. Tanpa Tahun. *Qâmus al-Shihhah*. Juz III. Beirut: Dârul Ilmu Lil-Malâyîn.
- al-Nawawî, Al-Imâm. (1924). *Shahîh Muslim bi Syarh al-Nawawî*, Juz XI. Kairo: Mathba'ah al-Mishriyah.
- al-Nawawî, Imam Abî Zakariyâ Yahyâ ibn Syaraf. (1990 M/1410 H). *Riyâdh al-Shâlihîn*. Beirut: Mu'assasah 'Ulûm al-Qurân.
- al-Qarâfî, Ahmad ibn Idrîs. (1344). *Al-Furûq. Jilid I*. Kairo: Dâr Ihyâ al-Kutub al-'Arabî.
- al-Qardawi, Yusuf. (1995). *Ijtihad Kontemporer*. Terj. Abu Barzani. Surabaya: Risalah Gusti.
- al-Qardawi, Yusuf. (1987). *Ijtihad dalam Syari'at Islam*. Terj. Achmat Syatari. Jakarta: Bulan Bintang.
- al-Qusyairî, Imam. Tanpa Tahun. *Risâlah al-Qusyariyyah fî 'Ilm al-Tashawwuf*. Beirut: Dâr al-Khairât.
- Al-Rais, Dhiya' al-Din. (1985). *Islam dan Khilafah Kritik Terhadap Buku Khilafah dan Pemerintahan dalam Islam 'Ali 'Abdur Raziq*. Bandung: Pustaka.
- al-Sarakhsi, Abû Bakar Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Sahl. (1331/1912). *al-Mabsûth. Juz IX*. Kairo: Mathba'at al-Sa'adah.
- al-Shan'ânî, Imam. (1960). *Subul al-Salâm, Juz I*. Kairo: Dâr al-'Ulûm.
- al-Suyûthî, Jalâluddîn 'Abdurrahmân. (1996). *al-Asybah wa al-Nazhâir fî al-Furû'*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Al-Syatibi. (1970). Imam al-Syâtibî. *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*. Jilid II. Kairo: Maktabah wa Mathba'ah Muhammad Ali Sabih.
- al-Syaukânî, Muhammad Ibn 'Âlî. (1052). *Nail al-Awthâr*. Jilid V. Kairo: al-Bâbî al-Halabî.
- al-Zallî, Asbâb Ikhtilâf al-Fuqahâ fî al-Ahkâm al-Syar'iyyah. (1396 H/1976 M). T.tp.: Dâr al-'Arabiyah Littibâ'ah, 1396/1976 M.
- al-Zarqâ', Mushthafâ Ahmad. (1387 H/1968 M). *Al-Fiqh al-Islâm fî Tsaubihî al-Jadîd*. Juz II. Damaskus: Mathba'ah Thâlibîn.

- Anas, Imam Malik. (1989). *Al-Muwaththa'*. Beirut: Dâr al-Fikri.
- AR, Syamsudin dan Vismala S. Damaianti. (2006). *Metode Penelitian Pendidikan Bahasa*. Bandung: Rosdakarya.
- Ash-Shieddieqy, T.M. Hasbi. (2001). *Falsafah Hukum Islam*. Semarang: Pustaka Rizki Putra.
- Asyasyaukani, Luthfi. (2003). "*Tidak Ada Syariat Islam*", dalam *Adnin Armas, Pengaruh Kristen-Orientalis terhadap Islam Liberal*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Azizy, A. Qodri. (2002). *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*. Yogyakarta: Gama Media
- Bekker, J.W. M. (1990). *Filsafat Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanusius.
- Botutihe, Medi dan Farha Daulima. (Tanpa Tahun). *Tata Cara Adat Kelahiran dan Keremajaan pada Masyarakat Adat Suku Gorontalo*. Gorontalo: Yayasan Fitrah. Botutihe, Medi. (2003). *Tata Cara Upacara Adat Gorontalo*. Gorontalo: Galeri Budaya Daerah Mbu'I Bungale.
- Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning*. (1994). *Pesantren dan Tarekat*. Bandung: Mizan.
- Dahlan, Abdul Aziz (et. al.). (1996). *Ensiklopedi Hukum Islam*. Vol. 1. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve.
- Daulima, Farha dan Karim Pateda. (2001). *Banthayo Pobo'ide: Struktur dan Fungsinya*. Gorontalo: Forum Suara Perempuan LSM Mbu'i Bungale.
- Dâwud, Al-Imâm Abû. (1414/1994). *Sunan Abî Dâwud, Juz II*. Beirut: Dâr al-Fikri.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. (1989). *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Doi, Abdurrahman Ibrahim. (2002) "*Mazhab Sunni*", dalam *Sayyed Hossein Nasr (ed.). Ensiklopedi Tematis Spritualitas Islam*. Bandung: Mizan
- Echols, John M. dan Hassan Shadily. (1984). *Kamus Inggris-Indonesia*. Jakarta: Gramedia, 1984.
- Faisal, Sanapiah Faisal. (1995). *Format-Format Penelitian Sosial: Dasar-Dasar dan Aplikasi*. Jakarta: Rajawali Press.

- Farhun, Ibnu. Tanpa Tahun. *Kitâb Tahrrarat al-Hukkâm fî Ushûl al-Aqdiyyah wa Manâhij al-Ahkâm*. Jilid II. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Fromm, Erich. (1956). *Psychoanalysis of Religion*. Cambridge
- Gadzalba, Sidi. (1984). *Pengantar Kebudayaan sebagai Ilmu*. Jakarta: Pustaka Antara.
- Gibb, H.A.R. (1950). *The Modern Trends in Islam*. Illinois: The University of Chicago.
- Gillin, J.L. Gillin Dan J.P. Gillin. (1954). *Cultural Sociology*. New York: Oxford University Press.
- Gordon, M. M. (1964). *Assimilation In American Life: The Role Of Race Religion And National Origins*. New York: Oxford University Press.
- Haar, Ter. (1983). *Asas-asas dan Susunan Hukum Adat*. Jakarta: Pradnya Paramita.
- Hadikusuma, Human. *Hukum Waris Adat*. Bandung: Alumni.
- Hâmîd, Nizhâmuddîn ‘Abdul. (1983). *Mafhûm al-Fiqh al-Islâmî wa Tathawuruhu Asâlibatuhu wa Mashâdiruhu ‘Aqliyah wa Naqliyah*. Beirut: Muassasah Risâlah.
- Hamidullah, Muhammad. (1945). *Muslim Conduct of State*. Lahore: Sh. Muhammad Asyraf.
- Hamzah, Zayadi Hamzah. (2010). *“Islam Dalam Perspektif Budaya Lokal, Studi Kasus Tentang Ritual Siklus Hidup Keluarga Suku Rejang Di Kabupaten Rejang Labong Provinsi Bengkulu”*. Disertasi. Jakarta: Sekolah Pascasarjana Uin Syarif Hidayatullah Jakarta.
- Harahap, M. Yahya. (1993). *Kedudukan Janda, Duda dan Anak Angkat dalam Hukum Adat*. Bandung: Citra Aditya Bakti.
- Haroen, Hasrun Haroen. (1996). *Ushul Fiqh 1*. Jakarta: Logos.
- Harsojo. (1984). *Pengantar Antropologi*. Bandung: Binacipta.
- Hasanuddin. (2012). *Gorontalo: Tantangan dan Kebijakan Sosial, Politik, dan Ekonomi Kolonial Belanda*. Manado: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional.
- Hasyim, Syafiq. (2001). *Hal-Hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-Isu Keperempuanan dalam Islam*. Bandung: Mizan.

- Hoker, MB. (1975). *Legal Pluralism: An Introduction to Colonial and Neocolonial Laws*. Oxford: Oxford University Press.
- Hooker, MB. (1978). *Adat Law in Modern Indonesia*. Oxford: Oxford University Press.
- Ichtijanto SA. (1994). "*Pengembangan Teori Berlakunya Hukum Islam di Indonesia*", dalam Eddi Rudiana dkk. *Hukum Islam di Indonesia*. Bandung: Remaja Rodakarya.
- Ichtijanto SA. (1990). *Hukum Islam dan Hukum Nasional*. Jakarta: Ind-Hill Co.
- Idhami, Dahlan. (1994). *Karakteristik Hukum Islam*. Surabaya: Al-Ikhlâs.
- Jandra, Mifedwil. (2001). "*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.
- Juwono, Harto dan Yosephine Hutagalung. (2005). *Limo Lo Pohalaa: Sejarah Kerajaan Gorontalo*. Yogyakarta: Ombak.
- Kau, Munkizul Umam. (2014). "*Upacara Adat Beati dalam Perspektif Etika Islam Imam al-Qusyairi al-Nisaburi sebagai Sarana Pembinaan Moralitas Remaja*". Disertasi. Yogyakarta: Program Doktor Prodi Ilmu Filsafat Universitas Gadjah Mada, 2014.
- Kau, Sofyan A. P. dan Zulkarnain Suleman. (2012). *Dialog Studi Kritis Pemikiran Hadis*. Gorontalo: Sultan Amai Press.
- Kau, Sofyan A.P. (2012). *Masâilul Fiqhiyyah al-Mu'âshirah: Isu-Isu Fikih Kontemporer*. Gorontalo: Sultan Amai Press.
- Kau, Sofyan A.P. (2013). *Tafsir Hukum Tema-Tema Kontroversial*. Yogyakarta: Mitra Pelajar.
- Kau, Sofyan A.P. dan Zulkarnain Suleman. (2013). *Metodologi Studi Islam Kontemporer*. Gorontalo: Sultan Amai Press.
- Khafidhi. (2013). "*Peradaban Islam pada Masa al-Khulafâu al-Rasyidûn*" dalam Machfud Syaefudin et. all., *Dinamika Peradaban Islam Perspektif Historis*. Yogyakarta: Pustaka Ilmu
- Khaldûn, Ibnu. Tanpa Tahun. *Al-Muqaddimah*. Mesir: Mushthafâa Muhammad

- Khalil Abdul Karim. (2003). *al-Judzur al-Tarikhiyyah al-Syari'ah al-Islamiyyah*. Diterjemahkan oleh Kamran As'ad dengan judul *Syariah Sejarah Perkelahian Pemaknaan*. Yogyakarta: LKiS.
- Khallâf, 'Abdul Wahhâb. (1960). *Mashâdir al-Tasyrî' fî mâ lâ Nashsha fih*. Mesir: Dâr al-Kitab al-'Arabi.
- Khallâf, 'Abdul Wahhâb. (1978). *Ilmu Ushûl al-Fiqh*. Kuwait: Dâr al-Qalam.
- Koentjaraningrat. (2009). *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Lev, Daniel S. (1986). *Peradilan Agama Islam di Indonesia: Suatu Studi tentang Landasan Politik Lembaga-Lembaga Hukum*. Jakarta: Intermedia.
- Levy, Renben Levy. (1991). *Sociology of Islam*. Jilid 1. London: Williams and Norgate Ltd.
- Lexy J. Moleong. (2008). *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Rosdakarya.
- Lukito, Ratno. (1998). *Pergumulan antara Hukum Islam dan Hukum Adat di Indonesia*. Jakarta: INIS.
- Luthfi, Amir. (1991). *Hukum dan Perubahan Struktur Kekuasaan: Pelaksanaan Hukum Islam dalam Kesultanan Melayu Siak 1901-1942*. Pekanbaru: SUSQA Press.
- Ma'arif, Ahmad Syafi'i Ma'arif dan Amin Abdullah. (2007). *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam*. Yogyakarta: Pustaka Book Publisher
- Ma'mur, Jamal. (2007). *Fiqh Sosial Kiai Sahal Mahfudh antara Konsep dan Impelemntasi*. Surabaya: Khalista.
- Mahmassani, Subhi Mahmassani. (1997). *Filsafat Hukum dalam Islam*. Bandung: Al-Ma'arif.
- Mahmatsânî, Subhî. (1952). *Falsafah al-Tasyrî' fî al-Islâm*. Beirut: Dâr al-Kasyshâf li al-Nasyr wa al-Thibâ'ah.
- Mandailing, M. Taufik. (2012). *Islam Kampar. Harmoni Islam Dan Tradisi Lokal*. Yogyakarta: Idea Press.
- Margono, S. (2003). *Metodologi Penelitian Pendidikan*. Jakarta: Rineka Cipta.

- Mu'allim, Amir dan Yusdani. (1997). *Ijtihad Suatu Kontroversi: Antara Teori dan Fungsi*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press.
- Mukhtar, Naqiyah. *Hak dan Kewajiban Suami Istri dalam Pandangan Kitab Kuning: Studi terhadap Kitab Syarah 'Uqûd la-Lujaini Bayân Huqûq al-Zawjain karya Muhammad Umar Nawawî al-Bantani*. Jurnal Ulumul Qur'an No. 4 V11/1997.
- Muslim, Imam, Shahîh Muslim. Tanpa Tahun. Juz III. Kairo: Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî.
- Nata, Abuddin. (2001). *Peta Keragaman Pemikiran Islam di Indonesia*. Jakarta: Rajawali Press.
- Noeh, Zaini Ahmad. (1996). "Kepustakaan Jawa sebagai Sumber Sejarah Perkembangan Hukum Islam", dalam Amrullah Ahmad et. all. *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Nujaim, Zainal 'Abidîn ibn Ibrâhîm ibn. (1968). *al-Asybah wa al-Nazhâir 'ala Madzhab Abî Hanîfah al-Nu'mân*. Mesir: Mu'assasah al-Halabî wa Syurakah.
- Praja, Juhaya. *Filsafat Hukum Islam*. Bandung: Pusat Penerbitan Universitas LPMM Islam Bandung.
- Quthub, Muhammad 'Ali. (1402 H/1982 M). *Bay'ah al-Nisâ'*. Penerbit al-Qur'an.
- Rahardjo, Satjipto. (1985). *Beberapa Pemikiran tentang Ancangan Antardisiplin dalam Pembinaan Hukum Nasional*. Bandung: Sinar Baru.
- Rahim, Abdul. (1991) *The Principles of Muhammadan Jurisprudence*. London: Luzac & C.o.
- Rasyid, Daud. "Formulasi Syariat Islam di Serambi Mekah". Republika, 13 November 1999.
- Rofiq, Ahmad. (1995). *Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.
- Rofiq, Ahmad. (2001) *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Gama Media.
- Sabbak, Fathimah al-Sayyid Ali. (1417 H). *Al-Syarî'ah wa al-Tasyrîf*. Mekah: Râbithah al-Âlam al-Islâmî

- Sam, David L. (2006). "Acculturation: Conceptual Background And Core Components ", dalam David L. Sam And Jihn W. Berry (Eds), *The Cambridge Handbook Of Acculturation Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Santilana, De. (1931). *The Legacy of Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Sarwono, Sarlito. (2013). *Psikologi Remaja*. Jakarta: Rajawali Press.
- Shiddiqi, Nourouzzaman. (1996). *Jeram-Jeram Peradaban Muslim*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Shihab, M. Quraish. (2005). *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah*. Jakarta: Lentera Hati.
- Shihab, M. Quraish. (2008). *M. Quraish Shihab Menjawab 1001 Keislaman yang Patut Anda Ketahui*. Jakarta: Lentera Hati.
- Shihab, M. Quraish. (2011). *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian al-Quran*. Vol. 12. Jakarta: Lentera Hati.
- Sjadzali, Munawir. (1991). "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.
- Sugiyono. (2005). *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Alfabeta.
- Sukmadinata, Nana Syaodih. (2006). *Metode Penelitian Pendidikan*. Bandung: Rosdakarya
- Sumardjan, Tjun (ed.). (1991). *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan*. Bandung: Remaja Rodakarya.
- Supriyadi, Dedi. (2007) *Sejarah Hukum Islam dari Kawasan Jazirah Arab sampai Indonesia*. Bandung: Pustaka Setia.
- Syalabî, Muhammad Mushthafâ. (1986). *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*. Beirut: Dâr al-Nahdah al-'Arabiyyah.
- Syariffuddin, Amir. *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam Dalam Lingkungan Adat Minangkabau*. Jakarta: Gunung Agung.
- Syaukani, Imam. (2006). *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.
- Teske, R. H. C. & B. H. Nelson. (1974). "Acculturation And Assimilation A Clarfication". *American Ethnologist*.

- Thalib, Sajuti. (1985). *Receptio A Contrario Hubungan Hukum Islam dan Hukum Adat*. Jakarta: Bima Aksara.
- Thalib, Sajuti. (1987). *Politik Hukum Baru: Mengenai Kedudukan dan Peranan Hukum Adat dan Hukum Islam dalam Pembinaan Hukum Nasional*. Jakarta: Bina Cipta.
- Tim Redaksi Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional. (2007). *Kamus Umum Bahasa Indonesia, Edisi Ketiga*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Vollenhoven, Cornelis van. (1987). *Penemuan Hukum Adat*. Jakarta: Djambatan.
- Weeramantry, C.G. (1988). *Islamic Jurisprudence: An International Perspective*. London: Macmillan Press.
- Zahrah, Muhammad Abû. (1947). *Abû Hanifah Hayâtuhu wa 'Ashruhu, Ârâuhu wa Fiqhhuhu*. Kairo: Dâr al-Fikri al-'Arabî.
- Zahrah, Muhammad Abû. (1947). *Ibn Hanbal Hayâtuhu wa 'Ashruhu, Ârâuhu wa Fiqhhuhu*. Mesir: Dâr al-Fikri al-'Arabî.
- Zahrah, Muhammad Abû. (1974). *Mâlik Hayâtuhu wa 'Ashruhu, Ârâuhu wa Fiqhhuhu*. Kairo: Dâr al-Fikri al-'Arabî.
- Zahrah, Muhammad Abû. Tanpa Tahun. *Ushûl al-Fiqh*. Beirut: Dâr al-Fikr.

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).

Disamping sebagai dosen IAIN Gorontalo, ia juga aktif di MUI dan Bazda Kabupaten Gorontalo, dan LPTQ Kabupaten dan Provinsi Gorontalo. Suami dari Wahyuni Tjipto, S.Ag dan ayah dari empat anak (Wasma Shofiyah, Najwa Nainawa, Najla Sya'wanah dan Mahdi Muntazhar) ini, sehari sebelum berulang tahun, tepatnya 16 Agustus 2013 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.

Beati Tradisi Gorontalo: Menyingkap Ekspresi Islam dalam Budaya Lokal adalah buku yang ke-19 ditulisnya sejak 20 tahun menjadi dosen. 18 belas 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)
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)
8. *Fikih Alternatif* (2010)
9. *Fikih Kontemporer Isu-isu Aktual* (2011)
10. *Fikih Kontemporer Isu-Isu Gender Menghadirkan Teks Tandingan* (2011)
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. *Ragam Proposal Penelitian Hukum Islam* (Suntingan) (2016)
17. *Cara Mudah Menulis Proposal Skripsi dan Tesis* (2017)
18. *Akulturas Islam dan Budaya Lokal: Studi Islam tentang Ritus-Ritus Kehidupan dalam Tradisi Lokal Muslim Gorontalo* (2017)

Empat dari delapan tujuh buku di atas, setelah direvisi diterbitkan oleh Mitra Pustaka Yogyakarta dengan beberapa perubahan judul. Ke empat buku dimaksud adalah *Fikih Feminis Menghadirkan Teks Tandingan*; *Tafsir Hukum: Tema-Tema Kontroversial*; *Fikih Alternatif*; dan *Metode Penelitian Hukum Islam Penuntun Praktis untuk Penulisan Skripsi dan Tesis*.

Zainul Romiz Keosry, lahir di Gorontalo, 1 Juni 1958. Pendidikan S1 diselesaikan di IAIN Ujung Pandang (sekarang UIN Makassar). Sebelumnya, alumni Gontor ini menyelesaikan BA di Universitas Islam Hasyim Asy'ari Surabaya. S2 diselesaikan IAIN Wali Songo Semarang 2001 Konsentrasi Tasawuf. Selain dosen pada IAIN Gorontalo, ia juga mengasuh Pondok Pesantren Al-Falah.

Di antara karyanya adalah *Studi Metodologi: Kajian Atas Pemikiran Tafsir dan Hukum Islam Prof. DR. M. Quraish Shihab, MA*, (Gorontalo : Sultan Amai Press, 2007); "Konsep Zuhud Menurut Abu Thalib al-Makky: Kajian atas Kitab *Qut al-Qulub, Al-Buhuts*, Jurnal Penelitian dan Pengembangan Kajian Islam Pusat Pengembangan dan Pengabdian Masyarakat IAIN Sultan Amai Gorontalo, Vol. I No. I Thn. 2005; "Metodologi Tafsir Hukum M. Quraish Shihab: Kajian atas Tafsir al-Mishbah", *Al-Buhuts*, Jurnal Penelitian dan Pengembangan

Kajian Islam Pusat Pengembangan dan Pengabdian Masyarakat IAIN Sultan Amai Gorontalo, Vol. 3 No. I Thn. 2007; dan “Kekerasan Teologi: Studi Kasus Terhadap kelompok al-Qadariyah di Kelurahan Buli’ide Kota Gorontalo)”, *Al-Buhuts*, Jurnal Penelitian dan Pengembangan Kajian Islam Pusat Pengembangan dan Pengabdian Masyarakat IAIN Sultan Amai Gorontalo, Vol. 4 No. I Thn. 2008.

Lampiran:



Sang Hulango Memegang Bulewe untuk Mengalirkan Air Sesaat Sebelum Prosesi Upacara Momuhuto



Sang Hulango Sedang Mengalirkan Air Melalui Bulewe



Sang Hulango Sedang Mengalirkan Air Pada Tujuh Perian
Bambu Kuning Saat Upacara Momuhuto



Sang Gadis Duduk di Atas Dudangata Saat Prosesi
Upacara Momuhuto



Sang Hulango Sedang Melakukan Prosesi Momuhuto



Sang Hulango Sedang Memberi Tanda atau Bontho pada Salah Satu Titik pada Anggota Badan Sang Gadis



Prosesi Peletakan Kuning Telur ke Atas Telapak Tangan Gadis



Kuning Telur di Telapak Tangan Gadis Bagian dari Ritual Momuhuto



Sang Gadis Sedang Memperhatikan Telur Kuning di Atas Telapak Tangannya



Benda Adat yang Digunakan Saat Upacara Mopo Huta'o Topingge (2)



Benda Adat yang Digunakan
Saat Upacara Mopo Huta'o Topingge



Upacara Momonho Sesaat Sang Gadis Melakukan
Upacara Mopo Huta'o Topingge



Upacara Mopo Huta_0 Toppingge (2)



Upacara Mopo Huta'o To Pingge (2)



Upacara Mopo Huta'o To Pingge



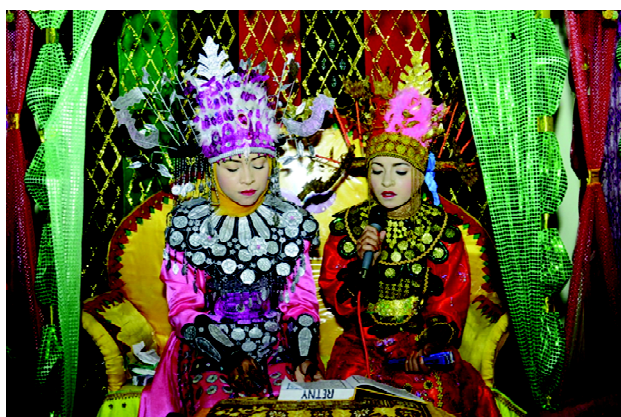
Seorang Imam Atau Imamu Sedang Melakukan Prosesi Upacara Mome'ati (2)



Upacara Momeati Seorang Imam Sedang Membait Sang Gadis



Upacara Mohatamu Quru'ani



Upacara Mohatamu Quru'ani