

ISLAM DAN BUDAYA LOKAL ADAT GORONTALO

Makna Filosofis, Normatif, Edukatif, dan Gender

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

ISLAM DAN BUDAYA LOKAL ADAT GORONTALO

Makna Filosofis, Normatif, Edukatif, dan Gender

Editor:

Dr. H. Zulkarnain Suleman, M.Hi.

Inteligensia Media

Malang 2020

ISLAM DAN BUDAYA LOKAL ADAT GORONTALO

Makna Filosofis, Normatif, Edukatif, dan Gender

Penulis:

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

Editor:

Dr. H. Zulkarnain Suleman, M.HI.

ISBN:

Copyright @ Januari, 2020

Ukuran: 15,5cm x 23cm; Hal: xiv + 188

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

Cover: Rahardian Tegar Kusuma

Layout: Kamilia Sukmawati

Edisi I, 2020

Diterbitkan pertama kali oleh *Inteligensia Media*

Jl. Joyosuko Metro IV/No. 42 B, Malang, Indonesia

Telp./Fax. 0341-588010

Email: inteligensiamedia@gmail.com

Anggota IKAPI No. 196/JTI/2018

Dicetak oleh **PT. Cita Intrans Selaras**

Wisma Kalimetro, Jl. Joyosuko Metro 42 Malang

Telp. 0341-573650

Email: intrans_malang@yahoo.com

Pengantar Penulis ...

Van Vollenhoven, ahli hukum adat terkenal Belanda dalam bukunya "*Het Adatrecht van Nederlandsh-Indie*" menempatkan daerah Gorontalo pada urutan ke-9 dalam daftar daerah adat (19 daerah) di Indonesia.¹ Karena itu, Gorontalo dikenal sebagai daerah adat. Adat yang dianut Gorontalo adalah adat yang berbasis agama, sebagaimana tercermin dalam falsafah "*Adati hula-hula a to sara'a, sara'a hula-hula a to qur'ani*" ("Adat bersendi pada syariat, dan syariat bersendi pada al-Quran"). Falsafah ini menunjukkan adanya harmonisasi dan akulturasi Islam dan adat Gorontalo. Dalam terminologi Gorontalo, adat dibedakan ke dalam dua kategori, yaitu *adati pohu-pohutu*, dan yang tidak *pohu-pohutu*. *Adati pohu-pohutu* adalah adat yang dalam pelaksanaannya bersifat formalistik, dengan melibatkan tokoh adat dari Lembaga atau Dewan Adat. Penyambutan tamu (*pohutu motombulu*), penobatan (*pohutu momulanga*), perkawinan dan pemakaman, termasuk kategori *adati pohu-pohutu*.² Karena itu, seluruh

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

² Dalam buku *Empat Aspek Adat Daerah Gorontalo*, disebutkan bahwa perayaan hari-hari besar Islam dapat digolongkan kedalam adat *pohu-pohutu*. K. Abdussamad (Penyunting), *Empat Aspek Adat Daerah Gorontalo*, (Gorontalo: Pemda Kab Daerah Tingkat II Gorontalo bekerjasama dengan FKIP Universitas Samratulangi di Gorontalo, 1985), h. 35.

prosesi pelaksanaannya dilaksanakan secara adat dengan pelaksana utama adalah tokoh adat dari Lembaga atau Dewan Adat. Demikian formalnya *adati pohu-pohutu* sehingga prosesi pelaksanaannya bercorak adat Gorontalo (*pohutu laqu lipu*). Dan karena itu, peran tokoh agama terkesan tidak menonjol, kecuali dalam perkawinan dan pemakaman. Keterlibatan tokoh agama sangat dominan biasanya terjadi dalam prosesi upacara-upacara yang tidak formalistik. *Molontalo, molobungo yiliyala, mobangu, mokama, mongunte, buli'a'a, mopoto'opu, molunggelo, mongakiki, mohuntingo, mopolihi lolimu, mongubingo, moluna* dan *momeati* adalah contoh adat non formalistik. Dalam terminologi Gorontalo, adat non formalistik dinamakan tradisi. Pelaksana ritus-ritus dalam tradisi Gorontalo adalah tokoh agama, di samping tokoh adat meskipun secara tidak formalistik berasal dari lembaga adat.

Secara kategoris, tradisi Gorontalo dapat dikelompokkan ke dalam dua bagian. *Pertama*, tradisi yang bersumber dari Islam bahkan merupakan ajaran Islam, tetapi proses pelaksanaannya dilaksanakan secara adat. *Mobangu* (memperengarkan azan pada telinga kanan bayi), *mokama* (memperengarkan iqamah pada kiri telinga bayi), *mongunte* (pemberian nama kepada bayi), *mongakiki* (penyembelihan kambing sebagai bentuk kesyukuran atas kelahiran bayi), *mohuntingo* (gunting rambut bayi), *mongubingo* (khitan terhadap anak perempuan), dan *moluna* (khitan terhadap anak laki-laki) adalah bagian dari ajaran Islam. Akan tetapi dalam pelaksanaannya dilakukan secara adat. Karena merupakan ajaran Islam, maka tokoh sentral pelaksanaannya adalah tokoh agama, yang dalam terminologi Gorontalo disebut *imamu* atau *hatibi*. Tokoh adat juga dilibatkan tetapi tidak secara formalistik. Tokoh penting lain yang terlibat langsung dalam setiap prosesi pelaksanaan tradisi adalah *hulango*. Ia adalah seorang perempuan senior yang dipandang mengerti seluk beluk tata cara prosesi adat Gorontalo. Dengan demikian, *imamu* atau *hatibi* dan *hulango* adalah dua tokoh penting yang terlibat dalam ritus-ritus yang bersifat tradisi.

Kedua, tradisi murni lokal Gorontalo. *Molontalo, molobungo yiliyala, buli'a'a, mopoto'opu, molunggelo* dan *momeati* adalah tradisi murni lokal Gorontalo. Dikatakan tradisi murni karena contoh praktisnya tidak ada dalam ajaran Islam. Meskipun Islam tidak memberikan contoh praktisnya, bukan berarti serta merta bertentangan dengan ajaran Islam. Oleh karena falsafah Gorontalo *adati hula-hula'a to sara'a, sara'a hula-hula'a to qur'ani*, maka sejatinya tradisi lokal Gorontalo bersesuaian

dengan ajaran Islam. Tradisi lokal yang di dalamnya berisi nilai-nilai keislaman dinamakan tradisi Islami. Sedangkan tradisi yang ditegaskan oleh ajaran Islam dinamakan tradisi Islam. Karena itu *molontalo, molobungo yiliyala, buli'a'a, mopoto'opu, molunggelo* dan *momeati* dapat dikategorikan sebagai tradisi Islami. Sedangkan *mobangu, mokama, mongunte, mongakiki* dikelompokkan sebagai tradisi Islam.

Buku ini membahas kedua kategori tradisi di atas (baik tradisi Islam maupun tradisi Islami) dengan fokus penemuan makna filosofis, nilai-nilai pendidikan moral dan makna normatif, serta relasi gender. Agaknya, baik tradisi Islam maupun tradisi Islami yang hidup dalam kehidupan masyarakat muslim Gorontalo mengandung nilai dan norma, serta pesan moral sebagai pedoman hidup. Karena itu, kajian atas tradisi lokal Gorontalo dalam buku ini menunjukkan adanya akulturasi Islam dan budaya lokal. Itu berarti terjadi harmonisasi antara adat dan agama sebagaimana diisyaratkan oleh falsafah Gorontalo *adati hula-hula'a to sara'a, sara'a hula-hula'a to qurani*. Dengan demikian, kajian tradisi lokal Gorontalo dalam buku ini lebih memastikan bahwa falsafah Gorontalo tersebut bersifat implementatif dan aktual.

Sebagian besar isi buku ini diadaptasi dari beberapa hasil penelitian penulis. Karena itu, kepada para tokoh adat dan agama yang menjadi informan saat diwawancarai penulis aturkan penghargaan yang mendalam. Di antaranya *qadhi* Kota Gorontalo, KH. Drs. Abdurasyid Kamaru, M. Pd.I.; A.W. Lihu, tokoh adat senior, Endi Nakii, S.Ag., tokoh agama dan *imamu*, dan *Allahuyarham* H. Alex Bobihu. Penghargaan yang sama tak terhingga, penulis sampaikan kepada istri tercinta Wahyuni Tjipto dan anak-anakku tersayang (Wasma Shofiyyah, Najwa Nainawa, Najla Sya'wanah dan Mahdi Muntazhar) atas pengertian mereka sehingga memungkinkan terselesainya penulisan buku ini. Kepada Anda pembaca budiman yang menemukan kekeliruan kiranya mengoreksi dan memperbaikinya. Tiada gading yang tak retak; kesempurnaan milik Allah semata. *Wallahu'alam*.

Tenilo, Rabiuts Tsani 1441 H.

Penulis

Al-Faqîr ilallâh, Sofyan A.P. Kau

Pengantar Penerbit ...

Islam, secara nilai termasuk dalam kategori universal. Namun dalam praktik dan persentuhannya dengan sosial material adalah bersifat lokal. Pemaknaan agama secara universal dan sporadis tanpa mempertimbangkan aspek-aspek lokalitas, adat-adat, dan norma kedaerahan adalah suatu bentuk kejumudan dari makna Islam itu sendiri. Keragaman budaya dan kearifan lokal & kultur secara hakikat selama tidak bertentangan dengan penisbian nilai-nilai kemanusiaan, sudah semestinya didukung oleh semangat Islam. Sebaliknya, agama mesti menjadi katalisator bagi tradisi, lokal, dan kearifan lokal yang merendahkan harkat martabat manusia.

Dalam konteks ini, Gorontalo sebagai satu dari sekian banyak daerah di Indonesia memiliki keragaman adat dan tradisi juga memiliki sisi-sisi akulturasi, asimilasi dan adaptasi terhadap tradisi keagamaan, khususnya Islam. Penulis dalam catatan mendalamnya mencoba membedah bagaimana relasi adat dan Islam, khususnya pada ranah sistem adat dan cara pandang hukum Islam terhadapnya, serta bagaimana hukum Islam di Indonesia mengakomodasi terhadap keragaman sosio kultural budaya Lokal. Seperti konsep harta bersama, wasiat wajibah, dll. Bahkan, bukan sekadar mencatat bagaimana cara

pandang agama di dalamnya. Namun, penulis juga meninjau secara spesifik dengan pembahasan sedikit meluas perihal adat Gorontalo dalam perspektif normatif, edukatif dan gender.

Dari hasil penelusuran penulis kemudian menemukan dua pokok penting yang mencirikan bagaimana perkembangan adat dan tradisi keislaman berasimilasi dan akulturasi, dimana setidaknya ada dua hal yang penulis berhasil kelompokkan. Yakni upacara-upacara yang dilaksanakan selama ini merupakan bersumber dari ajaran agama. Kedua, tradisi muslim Gorontalo memang tidak berasal dari ajaran agama, namun tradisi-tradisi ini secara substantif merupakan perwujudan dari nilai-nilai universal Islam.

Buku ini setidaknya telah berhasil melihat kebersesuaian implementasi ajaran Islam dengan adat lokal sebagai bentuk adanya proses akulturasi Islam dengan budaya lokal. Salah satu bentuk akulturasi tersebut adalah memasukkan nilai-nilai Islam ke dalam makna upacara/ritus tersebut. Tentunya juga, buku ini memparipurnakan tiga kajian sebelumnya: *Beati Tradisi Gorontalo: Menyingkap Ekspresi Islam dalam Budaya Lokal*; *Akulturasi Islam dan Budaya Lokal: Studi Islam tentang Ritus-Ritus Kehidupan dalam Tradisi Lokal Muslim Gorontalo*; dan *Tafsir Islam atas Adat Gorontalo: Mengungkap Argumen Filosofis-Teologis*. Dengan kajian yang dihadirkan penulis dalam buku ini, makin lengkaplah sudah kajian yang nisbi dari kajian-kajian sebelumnya.

Penerbit mengapresiasi terhadap hadirnya buku ini. Ke depan, kajian mengenai bagaimana akulturasi agama dan adat lokal berkelindan dalam kehidupan masyarakat adat agaknya semakin tumbuh dan berkembang. Harapannya, semoga kajian ini turut serta dalam meramaikan khazanah pemikiran hukum Islam.

Selamat Membaca!

Daftar Isi ...

Pengantar Penulis __ *v*

Pengantar Penerbit __ *viii*

Daftar Isi __ *x*

Pedoman Transliterasi __ *xiii*

Bab 1: Pendahuluan __ 1

Bab 2: Beberapa Konsep Dasar Seputar Adat dan Tradisi __ 11

- A. Agama dan Kebudayaan __ 11
 - B. Akulturasi, Asimilasi, Akomodasi, dan Adaptasi __ 15
 - C. Tradisi Keagamaan __ 18
-

Bab 3: Relasi Adat dan Islam: Adat dalam Perspektif Hukum Islam __ 21

- A. Konsep Adat/Tradisi (*'Urf*) __ 21
- B. Relasi Adat dan Hukum Islam __ 34
 - 1. Teori Kredo __ 37
 - 2. Teori *Receptio in Complexu* __ 38
 - 3. Teori *Receptie* __ 40
 - 4. Teori *Receptie Exit* __ 44

5. Teori *Receptio A Contrario* __ 45
 6. Teori Eksistensi __ 46
 7. Teori Interdependensi __ 47
 8. Teori Sinkretisme __ 48
 9. Teori *Recoin (Receptio Contextual Interpretario)* __ 49
- C. Akomodasi Hukum Islam Indonesia terhadap Budaya Lokal __ 50
1. Harta Bersama __ 50
 2. Wasiat Wajibah __ 54
-

Bab 4: Adat Gorontalo: Ritus-ritus Kehidupan dalam Tradisi Islam Gorontalo __ 58

- A. Tradisi *Molontalo* __ 58
 - B. Tradisi *Molobungo Yiliyala* __ 66
 - C. Tradisi *Mobangu, Mokama, dan Molunggelo* __ 69
 - D. Tradisi *Buli'a'a, Mopoto'opu dan Molunggelo* __ 71
 - E. Tradisi *Mongakiki dan Mohuntingo* __ 78
 - F. Tradisi *Mopolihu Lolimu dan Mongubingo* __ 84
 - G. Tradisi *Moluna* __ 88
 - H. Tradisi *Beati* __ 91
1. Ritus *Molungudu* __ 91
 2. Ritus *Momondho* __ 93
 3. Ritus *Momuhuto* __ 94
 4. Ritus *Mophuta'a to Pingge* __ 97
 5. Ritus *Momeati* __ 100
 6. Ritus *Mohatamu* __ 101
-

Bab 5: Tradisi Islam Gorontalo dalam Perspektif Filosofis __ 103

- A. Makna Filosofis *Molontalo* __ 104
- B. Makna Filosofis *Molobungo Yiliyala* __ 106
- C. Makna Filosofis *Mobangu* __ 108
- D. Makna Filosofis *Buli'a'a* __ 108
- E. Makna Filosofis *Mopoto'opu* __ 109
- F. Makna Filosofis *Molunggelo* __ 110

- G. Makna Filosofis *Mongakiki* __ 110
 - H. Makna Filosofis *Mohuntingo* __ 112
 - I. Makna Filosofis *Mopoliho lo limu* __ 112
 - J. Makna Filosofis *Mongubingo* __ 113
 - K. Makna Filosofis *Moluna* __ 115
 - L. Makna Filosofis *Beati* __ 115
-

Bab 6: Adat Gorontalo dalam Perspektif Normatif, Edukatif, dan Gender __ 123

- A. Tradisi Islam Gorontalo dalam Perspektif Normatif __ 123
 - B. Perspektif Edukatif atas Tradisi Islam Gorontalo __ 151
 - C. Tradisi Islam Gorontalo dalam Perspektif Gender __ 160
-

Bab 7: Penutup __ 170

Daftar Pustaka __ 176

Tentang Penulis __ 186

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	هـ = h
ث = ts	ر = r	ط = th	ك = k	ي = y
ج = j	ز = z	ظ = zh	ل = l	ة = <u>t</u>
ح = <u>h</u>	س = s	ع = '	م = m	ء = '

â = Panjang

î = Panjang

û = Panjang

- Bab 1 -

Pendahuluan

Islam masuk ke Indonesia melalui proses sejarah yang panjang. Proses islamisasi tersebut dinilai tidak jelas.¹ Ketidakjelasan ini antara lain terletak pada pertanyaan tentang kapan Islam datang, dari mana Islam berasal, siapa yang menyebarkan Islam di Indonesia pertama kali. Hingga saat ini pertanyaan tersebut belum ada yang bisa memastikan secara tepat karena kurangnya data yang dapat mendukung secara teoritik dan masih memerlukan perdebatan yang memakan waktu panjang. Hal ini sebagian besar akibat dari sikap para ulama Indonesia seperti yang disinyalir oleh Bung Karno, bahwa mereka kurang bahkan tidak memiliki pengertian tentang perlunya menulis sejarah.²

Dalam kaitannya dengan Islamisasi dan perkembangan Islam di Indonesia, paling tidak ada empat teori yang dimunculkan, yaitu: "Teori India", "Teori Arab", "Teori Persia" dan "Teori China". Salah satu pemegang teori India adalah Pijnapel, seorang Profesor Bahasa Melayu di Universitas Leiden, Belanda. Dia mengatakan bahwa, Islam datang ke Indonesia (Nusantara) bukan berasal dari Arab atau Persia secara langsung, tetapi berasal dari India, terutama dari pantai Gujarat dan Malabar. Sebelum Islam sampai ke Nusantara banyak orang Arab yang bermazhab Syafi'i yang bermigrasi ke India. Dari sana selanjutnya Islam bergerak menyebar ke Nusantara.³ Pendapat

¹ MMC. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1990), h. 73.

² Ahmad Mansyur Suryanegara, *Menemukan Sejarah: Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1998), h. 73.

³ Noor Huda, *Islam Nusantara*, (Yogyakarta: Al-Ruzz Media, 2007), h. 31-32.

bahwa Islam di Indonesia berasal dari India juga dikemukakan oleh J.P. Moquette yang menyimpulkan bahwa hal ini didasarkan pada pengamatannya terhadap bentuk batu nisan di Pasai yang berangka 17 Dzulhijjah 831 H/ 27 September 1428 M di Gresik Jawa Timur. Ternyata bentuk batu nisan di kedua tempat tersebut sama dengan batu nisan di Cambay, Gujarat di pesisir pantai selatan India.

Sedangkan "Teori Arab" adalah teori yang semula dikemukakan oleh Crawfurd yang mengatakan bahwa Islam dikenal pada masyarakat nusantara langsung dari tanah Arab, meskipun hubungan bangsa Melayu-Indonesia dengan umat Islam pesisir timur India juga merupakan faktor penting. Teori Arab ini diperkuat oleh adanya mazhab Syafi'i yang dominan di Indonesia. Adanya perkawinan campuran antara orang Arab dengan penduduk pribumi.⁴ Sementara itu, Hasan Mu'arif Ambary,⁵ berdasarkan data arkeologisnya membagi fase Islamisasi ke dalam tiga fase: 1), Fase kehadiran para pedagang Muslim. 2). Fase terbentuknya kerajaan Islam. 3), Fase pelembagaan Islam.

Khususnya Islamisasi di Jawa, Denys Lombard secara garis besar membedakan tiga tahap dalam peresapan Islam di wilayah ini: 1). Berlangsungnya Islamisasi wilayah pantai utara melalui pelabuhan perdagangan yang sejak abad 15 memainkan peranan yang amat penting. 2). Merembesnya Islam di daerah pedalaman yang secara berangsur-angsur memunculkan borjuis Islam di pedalaman. 3). Terbentuknya "jaringan Islam pedesaan" yang diperankan oleh pesantren dan tarekat.⁶ Hal yang sama juga dilakukan oleh Lathiful Khuluq. Menurutnya, minimal ada lima fase penyebaran Islam kepada masyarakat Jawa. *Pertama*, Islamisasi yang dilakukan oleh pedagang muslim dari India dan Arabia kepada komunitas masyarakat biasanya di pesisir utara pulau Jawa. *Kedua*, Islamisasi yang dilakukan oleh para ulama yang terkenal dengan sebutan Walisongo. *Ketiga*, Islamisasi di bawah kerajaan Islam Mataram yang berpusat di pedalaman pulau Jawa. *Keempat*, Islamisasi yang diwarnai dengan makin maraknya gerakan pemurnian Islam yang dibawa ke Nusantara pada abad ke-18. *Kelima*, Islamisasi yang ditandai dengan gerakan reformasi yang

⁴ Noor Huda, *Islam Nusantara*, h. 36.

⁵ Hasan Mu'arif Ambary, *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2007), h. 55-58.

⁶ Noor Huda, *Islam Nusantara*, h. 40.

dilakukan oleh organisasi Islam, seperti Jami'at Al-Khair (1911), Sarekat Islam (1911), Muhammadiyah (1912) dan sebagainya.⁷

Terlepas dari perbedaan tersebut, yang pasti Islam masuk dan berkembang di Nusantara dengan menggunakan metode aksi damai. Pada awalnya, Jawa sendiri sudah dimasuki kebudayaan agama Hindu yang sudah lebih dulu berkembang serta membentuk berbagai macam tradisi dalam tatanan hidup masyarakat Jawa pada umumnya tatkala itu. Dengan aksi damai yang dijalankan para wali selaku orang yang menyebarkan Islam, jelaslah mempunyai teknik jitu dalam mengambil respons masyarakat pribumi untuk melirik ajaran Islam. Di sinilah berbagai macam sunting dari tradisi yang berasal dari luar Islam. Kemudian diramu sedemikian rupa, dengan tujuan menarik simpati masyarakat agar mulai menerima agama baru tersebut.

Selain itu, media dakwah yang disunting dari agama non Islam sebagian besar dijadikan strategi dalam menyebarluaskan agama Islam serta ajarannya. Misalnya, melalui seni tari, musik dan seni sastra. Dalam upacara-upacara keagamaan seperti Maulid Nabi, sering dipertunjukkan seni tari dan musik tradisional misalnya, sekaten yang terdapat di keraton Yogyakarta dan Surakarta. Sedangkan di Cirebon, seni musik itu dibunyikan pada perayaan Grebek. Contoh lainnya adalah Islamisasi pertunjukan wayang. Konon, Sunan Kalijaga merupakan tokoh yang mahir memainkan wayang. Dia tidak meminta upah dalam pertunjukannya, tetapi dia hanya meminta agar para penonton mengikutinya mengucapkan kalimat syahadat. Sebagian wayang masih diambil dari cerita Mahabarata dan Ramayana, tetapi bertahap nama tokohnya diganti dengan nama tokoh pahlawan Islam.⁸ Strategi dakwah tersebut menunjukkan adanya hubungan antara agama dan kebudayaan. Keduanya memiliki korelasi yang kuat dalam tatanan hidup masyarakat Indonesia yang kompleks dengan keragaman kultur dan budayanya. Faktor korelasi antara agama dan budaya ini pula yang menyebabkan adanya perbedaan kultur keagamaan antara satu daerah dengan daerah lainnya.

Secara doktriner, wajah Islam Indonesia memang tidak tunggal. Para penganutnya menjadikan al-Quran dan hadis sebagai sumber pertama dan utama. Seluruh ajaran Islam merujuk kepada dua

⁷ *Ibid.*, h. 40-41.

⁸ Sartono Kartodirdjo, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru*, Jilid I, (Jakarta: Gramedia Pustaka Umum, 1992), h. 194.

sumber otoritatif ini. Islam pada tataran ini adalah doktrin yang absolut, tidak berubah-ubah dan tunggal. Islam pada dataran ini sering disebut dengan Islam normatif. Namun secara realistis, wajah Islam Indonesia beragam. Hal ini berpangkal pada dua hal. *Pertama*, ajaran-ajaran di dalam Islam tidak semuanya bercorak satu pemaknaan. Di dalamnya juga terdapat banyak hal (teks-teks) yang membutuhkan penafsiran-penafsiran. Munculnya mazhab-mazhab (*school of thoughts*) yang memiliki nuansa yang berbeda antara satu sama lain, mencerminkan realitas bahwa ajaran-ajaran di dalam Islam sangat mungkin dipahami secara berbeda-beda. *Kedua*, pada level praksis, perbedaan itu semakin dimungkinkan terjadi karena ketika orang (sekelompok orang) berusaha mengimplementasikan ajaran agama di dalam kehidupan sehari-hari, baik dalam hal berhubungan dengan Allah, dengan sesama manusia, serta dengan alam, tidak akan lepas dari konteksnya. Konteks itu bisa berasal dari individu itu sendiri maupun lingkungannya.⁹

Itu berarti, Islam sebagai sebuah doktrin atau 'teks suci', ketika dipahami dan kemudian diwujudkan dalam tindakan-tindakan oleh masyarakat hasilnya tentu tidak lepas dari kemampuan yang memahaminya dan konteks yang melingkupinya. Islam pada tataran pemahaman dan pengamalan ini sering disebut dengan istilah 'Islam Historis', 'Islam Sosiologis', 'Islam Budaya' atau 'Islam Faktual'. Pada tataran ini, Islam sudah menjadi gejala sosial dan gejala budaya yang tunduk pada hukum-hukum sosial-budaya. Kehidupan sosial-budaya selalu dinamis, terus mengalami perubahan, di samping terdapat banyak warna (plural). Hubungan antara agama dan kebudayaan tersebut akan menyebabkan terjadinya proses *akulturasi* dan *asimilasi*.

Secara teoretis akulturasi¹⁰ merupakan proses percampuran dua kebudayaan atau lebih, yang saling bertemu dan saling memengaruhi.¹¹ Akulturasi terjadi sebagai akibat pengaruh kebudayaan yang kuat dan bergengsi terhadap kebudayaan yang lemah dan terbelakang, dan antara kedua kebudayaan tersebut relatif setara. Walaupun tidak

⁹ Kacung Marijan, 'Wajah Islam Nusantara' Pengantar dalam Aksin Wijaya, *Menusantarkan Islam Menelusuri Jejak Pergumulan Islam Yang Tak Kunjung Usai di Nusantara*, (Yogyakarta: Nadi Pustaka, 2015), h. v.

¹⁰ Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, akulturasi berarti proses percampuran dua kebudayaan atau lebih yang saling bertemu dan saling memengaruhi; proses masuknya pengaruh kebudayaan asing terhadap suatu masyarakat, sebagian menyerap secara selektif sedikit atau banyak unsur kebudayaan asing itu, dan sebagian menolak pengaruh itu. Lihat Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), h. 18.

¹¹ Erni Budiwanti, *Islam Sasak: Wetu Telu Versus Wektu Lima*, (Yogyakarta: LKiS, 2000), h. 48.

selamanya pengaruh kebudayaan yang kuat atas kebudayaan yang lemah akulturasi terjadi, tetapi tergantung pada jenis kontak kedua kebudayaan tersebut, yaitu seberapa besar kemampuan anggota masyarakat pendukung satu kebudayaan memaksakan pengintegrasian kebudayaan kepada anggota masyarakat pendukung kebudayaan lain.¹² Kata akulturasi sendiri bukan berasal dari bahasa Indonesia, tetapi merupakan serapan dari bahasa Inggris, yaitu dari kata *acculturation* yang berarti penyesuaian diri.¹³

Menurut Koentjaraningrat, akulturasi itu sendiri timbul bila suatu kelompok masyarakat dari suatu kebudayaan tertentu dihadapkan dengan unsur-unsur asing yang berbeda, unsur-unsur kebudayaan asing itu lambat laun diterima dan diolah ke dalam kebudayaan sendiri, tanpa menyebabkan hilangnya kepribadian kebudayaan itu sendiri.¹⁴ Hampir senada dengan di atas, Sidi Gazalba menjelaskan bahwa akulturasi adalah bentuk asimilasi dalam kebudayaan, pengaruh pada suatu kebudayaan oleh kebudayaan lain, yang terjadi apabila kedua kebudayaan saling berhubungan erat satu sama lain.¹⁵ Dalam proses akulturasi, perubahan itu pada dasarnya adalah dalam pengetahuan, cita-cita, perilaku, kebiasaan-kebiasaan individu yang mengalami proses tersebut. Perubahan individu ini menjadi perubahan kesatuan sosial yang dibentuk oleh individu-individu yang berubah.¹⁶ J.W. M. Bakker menegaskan bahwa menerima perubahan atau menolak perubahan yang terjadi dalam proses akulturasi adalah suatu 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 olahan asing tanpa melepaskan identitas aslinya.¹⁷

Proses sosial yang terjadi bila manusia dalam suatu masyarakat dengan suatu kebudayaan tertentu dipengaruhi oleh unsur-unsur dari suatu kebudayaan asing yang sedemikian berbeda sifatnya, sehingga

¹² Robert H. Lauer, *Perspective on Social Change*, Terj. Alimandan, (Jakarta: Rineka Cipta, 2003), h. 404-405.

¹³ John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia*, (Jakarta: Gramedia, 1984), h. 7.

¹⁴ Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi*, (Jakarta: Aksara Baru, 1974), h. 152.

¹⁵ Sidi Gazalba, *Pengantar Kebudayaan Sebagai Ilmu*, (Jakarta: Pustaka Antara, 1968), h. 119.

¹⁶ *Ibid.*, h. 119.

¹⁷ J.W.M. Bekker, *Filsafat Kebudayaan*, (Yogyakarta: Kanisius, 1990), h. 121.

unsur-unsur kebudayaan tadi lambat laun diakomodasikan dan diintegrasikan ke dalam kebudayaan itu sendiri tanpa kehilangan kepribadian dan kebudayaannya sendiri. Hal ini merupakan gejala akulturasi. Pada taraf inilah, teori akulturasi akan memotret persoalan yang terjadi bagaimana antara agama dan tradisi terjadi saling memengaruhi. Dengan teori akulturasi akan dapat dikemukakan bahwa terjadinya kontak antara dua kebudayaan akan membawa terjadinya perubahan dalam masyarakat.¹⁸

Terjadinya akulturasi bisa secara paksaan ataupun sukarela. Secara paksaan bisa dilihat contoh pada negara-negara yang menjadi jajahan kolonialisme bangsa Eropa terhadap bangsa Timur. Bangsa Eropa memaksakan hal-hal baru pada wilayah jajahannya untuk memeluk agama mereka (kristenisasi), menggunakan bahasa dan hukum peradilannya, memaksakan berpakaian dengan cara modern, mencontoh gaya hidup hedonis, padahal jajahannya adalah bangsa yang primitif dan terbelakang. Bila ditinjau dari sejarah kebudayaan Indonesia, dapat dikatakan akulturasi kebudayaan Hindu dan kebudayaan Islam lebih bersifat sukarela, tanpa paksaan. Lain halnya dengan kebudayaan Barat yang cenderung memaksakan kebudayaannya agar diterima oleh wilayah jajahannya.¹⁹ Yang disebut terakhir dikategorikan akulturasi imperialisme (*imperialism acculturation*). Sedangkan akulturasi yang berjalan dengan sukarela dan berjalan saling memengaruhi antara satu budaya dengan budaya yang lain, dikategorikan sebagai *accommodated acculturation*. Akomodasi yang dimaksud adalah penyelesaian sementara dari perbedaan-perbedaan untuk meredakan konflik, yang dapat ditinjau dari dua segi, yaitu sebagai suatu keadaan dan sebagai proses. Pengertian akomodasi sebagai suatu keadaan, yaitu menunjuk 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, yaitu suatu proses makhluk hidup menyesuaikan diri dengan lingkungan tempatnya berada. Di samping itu, bisa bertalian dengan

¹⁸ Muslim Abdurrahman, *Islam Transformatif*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997), h. 177.

¹⁹ Sidi Gazalba, *Pengantar Kebudayaan Sebagai Ilmu*, h. 122.

asimilasi, yaitu sebuah proses dua kelompok atau lebih yang berbeda, perlahan-lahan mempunyai pola sikap baru yang bersumber dari sikap masing-masing kelompok.²⁰ Bila dilihat dari dua model akulturasi tersebut; maka akulturasi Islam dan tradisi lokal yang terjadi di Gorontalo adalah kategori *accommodated acculturation*, yaitu akulturasi yang terjadi secara sukarela bukan dipaksakan, saling menyesuaikan, saling memengaruhi dan mengalami proses, seleksi, dan integrasi antara unsur Islam dan tradisi lokal sehingga bisa dikatakan minim konflik.

Namun, akulturasi yang terjadi antara satu kebudayaan dengan kebudayaan lain bisa saja minim konflik, karena persentuhan antara keduanya berjalan mulus dan bisa diterima oleh dua kebudayaan yang saling berbeda. Kontak antara dua kebudayaan sebenarnya dapat menimbulkan reaksi yang berbeda. Tetapi, sikap toleransi terhadap kebudayaan asing sangat membantu suksesnya proses akulturasi. Sehingga, yang terjadi kemudian adalah adaptasi akulturasi budaya. Hal ini sangat mungkin terjadi bila kedua budaya yang berbeda bisa saling beradaptasi. Relasi yang terjadi antara satu budaya dengan budaya yang berbeda bisa juga mempunyai ekses yang berbeda. Namun, bila diikuti dengan sikap menghormati terhadap budaya lain akan sangat membantu terjadinya proses akulturasi. Tapi sebaliknya, proses akulturasi tidak akan berhasil sukses bila terganjal karena minimnya pengetahuan terhadap budaya yang dihadapi. Selain itu, juga disebabkan sikap khawatir terhadap kekuatan dari kebudayaan asing tersebut, ditambah lagi dengan adanya sikap superioritas di luar kelompok sendiri.

Dengan memakai teori akulturasi ini, maka dimungkinkan akan diketahui bagaimana Islam mampu berakulturasi dengan baik di Gorontalo. Akibat akulturasi ini, terbentuk corak kebudayaan lokal yang bernuansa Islam. Corak kebudayaan lokal yang bernuansa Islam terlihat pada upacara-upacara keagamaan, seperti *mobangu*, *mokama*, *mongakiki*, *moluna*, dan lain-lain. Hal ini menunjukkan bahwa upacara dan agama merupakan dua hal yang saling berkaitan dalam kehidupan manusia. Upacara juga menjadi bagian penting dan tak terpisahkan dalam kehidupan beragama. Para penganut hampir semua agama—atau bahkan semua agama—menjadikan upacara sebagai sarana untuk mengukuhkan keberadaan agama yang diyakininya.

²⁰ Josep Rocek dan Waren Ronald (ed.), *Sociology an Introduction*, (Iowa: Little Field: Adams Co. Ames, 1957), h. 41-44.

Ketika membicarakan agama, para ahli antropologi misalnya, memasukkan aspek upacara sebagai bagian dari agama. Menurut Koentjaraningrat, sistem ritus/upacara merupakan salah satu komponen religi. Komponen lainnya adalah emosi keagamaan, sistem kepercayaan, peralatan dan umat beragama.²¹ Durkheim juga memasukkan upacara sebagai bagian dari agama, dengan uraiannya bahwa agama berisikan kepercayaan/keyakinan dan upacara-upacara terhadap sesuatu yang dianggap suci, yang dibedakan atau dipisahkan dengan sesuatu yang tidak suci (*profan*).²²

Menurut Suparlan upacara, ibadah, amal ibadah, merupakan bagian dari tindakan-tindakan keagamaan, sebagai bagian dari sistem keyakinan keagamaan yang melibatkan emosi. Menurutnya, agama adalah suatu sistem keyakinan yang dianut dan tindakan-tindakan yang diwujudkan oleh suatu kelompok atau masyarakat dalam menginterpretasi dan memberi respons terhadap apa yang dirasakan dan diyakini sebagai yang gaib dan suci.²³

Paling tidak, terdapat tiga jenis upacara. *Pertama*, upacara yang berdasarkan solidaritas yang dilakukan secara bersama maupun perorangan. *Kedua*, upacara yang berkaitan dengan daur hidup (*rite of passage*). *Ketiga*, upacara yang membangkitkan atau menghidupkan kembali ritus tertentu (upacara revitalistik/mesianistik), khususnya bila terjadi tekanan sosial. Lingkup atau wilayah upacara ada yang hanya lingkup individual, keluarga, dan ada yang lingkup masyarakat.

Upacara dalam agama memiliki fungsi dan makna tertentu, misalnya, upacara dapat dikategorikan sebagai pengabdian kepada Tuhan yang gaib, dalam rangka menjalankan keyakinan yang dianut. Terdapat beberapa anggapan terhadap upacara, khususnya upacara daur hidup, seperti kelahiran, perkawinan dan kematian dan upacara inisiasi lainnya. *Pertama*, anggapan bahwa peralihan dari suatu kedudukan sosial ke kedudukan sosial lainnya adalah suatu masa yang kritis, suatu masa yang penuh bahaya gaib, tidak hanya bagi individu bersangkutan, tetapi juga bagi seluruh masyarakat. *Kedua*, anggapan bahwa peralihan dari suatu kedudukan sosial ke kedudukan

²¹ Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi I*, (Jakarta: UII Press, 1970), h. 80.

²² Emile Durkheim, "The Elementary Forms of Religious Life", dalam William A. Lessa dkk. (eds.), *Reader in Comparative Religion*, (New York: Harper and Row Publisher, 1972), h. 30.

²³ Parsudi Suparlan, "Kata Pengantar" dalam Roland Robertson (ed.), *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*, terj. Achmad Fedyani Saifuddin, (Jakarta: Rajawali Press, 1992), h. v-viii.

sosial lain itu tidak dapat berlangsung sekaligus, tetapi setingkat demi setingkat, melalui serangkaian waktu yang tidak pendek. *Ketiga*, anggapan bahwa upacara inisiasi harus mempunyai tiga tahap, yaitu tahap yang melepaskan dirinya dalam berhubungan dengan masyarakatnya yang lama, tahap mempersiapkan bagi kedudukan yang baru, dan tahap pengangkatan ke dalam kedudukan yang baru. *Keempat*, anggapan bahwa dalam tingkat persiapan dari masa inisiasi, si obyek merupakan seorang makhluk yang lemah sehingga harus dikuatkan dengan berbagai upacara.²⁴

Upacara keagamaan memiliki kaitan dengan aspek-aspek kehidupan yang lain, seperti sosial, politik, dan ekonomi. Upacara seperti itu juga memiliki simbol dan makna khas bagi para pelakunya dan orang-orang yang terlibat dengan upacara, baik langsung maupun tidak langsung. Untuk mengetahui simbol upacara, dapat ditelusuri dalam beberapa cara. Pelaku upacara ditanya tentang makna dan interpretasi mereka. Penganut dapat mengamati bagaimana simbol dimanipulasi, siapa yang memanipulasi, dan bagaimana menghubungkan atau mengaitkan dengan yang lain. Setelah itu dapat diketahui maknanya dalam hubungan dengan ruang dan waktu tertentu.

Upacara juga berfungsi untuk menjembatani antara simbol-simbol yang suci agar dapat mencapai kehidupan sehari-hari yang nyata. Dalam upacara, simbol berperan sebagai alat penghubung antara sesama manusia dan antara manusia dengan benda, dan antara yang gaib dan yang nyata. Simbol-simbol yang dipakai dalam upacara sebagai alat komunikasi juga menyuarakan pesan-pesan ajaran agama dan kebudayaan yang dipunyai sesuai dengan tujuan yang ingin dicapai oleh adanya upacara tersebut dan sesuai dengan tujuan yang ada pada warga masyarakat yang melakukannya. Upacara juga menyucikan sesuatu yang pada mulanya kotor. Dengan demikian, yang kotor (*profan*) menjadi hilang, dan berganti menjadi suci (*sacred*) dan bermakna simbolik.

Buku ini membahas proses terjadinya akulturasi Islam dengan tradisi Islam lokal Gorontalo di satu sisi dengan mendeskripsikan beberapa tradisi yang terkait dengan ritus-ritus kehidupan. Sedangkan di sisi lain, buku ini juga mengulas dan mengkaji tradisi Islam lokal Gorontalo

²⁴Victor W. Turner, "Symbol in African Ritual", dalam Janet L. Dolgin (et.all), (New York: Colombia University Press, 1997), h. 73-74.

dari perspektif filosofis, edukatif-moral, normatif dan gender, baik secara teologis maupun secara syar'i dalam tradisi lokal Muslim Gorontalo. Tegasnya, buku ini menemukan dan menunjukkan aspek filosofis, pendidikan, moral, dan hukum (baca: fikih), serta kesetaraan gender dalam tradisi Islam lokal Gorontalo.

Hemat penulis, cara pembacaan atas tradisi Islam lokal Gorontalo dari berbagai perspektif ini berguna untuk menemukan relasi Islam dengan tradisi lokal. Diyakini bahwa terbentuknya budaya lokal muslim Gorontalo terjadi secara asimilatif dan akulturatif. Karena itu, model pembacaan perspektif dapat dimaknai sebagai cara pandang dan pendekatan dalam memotret sesuatu, dalam hal ini tradisi-tradisi lokal Gorontalo baik berkenaan dengan ritus-ritus keagamaan yang bercorak tradisi maupun tradisi yang bercorak keagamaan.

Tradisi dan adat *mongakiki*, *mobangu/mokama* dan *mongunte*, dan *molunggelo*, *mopolihu lolimu* dan *molubingo*, *molubingo* serta *moluna* adalah tradisi dan ajaran Islam, tetapi proses pelaksanaannya dilakukan secara adat. Inilah yang penulis maksudkan dengan istilah ritus-ritus keagamaan yang bercorak tradisi. Sedangkan tradisi dan adat *molontalo*, *molobungo yiliyala*, *buli'a*, *mopoto'opu*, *molunggelo*, *mopolihu lolimu* dan *momoeati* adalah tradisi lokal muslim Gorontalo yang dilakukan secara adat, tetapi isi dan muatannya bersifat keagamaan. Karena itu, penulis menyebutnya sebagai tradisi lokal yang bercorak keagamaan. Dengan kata lain, meskipun *molontalo*, *molobungo yiliyala*, *bulia'a*, *mopoto'opu*, *molunggelo*, *mopolihu lolimu*, dan *momoeati* sudah menjadi adat dan tradisi, namun berisi nilai-nilai keislaman.

- Bab 2 -

Beberapa Konsep Dasar Seputar Adat dan Tradisi

Terdapat beberapa konsep, teori dan variabel yang perlu diketahui dalam konteks pembahasan tentang relasi Islam dan tradisi lokal. Konsep, teori, dan variabel dimaksud adalah di antaranya agama dan kebudayaan, akulturasi, asimilasi, akomodasi, dan adaptasi, serta ritus kehidupan keagamaan.

A. Agama dan Kebudayaan

Dalam pandangan Geertz, agama dilihat sebagai pola bagi tindakan (*pattern for behaviour*). Agama dipandang sebagai pedoman dan kerangka interpretasi tindakan manusia.¹ Selain itu, agama merupakan pola dari tindakan, yaitu sesuatu yang hidup dalam diri manusia yang tampak dalam kehidupan sehari-hari. Dalam hubungan ini, agama dianggap sebagai bagian dari sistem kebudayaan. Pola bagi tindakan terkait dengan sistem nilai atau sistem evaluatif, dan pola dari tindakan terkait dengan sistem kognitif atau sistem pengetahuan manusia. Hubungan antara pola bagi dan pola dari tindakan itu terletak pada sistem simbol yang memungkinkan pemaknaan dilakukan.²

Karena agama dilihat sebagai sistem kebudayaan, maka untuk memahami dan menjelaskan fenomena keagamaan masyarakat yang dijadikan sasaran penelitian adalah pendekatan kebudayaan. Pendekatan kebudayaan dapat diartikan sebagai sudut pandang atau

¹ Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture*, (New York: Basic Books, Inc., Publisher, 1973), h. 87-125.

² Thohir Mudjahirin, *Orang Islam Jawa Pesisiran*, (Semarang: FASINDO, 2006), h. 5-6.

cara melihat dan memperlakukan sesuatu gejala yang menjadi perhatian dengan menggunakan kebudayaan. Dengan demikian, konsep kebudayaan di sini dilihat dalam dua sisi. Dalam satu sisi, ia adalah subjek dari gejala yang dikaji, dan dalam sisi yang lain, ia adalah alat untuk acuan atau kaca mata dalam melihat, memperlakukan, dan menelitinya.³ Berkaitan dengan pendekatan ini, maka konsep kebudayaan yang digunakan merujuk pada teori ideasional. Menurut teori ideasional, kebudayaan ditempatkan sebagai keseluruhan sistem-sistem gagasan yang terwujud sebagai pengetahuan dan keyakinan yang kegunaannya fungsional yaitu sebagai acuan bertindak atau sebagai *blueprint*. Sebagai keseluruhan pengetahuan dan keyakinan, kebudayaan berisi perangkat-perangkat model-model pengetahuan yang secara selektif digunakan oleh para pelakunya untuk menginterpretasi dan memahami lingkungan yang dihadapi. Budaya dipandang sebagai sistem pengetahuan ini telah dirumuskan Ward Goodenough sebagai berikut:

“Kebudayaan suatu masyarakat terdiri atas segala sesuatu yang harus diketahui atau dipercayai seseorang agar dia dapat berperilaku dalam cara yang dapat diterima oleh anggota-anggota masyarakat tersebut. Budaya bukanlah suatu fenomena material; ia tidak terdiri atas benda-benda, manusia, tingkah laku, atau emosi-emosi. Budaya lebih merupakan organisasi dari hal-hal tersebut. Budaya adalah bentuk hal-hal yang ada dalam pikiran (*mind*) manusia, model-model yang dipunyai manusia untuk menerima, menghubungkan, dan kemudian menafsirkan fenomena material tersebut.”⁴; “Kebudayaan terdiri atas pedoman-pedoman untuk menentukan apa, untuk menentukan apa yang dapat menjadi,... untuk menentukan apa yang dirasakan seseorang tentang hal itu,... untuk menentukan bagaimana berbuat terhadap hal itu, Dan... untuk menentukan bagaimana caranya menghadapi hal itu”.⁵

Menurut Suparlan kebudayaan ialah “keseluruhan pengetahuan yang dipunyai oleh manusia sebagai makhluk-makhluk yang isinya adalah perangkat-perangkat, model-model pengetahuan yang secara selektif dapat digunakan untuk memahami dan menginterpretasikan

³ Parsudi Suparlan, “Penelitian Agama Islam: Tinjauan Disiplin Antropologi”, dalam Mastuhu dan M. Deden Ridwan (ed.), *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam: Tinjauan Antardisiplin Ilmu*, (Bandung: Nuansa, 1998), h. 110; Thohir Mudjahirin, *Orang Islam Jawa Pesisiran*, h. 6.

⁴ Sulaiman al-Kumayi, *Islam Bubuhan Kumai Perspektif Varian Awam, Nahu dan Hakekat*, (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2011), h. 31.

⁵ Sulaiman al-Kumayi, *Islam Bubuhan Kumai Perspektif Varian Awam, Nahu dan Hakekat*, h. 31.

lingkungan yang dihadapi dan untuk mendorong dan menciptakan tindakan-tindakan yang diperlukannya".⁶ Di bagian lain, Suparlan menambahkan bahwa kebudayaan merupakan keseluruhan pengetahuan manusia yang dijadikan sebagai pedoman atau penginterpretasi keseluruhan tindakan manusia. Kebudayaan adalah pedoman bagi kehidupan masyarakat yang diyakini kebenarannya oleh masyarakat tersebut.⁷

Pengertian kebudayaan di atas berbeda dengan pengertian kebudayaan dalam perspektif evolusionistik, yaitu kebudayaan merupakan cipta, rasa dan karsa manusia atau kelakuan dan hasil kelakuan. Kebudayaan mengandung tiga hal utama, yaitu sebagai sistem budaya yang berisi gagasan, pikiran, konsep, nilai-nilai, norma, pandangan, undang-undang dan sebagainya yang berbentuk abstrak, yang dimiliki oleh pemangku ide. Sistem budaya itu yang disebut sebagai "tata budaya kelakuan". Kebudayaan sebagai aktivitas para pelaku budaya seperti tingkah laku berpola, upacara-upacara yang wujudnya konkret dan dapat diamati yang disebut sebagai sistem sosial yang berwujud "kelakuan". Kebudayaan yang berwujud benda-benda, baik hasil karya manusia atau hasil tingkah lakunya yang berupa benda atau disebut "hasil karya kelakuan".⁸

Melalui pendefinisian kebudayaan seperti di atas, akan memungkinkan agama dapat dikaji, sebab agama bukanlah wujud dari gagasan atau produk pemikiran manusia atau kelakuan atau hasil kelakuan. Agama adalah sesuatu yang datang dari Tuhan untuk menjadi pedoman bagi manusia dalam menggapai kesejahteraan duniawi dan kebahagiaan ukhrawi. Definisi kebudayaan sebagai kelakuan dan hasil kelakuan manusia tidaklah dapat digunakan, sebab kelakuan dan hasil kelakuan adalah produk kebudayaan. Agama bukan semata-mata produk kelakuan atau hasil kelakuan. Pengertian strukturalisme mengenai kebudayaan juga kurang tepat untuk melihat agama, sebab agama bukan hanya sebagai produk kognitif. Oleh karena itu, dalam buku ini digunakan pandangan atau perspektif yang melihat agama sebagai sistem kebudayaan sebagaimana dianut oleh Geertz dan pengikutnya. Menurut Suparlan, pada hakikatnya

⁶ Parsudi Suparlan, "Penelitian Agama Islam: Tinjauan Disiplin Antropologi", h. 107.

⁷ Parsudi Suparlan, *The Javance in Suriname: Ethnicity in an Ethnically Plural Society*, (Tempe, Arizona: Arizona State University, 1995), h. 111.

⁸ Nur Syam, *Islam Pesisir*, (Yogyakarta: LKiS, 2005), h. 14.

agama adalah sama dengan kebudayaan, yaitu suatu sistem simbol atau suatu sistem pengetahuan yang menciptakan, menggolong-golongkan, meramu atau merangkaikan dan menggunakan simbol untuk berkomunikasi dan untuk menghadapi lingkungannya. Perbedaannya adalah bahwa simbol di dalam agama adalah simbol suci dan cenderung disucikan oleh penganutnya.⁹ Di bagian lain, Suparlan menegaskan, bagi para penganutnya, agama berisikan ajaran-ajaran mengenai kebenaran tertinggi dan mutlak tentang eksistensi manusia dan petunjuk-petunjuk untuk hidup selamat di dunia dan di akhirat (setelah mati), yaitu sebagai manusia yang takwa kepada Tuhannya, beradab, dan manusiawi, yang berbeda dari cara-cara hidup hewan atau makhluk-makhluk gaib yang jahat dan berdosa (jin, setan, dan sebagainya).¹⁰ Agama sebagai sistem keyakinan dapat menjadi bagian dan inti dari sistem-sistem nilai budaya masyarakat yang bersangkutan, dan menjadi pendorong atau penggerak serta pengontrol bagi tindakan-tindakan para anggota masyarakat tersebut untuk tetap berjalan sesuai dengan nilai-nilai kebudayaan dan ajaran-ajaran agamanya. Dalam keadaan di mana pengaruh ajaran-ajaran agama itu sangat kuat terhadap sistem-sistem nilai yang ada dalam kebudayaan masyarakat yang bersangkutan, maka sistem-sistem nilai dari kebudayaan tersebut terwujud sebagai simbol-simbol suci yang maknanya bersumber pada ajaran-ajaran agama yang menjadi kerangka acuannya. Dalam keadaan demikian, secara langsung atau tidak langsung, etos yang menjadi pedoman dari eksistensi dan kegiatan berbagai pranata yang ada dalam masyarakat (keluarga, ekonomi, politik, pendidikan, dan sebagainya), dipengaruhi, digerakkan, dan diarahkan oleh berbagai sistem nilai yang sumbernya adalah agama yang dianutnya yang terwujud dalam kegiatan-kegiatan warga masyarakatnya, sebagai tindakan-tindakan dan karya-karya yang diselimuti oleh simbol-simbol suci. Bertumpu pada pendapatnya tersebut, Suparlan mendefinisikan agama sebagai berikut:

“Suatu sistem keyakinan yang dianut dan tindakan-tindakan yang diwujudkan oleh suatu kelompok atau masyarakat dalam menginterpretasi dan memberi respons terhadap apa yang dirasakan dan diyakini sebagai yang gaib dan suci. Sebagai suatu sistem keyakinan, agama berbeda dari sistem-sistem keyakinan

⁹ Parsudi Suparlan, “Penelitian Agama Islam: Tinjauan Disiplin Antropologi”, h. 87.

¹⁰ Parsudi Suparlan, “Kata Pengantar”, h. vi-vii.

atau *isme-isme* lainnya karena landasan keyakinan keagamaan adalah pada konsep suci (*sacred*) yang dibedakan dari, dan dipertentangkan dengan, yang duniawi (*profane*), dan pada yang gaib atau supranatural (*supernatural*) yang menjadi lawan dari hukum-hukum alamiah (*natural*).¹¹

Sebagai sebuah sistem keyakinan yang berbeda dengan sistem-sistem keyakinan mana pun, maka dalam agama telah ada seperangkat 'petunjuk-petunjuk moral' yang berfungsi untuk mengontrol dan membatasi tindak-tanduk para pemeluknya. Agama memberlakukan pelbagai pranata dan norma serta menuntut agar para penganutnya bertingkah laku menurut pranata dan norma yang telah digariskan tersebut. Tujuannya adalah mengarahkan dan menuntun para pengikutnya pada jalan yang benar, jalan yang membimbing mereka menuju keselamatan.¹² Ketetapan yang ada pada agama tersebut bagi para pemeluknya dapat terwujud dan terpusat kepada adanya kekuatan-kekuatan gaib, kepada sistem-sistem nilai dan sistem-sistem norma yang dapat dijadikan sandaran bertingkah laku atau untuk merespons keadaan yang dihadapi. Untuk meneguhkan kepercayaan demikian agama menyediakan sarana-sarana berupa pengetahuan-pengetahuan keagamaan yang menurut keyakinan pemeluknya bersumber dari wahyu yang terkodifikasi ke dalam teks-teks suci.¹³

B. Akulturasi, Asimilasi, Akomodasi dan Adaptasi

Secara etimologis, kata akulturasi merupakan serapan dari bahasa Inggris, yaitu dari kata *acculturation* yang berarti penyesuaian diri.¹⁴ Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, akulturasi dimaknai sebagai proses percampuran dua kebudayaan atau lebih yang saling bertemu dan saling memengaruhi; proses masuknya pengaruh kebudayaan asing terhadap suatu masyarakat, sebagian menyerap secara selektif sedikit atau banyak unsur kebudayaan asing itu, dan sebagian menolak pengaruh itu.¹⁵

Secara sederhana, konsep akulturasi mencakup semua perubahan yang muncul akibat adanya kontak antara individu-individu dan

¹¹ Parsudi Suparlan, "Kata Pengantar", h. vi-vii.

¹² Erni Budiwanti, *Islam Sasak*, h. 48.

¹³ Thohir Mudjahirin, *Orang Islam Jawa Pesisiran*, h. 2.

¹⁴ John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia*, (Jakarta: Gramedia, 1984), h. 7.

¹⁵ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), h. 18.

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 komplis dan bulat dari kebudayaan itu.¹⁶ 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.¹⁷ 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.¹⁸

Selain istilah akulturasi, digunakan juga istilah asimilasi. Kedua istilah ini seringkali 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 memengaruhi satu sama lain. Sedangkan asimilasi bersifat searah, artinya kelompok pribumi secara sepihak mempunyai pengaruh atas kelompok yang lain.¹⁹

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

¹⁶ J.L. Gillin dan J.P. Gillin, *Cultural Sociology*, (New York: Oxford University Press, 1954), h. 336.

¹⁷ Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2009), h. 199.

¹⁸ J.W. M. Bekker, *Filsafat Kebudayaan*, (Yogyakarta: Kanisius, 1990), h. 121.

¹⁹ R. H. C. Teske & B. H. Nelson, "Acculturation And Assimilation A Clarification", *American Ethnologist*, I (1974): h. 351 -367.

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.²⁰ 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.²¹ 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.²² Sementara Sidi Gadzalba berpendapat bahwa akulturasi adalah bentuk asimilasi dalam kebudayaan, pengaruh pada satu kebudayaan lain, yang terjadi apabila pendukung dari kedua kebudayaan itu berhubungan lama.²³

Dalam proses akulturasi maupun asimilasi, penyesuaian-penyesuaian dari dua kelompok masyarakat dengan budaya yang berbeda dan saling berinteraksi perlu dilakukan untuk menghindari atau meminimalisir ketegangan dan konflik. Oleh karena itu, konsep akomodasi perlu didudukkan dalam kerangka akulturasi dan asimilasi agama dan budaya. Proses akomodasi diperlukan untuk memahami interaksi sesuai 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 tidak melahirkan konflik.²⁴ 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

²⁰ David L. Sam, "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, 2006), h. 11.

²¹ M.M. Gordon, *Assimilation In American Life: The Role Of Race Religion And National Origins*, (New York: Oxford University Press, 1964), h. 67.

²² Harsojo, *Pengantar Antropologi*, (Bandung: Binacipta, 1984), h. 164.

²³ Sidi Gadzalba, *Pengantar Kebudayaan Sebagai Ilmu*, (Jakarta: Pustaka Antara, 1984), h. 119.

²⁴ 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.

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.²⁵

C. Ritus Keagamaan

Para ahli antropologi memasukkan aspek upacara sebagai bagian dari agama. Menurut Koentjaraningrat, sistem ritus/upacara merupakan salah satu komponen religi. Komponen lainnya adalah emosi keagamaan, sistem kepercayaan, peralatan dan umat beragama.²⁶ Durkheim juga memasukkan upacara sebagai bagian dari agama, dengan uraiannya bahwa agama berisikan kepercayaan/keyakinan dan upacara-upacara terhadap sesuatu yang dianggap suci, yang dibedakan atau dipisahkan dengan sesuatu yang tidak suci (*profan*).²⁷ Menurut Suparlan, upacara, ibadah, amal ibadah, merupakan bagian dari tindakan-tindakan keagamaan, sebagai bagian dari sistem keyakinan keagamaan yang melibatkan emosi. Menurutnya, agama adalah suatu sistem keyakinan yang dianut dan tindakan-tindakan yang diwujudkan oleh suatu kelompok atau masyarakat dalam menginterpretasi dan memberi respons terhadap apa yang dirasakan dan diyakini sebagai yang gaib dan suci.²⁸

Paling tidak, terdapat tiga jenis upacara. *Pertama*, upacara yang berdasarkan solidaritas yang dilakukan secara bersama maupun perorangan. *Kedua*, upacara yang berkaitan dengan daur hidup (*rite of passage*). *Ketiga*, upacara yang membangkitkan atau menghidupkan

²⁵ 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...*, 13

²⁶ Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi I*, (Jakarta: UII Press, 1970), h. 80.

²⁷ Emile Durkheim, "The Elementary Forms of Religious Life", dalam William A. Lessa dkk. (eds.), *Reader in Comparative Religion*, (New York: Harper and Row Publisher, 1972), h. 30.

²⁸ Parsudi Suparlan, "Kata Pengantar" dalam Roland Robertson (ed.), *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*, terj. Achmad Fedyani Saifuddin, (Jakarta: Rajawali Press, 1992), h. v-viii.

kembali ritus tertentu (upacara revitalistik/mesianistik), khususnya bila terjadi tekanan sosial. Lingkup atau wilayah upacara ada yang hanya lingkup individual, keluarga, dan ada yang lingkup masyarakat.

Upacara dalam agama memiliki fungsi dan makna tertentu, misalnya, upacara dapat dikategorikan sebagai pengabdian kepada Tuhan yang gaib, dalam rangka menjalankan keyakinan yang dianut. Terdapat beberapa anggapan terhadap upacara, khususnya upacara daur hidup, seperti kelahiran, perkawinan dan kematian dan upacara inisiasi lainnya. *Pertama*, anggapan bahwa peralihan dari suatu kedudukan sosial ke kedudukan sosial lainnya adalah suatu masa yang kritis, suatu masa yang penuh bahaya gaib, tidak hanya bagi individu bersangkutan, tetapi juga bagi seluruh masyarakat. *Kedua*, anggapan bahwa peralihan dari suatu kedudukan sosial ke kedudukan sosial lain itu tidak dapat berlangsung sekaligus, tetapi setingkat demi setingkat, melalui serangkaian waktu yang tidak pendek. *Ketiga*, anggapan bahwa upacara inisiasi harus mempunyai tiga tahap, yaitu tahap yang melepaskan dirinya dalam berhubungan dengan masyarakatnya yang lama, tahap mempersiapkan bagi kedudukan yang baru, dan tahap pengangkatan ke dalam kedudukan yang baru. *Keempat*, anggapan bahwa dalam tingkat persiapan dari masa insiasi, si obyek merupakan seorang makhluk yang lemah sehingga harus dikuatkan dengan berbagai upacara.²⁹

Upacara keagamaan memiliki kaitan dengan aspek-aspek kehidupan yang lain, seperti sosial, politik, dan ekonomi. Upacara seperti itu juga memiliki simbol dan makna khas bagi para pelakunya dan orang-orang yang terlibat dengan upacara, baik langsung maupun tidak langsung. Untuk mengetahui simbol upacara, dapat ditelusuri dalam beberapa cara. Pelaku upacara ditanya tentang makna dan interpretasi mereka. Penganut dapat mengamati bagaimana simbol dimanipulasi, siapa yang memanipulasi, dan bagaimana menghubungkan atau mengaitkan dengan yang lain. Setelah itu dapat diketahui maknanya dalam hubungan dengan ruang dan waktu tertentu.

Upacara juga berfungsi untuk menjembatani antara simbol-simbol yang suci agar dapat mencapai kehidupan sehari-hari yang nyata. Dalam upacara, simbol berperan sebagai alat penghubung antara sesama

²⁹Victor W. Turner, "Symbol in African Ritual", dalam Janet L. Dolgin (et.all), (New York: Colombia University Press, 1997), h. 73-74.

manusia dan antara manusia dengan benda, dan antara yang gaib dan yang nyata. Simbol-simbol yang dipakai dalam upacara sebagai alat komunikasi juga menyuarakan pesan-pesan ajaran agama dan kebudayaan yang dipunyai sesuai dengan tujuan yang ingin dicapai oleh adanya upacara tersebut dan sesuai dengan tujuan yang ada pada warga masyarakat yang melakukannya. Upacara juga menyucikan sesuatu yang pada mulanya kotor. Dengan demikian, yang kotor (*profan*) menjadi hilang, dan berganti menjadi suci (*sacred*) dan bermakna simbolik.

- Bab 3 -

Relasi Adat dan Islam: Adat dalam Perspektif Hukum Islam

A. Konsep Adat/Tradisi ('Urf)

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

Dilihat dari segi obyek atau bentuknya, *'urf* dibedakan kepada *al-'urf al-lafzhî* dan *al-'urf al-'amalî*. *Al-'urf al-lafzhî* adalah kebiasaan masyarakat dalam mempergunakan lafal atau ungkapan tertentu dalam mengungkapkan sesuatu, sehingga makna ungkapan itulah yang dipahami dan terlintas dalam pikiran masyarakat. Misalnya, ungkapan

¹ Aḥmad Fahmi Abû Sinnah dan Muḥammad Mushthafâ Syalabî membedakan kedua kata ini (*al-'urf dan al-'âdah*). Terma *'âdah* mengandung arti "pengulangan atau praktik yang sudah menjadi kebiasaan, yang dapat dipergunakan baik untuk kebiasaan individual (*'âdah fardiyyah*) maupun kelompok (*'âdah jamâ'iyah*). Sementara *'urf* berarti "praktik 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 *'âdah* lebih berhubungan dengan kebiasaan kelompok kecil orang tertentu saja. Aḥmad Fahmi Abû Sinnah, *Al-'Urf wa al-'âdah fî Ra'yi al-Fuqahâ'*, (Mesir: Mathba'ah al-Azhâr, 1947), h. 7-13; Muḥammad Mushthafâ Syalabî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, (Beirût: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyah, 1986), h. 313-315. Dalam buku ini, kata *'urf* dan adat digunakan secara bergantian dengan makna yang sama.

² Subhi Mahmatyani, *Filsafat Hukum dalam Islam*, (Bandung: Al-Ma'arif, 1997), h. 190; Nizhamuddîn 'Abdul Ḥâmid, *Maḥûm al-Fiqh al-Islâmî wa Tathawwuruha Asâlibatuhu wa Mashâdiruhu 'Aqliyyah wa Naqliyyah*, (Beirût: Mu'assasah Risâlah, 1983), h. 141.

³ Muḥammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t. th.), h. 219.

“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 lafal “*walad*”, dipahami sebagai 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 *sîghat* jual beli (*îjâb qabûl*). Menurut nash, jual beli dianggap sah bila dilakukan dengan lafal *îjâb* dan *qabûl*. Akan tetapi, dalam realitas kehidupan sosial pada masa sekarang terdapat kebiasaan (*‘urf*) dalam melakukan jual beli dengan tidak mengucapkan *îjâb* dan *qabûl*. 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 al-syar’î*. *Al-‘urf al-‘âm* adalah *‘urf* yang berlaku pada semua tempat, masa dan keadaan. Atau dengan kata lain, *‘urf* yang berlaku pada masyarakat luas, baik berupa perkataan maupun perbuatan. Misalnya, pemesanan barang, mengucapkan salam, mengucapkan terima kasih kepada orang yang telah membantu kita, memberi hadiah 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 seorang Sultan dengan rakyatnya. Rasulullah saw. mengatakan, “*Siapa yang telah memberi syafa’at kepada saudaranya berupa jasa, lalu orang itu memberinya satu hadiah dan untuk kemudian diterimanya, maka perbuatannya itu berarti ia telah memasuki satu pintu yang besar dari pintu-pintu riba*”.⁶

Sedangkan *al-‘urf al-khâsh* adalah *‘urf* yang hanya berlaku atau hanya dikenal di suatu tempat saja, sedangkan di tempat lain tidak

⁴ Mushthafâ Ibrâhîm al-Zallî, *Asbâb Ikhtilâf al-Fuqahâ fi al-Ahkâm al-Syar’iyyah*, (T.tp: Dâr ‘al-‘Arabiyyah littibâ’ah, 1396 H/ 1976 M), h. 503.

⁵ Mushthafâ Ahmad al-Zarqâ’, *Fiqh al-Islâmi fi Tsaubihî al-Jadîd*, Juz II, (Damaskus: Mathba’ah al-Tarabin, 1396 H/1976 M), h. 852.

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

berlaku.⁷ Misalnya, pemberian uang jemputan dan uang hilang dalam pelaksanaan perkawinan pada masyarakat Padang Pariaman Sumatera Barat, atau pemberian uang hantaran bagi masyarakat Melayu Riau.

Adapun *al-'urf al-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 juta rupiah tersebut mungkin melebihi bunganya yang 10%. Akan tetapi, praktik 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 praktik seperti ini adalah praktik peminjaman yang berlaku di zaman Jahiliyah, yang dikenal dengan sebutan *riba al-nasi'ah* (riba yang muncul dari hutang-piutang).¹¹

⁷ Mushthafâ Aḥmad al-Zarqâ', *Fiqh al-Islâmi fi Tsaubihî al-Jadîd*, Juz II, h. 848.

⁸ Aḥmad Fahmî Abû Sinnah, *Al-'Urf wa al-âdah fi Ra'yi al-Fuqahâ'*, h. 20.

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

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

¹¹ Mushthafâ Aḥmad al-Zarqâ', *Fiqh al-Islâmi fi Tsaubihî al-Jadîd*, Juz II, h. 848-849.

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

Para fukaha sepakat, bahwa *'urf shahih* baik dalam bentuk *'urf 'âm* atau *'urf khâsh* dapat dijadikan sebagai dalil syar'i. Yusuf al-Qardhawi menegaskan bahwa reaktualisasi hukum Islam merupakan kebutuhan yang bersifat kontinyu karena realita kehidupan ini senantiasa berubah, begitu pun 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 kemaslahatan 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 *ushuliyah*, disebutkan "*lâ 'ibrata li al-'urfi al-tharî*" (*'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

¹² Yusuf al-Qardhawi, *Ijtihad dalam Syariat Islam*, Terj. Achmat Syatari, (Jakarta: Bulan Bintang 1987), h. 132; Yusuf al-Qardhawi, *Ijtihad Kontemporer*, terjemahan Abu Barzani, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), h. 6.

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

¹⁴ Mushthafâ Ahmad al-Zarqâ', *Fiqh al-Islâmi fî Tsaubihî al-Jadîd*, Juz II, h. 873-849.

¹⁵ Zainal 'Âbidîn ibn Ibrahim ibn Nujaim, *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir 'alâ Madzhâb Abî Hanîfah al-Nu'mân*, (Mesir: Mu'assasah al-Halabî wa Syurakâuh, 1968), h. 133.

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 'Âbidîn (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 meninggalkan kias. Yang dimaksud dengan 'urf yang dapat menafikan kias, menurut Ibnu 'Âbidîn, misalnya pemakaian fasilitas pemandian umum. Menurut kias, perjanjian itu batal. Sebab, penggunaan jasa pemandian umum termasuk ke dalam perjanjian sewa menyewa yang menghendaki suatu kepastian dan kejelasan, baik yang berkaitan dengan jumlah air yang digunakan serta lamanya waktu yang digunakan sebagai masa sewa. Dalam sewa menyewa segala sesuatu seperti jumlah bayaran, lamanya masa pemakaian dan segala yang berkaitan dengan penggunaan fasilitas harus disebutkan secara jelas. Sebaliknya, jika tidak disebutkan, menurut kaidah umum sewa menyewa tidak sah. Namun karena perbuatan tersebut telah berlaku luas di tengah-tengah masyarakat, maka akad ini dianggap sah, alasannya adalah adanya 'urf 'amalî yang berlaku.¹⁸ Dengan demikian,

¹⁶ 'Izzuddîn Ibn 'Abdussalâm, *Qawâ'id al-Ahkâm fi Mashâlih al-Ânâm*, Jilid II, (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), h. 178.

¹⁷ Ibnu 'Âbidîn, *Nasyr al-'Urf fi Binâ'i Ba'd al-Ahkâm 'alâ al-'Urf*, (Mesir: Mathba'ah Ma'ârif Suriyah al-Jalilah, 1301 H), h. 17-18.

¹⁸ Ibnu 'Âbidîn, *Nasyr al-'Urf fi Binâ'i Ba'd al-Ahkâm 'alâ al-'Urf*, h. 142.

kias dapat ditinggalkan dengan adanya 'urf umum yang berlaku di masyarakat.

Di antara 'urf yang menyalahi nash dari segala segi, adalah minum khamar atau berjudi. Perbuatan tersebut secara tegas telah dilarang dan diharamkan Allah dalam firman-Nya, Q.S. al-Maidah ayat 90: *"Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah 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 'Âbidîn 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. Praktik pewarisan seperti ini, di samping tidak umum juga bertentangan dengan nash yang secara jelas mengatur hal ini. Allah berfirman:

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ

نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ

نَصِيبًا مَّفْرُوضًا

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

Terjemahnya:

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

Dalam hadis riwayat Imam al-Bukhârî dan Muslim, Rasulullah saw. 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: “*Lâ 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 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

²⁰ Imâm al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, Juz VII, (Kairo: Mathba’ah al-Sya’bî, t.t.), 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 Imâm al-Syaukânî, *Nail al-Awthâr*, Juz V, (t.tp. : Maktabah wa Mathba’ah Musthafâ al-Bâbî al-Halabî wa Awlâdihî, t.t), h. 175.

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

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 *'âdah* bukan sebagai sumber primer dan sekunder hukum Islam, melainkan sebagai instrumen efektif untuk membangun hukum. Tegasnya posisi *'urf* atau *'âdah* dapat diaplikasikan hanya ketika sumber-sumber primer (al-Quran dan hadis) dan sekunder (ijmak dan kias) tidak memberikan jawaban terhadap masalah-masalah yang muncul. Karena itu, tidak mengherankan jika para imam mazhab secara aplikatif telah mengakomodir *'urf* atau adat. Abû Hanîfah menggunakan *'urf* untuk menyelesaikan kasus-kasus yang dihadapinya. Misalnya perselisihan suami-istri tentang mahar yang dibebankan yang dijadikan dasar keputusannya adalah *'urf*.²⁵ Dalam hal ini, Abû Hanîfah memasukkan adat sebagai salah satu fondasi dari prinsip *istihsân*. Al-Sarakhsî dalam kitab *al-Mabsûth* mengabarkan, bahwa Abû Hanîfah menginterpretasikan makna aktual dari suatu adat sesuai dengan makna yang secara umum dipakai dalam masyarakat, namun menurutnya keberlakuan adat tersebut harus ditolak jika bertentangan dengan

²⁴ Ahmad Fahmi Abû Sinnah, *Al-'Urf wa al-âdah fî Ra'yi al-Fuqahâ'*, h. 65.

²⁵ Abdul Wahâb Khallâf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, h. 90.

nash.²⁶ Sebagai contoh, Nabi melarang menjual sesuatu yang tidak berada dalam kepemilikan 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

Imâm Mâlik mengakomodasi *'urf* dengan menjadikan adat *ahl al-Madînah* (adat penduduk Madinah) sebagai variabel yang paling otoritatif dalam teori hukumnya. Sebagai contoh, misalnya hadis riwayat Imâm Mâlik yang menyebutkan bahwa Nabi saw. memberikan kepada masing-masing pihak dalam suatu transaksi jual beli hak untuk memilih sepanjang mereka secara fisik belum berpisah. Imâm Mâlik sendiri secara jelas tidak mengamalkan hadis tentang *khiyar* (hak memilih) yang diriwayatkannya sendiri. Alasannya adalah karena hadis tersebut tidak dipraktikkan atau berbeda dengan praktik yang ada di kalangan masyarakat Madinah.²⁸ Lebih dari itu, Imâm Mâlik juga memandang praktik adat masyarakat Madinah sebagai sumber hukum ketika tidak ada teks yang eksplisit. Ungkapan-ungkapan seperti "praktik yang kita setuju" yang digunakan oleh Imâm Mâlik dalam kitab *al-Muwaththa'*-nya merupakan bukti dari pandangannya bahwa kebiasaan penduduk Madinah merupakan salah satu sumber hukum yang paling kuat. Bahkan, para pengikutnya kemudian lebih menekankan signifikansi praktik penduduk Madinah ini dan memberikan keputusan bahwa praktik penduduk ini dapat mengalahkan berita hadis yang hanya mempunyai perawi tunggal.

Menurut Imâm Mâlik, ada tiga macam praktik yang mempunyai kekuatan hukum: *pertama*, praktik penduduk Madinah (*'amal ahl al-Madînah*); *kedua*, praktik para pakar di Madinah; *ketiga*, praktik para pemegang otoritas politik. Atas dasar ini, maka Imâm Mâlik membebaskan para wanita ningrat dari pelaksanaan aturan al-Qur'an yang memerintahkan para ibu untuk menyusui anak-anak mereka. Sebab,

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

²⁷ Muḥammad Abû Zahrah, *Abû Ḥanîfah Ḥayâtuhi wa 'ashruhi wa Fiqhhu*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1947), h. 358.

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

adat para wanita yang mempunyai kedudukan tinggi di Madinah tidak menyusui bayi mereka.²⁹

Jika Abû Hanîfah memasukkan adat sebagai salah satu pondasi *istihsân*-nya, maka Imâm Mâlik memasukkannya sebagai landasan dari *mashlahah al-mursalah*-nya. Dalam mazhab Mâlikî, sebagaimana halnya dalam mazhab Abû Hanîfah terdapat suatu ketentuan yang dijadikan pegangan, yaitu bila suatu hukum ditetapkan berdasarkan 'urf, maka hukum tersebut berubah dengan terjadinya perubahan 'urf yang menjadi dasarnya. Di Madinah, terdapat suatu 'urf bahwa suami menyerahkan mahar sebelum menggauli istrinya. Kemudian, bila terjadi perselisihan antara suami-istri tentang apakah mas kawin telah diserahkan atau belum, maka Imâm Mâlik berpendapat bahwa keterangan suami yang diterima. Pada masa sekarang, 'urf tersebut telah berubah, dalam arti, terdapatnya kebiasaan suami melalaikan kewajiban menyerahkan maskawin kepada istrinya. Suami menggauli istrinya sebelum menyerahkan mahar. Oleh sebab itu, terjadi pula perubahan hukum dalam mazhab Mâlikî. Bila terjadi perselisihan antara suami-istri tentang mahar, maka pengakuan istri yang diterima serta diikuti dengan sumpah.³⁰

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

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

³⁰ Muḥammad Abû Zahrah, *Mâlik Ḥayâtuhu wa 'Ashruhu wa Fiqhhu*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1947), h. 353.

³¹ Muḥammad Abû Zahrah, *Ibn Ḥanbal Ḥayâtuhu wa 'Ashruhu wa Fiqhhu*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1947), h. 370-371.

Peran adat yang ditunjukkan oleh para pembangun yurisprudensi Islam, dilanjutkan oleh para pengikutnya secara lebih eksplisit. Dalam mazhab Hanafi, Abû Yusûf (w. 182 H), dari golongan Hanafiah mengatakan bahwa adat menjadi bahan pertimbangan yang utama dalam sistem hukum Hanafiah, terutama ketika nash yang jelas tidak dapat ditemukan. Bahkan Muḥammad ibn Ḥasan al-Syaibânî (w. 189H) dalam *Siyâr al-Kabîr*, mengemukakan lima aturan interpretasi teoritis, yaitu:

Pertama, al-Tsâbit bi al-'urf ka al-tsâbit bi al-nash, yaitu ketetapan hukum yang diderivasikan dari adat sama dengan ketetapan yang diambil dari teks-teks nash.

Kedua, al-'âdah taj'al hukm idzâ lam yûjad tashrîh bi khilâfihi, maksudnya adat menjadi hukum yang pasti jika tidak ada ketentuan yang lain dalam nash.

Ketiga, al-muthlaq min al-kalâm yutaqayyad bi dalâlah al-'urf, yaitu teori yang umum dapat dispesifikkan oleh ketetapan adat.

Keempat, al-'âdah mu'tabarâh fi taqyîd muthlaq al-kalâm, artinya adat bersifat valid untuk mempartikularkan ketentuan yang bersifat umum.

Kelima, al-ma'rûf bi al-'urf ka al-masyrûth bi al-nash, maksudnya pengetahuan yang diperoleh melalui adat sama dengan persyaratan yang dikemukakan oleh nash.³²

Karena itu, dalam mazhab Abû Hanîfah, terdapat suatu prinsip bahwa sesuatu hukum pada masa lalu yang ditetapkan berdasarkan 'urf, hukum tersebut berubah bila 'urf yang menjadi dasar dari hukum tersebut telah berubah. Oleh sebab itu, diantara pengikut Abû Hanîfah banyak yang berbeda dengan Abû Hanîfah dalam masalah-masalah hukum yang telah ditetapkan oleh Abû Hanîfah berdasarkan 'urf tersebut. Misalnya, tentang pengambilan sumpah terhadap saksi di pengadilan. Abû Hanîfah 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 Abû Yusûf dan Muḥammad al-Syaibânî berpendapat tidak cukup mengandalkan keadilan lahiriyah pada kesaksian. Oleh sebab itu, saksi harus diambil

³² Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Syaibânî, *Siyâr al-Kabîr*, Jilid I:194, 198; II: 296; 16, 23, 25 sebagaimana dikutip oleh Ratno Lukito, *Pergumulan*, h. 20.

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 mâl* (kas negara). Akan tetapi, pada masa sekarang para ulama tidak menerima bantuan lagi dari *baitul mâl*. Oleh sebab itu, ulama Hanafiyah *muta'akhhirîn* membolehkan mengambil imbalan upah dalam mengajarkan al-Quran supaya al-Quran tetap terpelihara.³³

Dalam mazhab Mâlikî, Imâm al-Syâthibî (w. 790 H) berpendapat bahwa adat lokal yang tidak bertentangan dengan semangat Islam dapat menjadi penuntun dalam mengaplikasikan hukum. Ia membedakan adat kepada dua macam: *al-Qawâ'id al-syar'iyyah* dan *al-Qawâ'id al-Jâriyah*. 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 Mâlikî 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 tinggal dalam suatu negara yang mempunyai adat istiadat yang berbeda harus memberikan perhatian kepada adat tersebut sebelum mengeluarkan suatu fatwa.³⁵

Sedangkan dalam mazhab Syâfi'î, Imam al-Mâwardî (w. 450 H), mengemukakan bahwa adat dan akal keduanya harus digunakan dalam menyelesaikan perkara-perkara. Pendapat senada juga dikemukakan oleh al-Khathîb al-Baghdâdî dan al-Suyûthî. Kedua ulama ini mengakui pengaruh adat dalam penetapan hukum. Al-Suyûthî

³³ Muḥammad Abū Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, h. 217-219.

³⁴ Abū Ishâq al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât fî al-Ushûl*, Jilid II, (Kairo: Maktabah wa Mathba'ah Muḥammad 'Alî Sâbiḥ, 1970), h. 209-210.

³⁵ Ibnu Farhun, *Kitâb Tahrarât al-Hukkâm fî Ushûl al-'Aqdiyyah wa Manâhij al-Aḥkâm*, Jilid II, (Beirût: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.), h. 67, 69, 72.

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 Hanbalî, Ibnu Qudâmah (w. 620 H) dalam kitab *al-Mughni*, 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 mengqashar shalat harus merujuk ketentuan yang ditetapkan adat. Sebab, syari’ah tidak memberikan spesifikasi apa yang dimaksud dengan terma tersebut. Demikian halnya dengan “kaffârât” karena melanggar sumpah. Di sini, kewajiban untuk memberi makan sepuluh orang miskin dengan makanan secukupnya” ditentukan melalui adat masyarakat setempat. Lebih lanjut, Ibnu Taimiyah 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” 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 memengaruhi 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. Di antara kebodohan para mufti ialah kebekuannya atas nash yang terdapat dalam kitab-kitab yang telah ada tanpa berpaling pada perubahan ‘urf (adat kebiasaan). Dengan

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. al-Nahl ayat 14. Contoh lain misalnya dalam kasus transaksi. Kondisi khusus yang ada dalam suatu masyarakat tertentu yang berhubungan dengan transaksi sosial tertentu harus dipandang sebagai bagian dari transaksi tersebut meskipun mereka tidak menyebutkannya secara eksplisit. Lihat ‘Abdurrahmân al-Sayûthî, *al-Asybah wa al-Nazhâir*, (Mesir: Musthafâ al-Bâbî al-Halabî, 1938), h. 93, 95.

³⁷ Ratno Lukito, *Pergumulan*, h. 23-24.

³⁸ T.M. Hasbi Ash-Shieddieqi, *Falsafah*, h. 90.

demikian, pada hakikatnya adat adalah tingkah laku yang dikukuhkan sebagai hukum.³⁸ Al-Qarafi mengatakan bahwa seseorang akan berada dalam kesesatan jika hanya mengikuti pendapat-pendapat hukum tanpa memperhatikan adat yang ada dalam masyarakat.³⁹

B. Relasi Adat dan Hukum Islam

Seperti dijelaskan sebelumnya 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 (*rutab*) dengan takaran yang berbeda, walaupun keduanya adalah satu jenis. Pengadopsian terhadap adat seperti ini, pada hakikatnya yang berlaku bukan lagi adat tetapi adalah hukum Islam walaupun materinya diresepsi 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 dalam kasus *'ila'* dan *zhihâr* yang sudah berlaku dalam adat Arab pra Islam. *Zhihâr* yaitu ucapan seorang suami kepada istrinya yang mempersamakan istrinya itu dengan ibunya. Dalam adat Arab pra Islam, ucapan *zhihâr* mencegah hubungan suami-istri dan sekaligus berarti perceraian. Dalam hukum Islam ucapan *zhihâr* juga bermakna pencegahan untuk melakukan hubungan suami-istri, tetapi tidak memutuskan hubungan perkawinan. Suami dapat kembali menggauli istrinya setelah terlebih dahulu membayar kafarat *zhihâr*, sebagaimana dijelaskan dalam al-Quran, sebagai berikut:

وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ
رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ ۗ وَاللَّهُ بِمَا
تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٣﴾

Terjemahnya:

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

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

لِلَّذِينَ يُؤَلُّونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ ۖ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ
اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٢٢٦﴾

Terjemahnya:

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

Bila terdapat perbedaan prinsip antara hukum Islam dan adat, maka pelaksanaan hukum Islam harus menjadi prioritas utama dan adat dapat dilaksanakan bila keadaan memungkinkan. Misalnya perbedaan

prinsip kewarisan unilateral menurut adat Arab dengan prinsip kewarisan bilateral menurut al-Quran. Misalnya hadis riwayat Imam al-Bukhârî dan Muslim dari Ibnu 'Abbâs, Nabi saw. 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-âdatu al-muhakkamah*" yang berarti adat itu menjadi dasar penetapan hukum.⁴² Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa hubungan hukum Islam dan adat dapat dibedakan pada tiga bentuk: Hukum Islam mengadopsi adat secara keseluruhan dan untuk selanjutnya menjadi hukum Islam; hukum Islam mengganti adat dan menyatakan adat tidak berlaku lagi; dan hukum Islam membiarkan adat hidup tanpa usaha menyerapnya ke dalam hukum Islam. Hal ini terjadi dalam bidang mu'amalah.

Pola-pola yang ditempuh oleh Islam dalam merespons 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,

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

⁴⁰ Imam al-Nawawî, *Shahîh Muslim bi Syarh an-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 'Abdurrahmân al-Sayûthî, *al-Asybah wa al-Nazhâir*, h. 63.

namun tidak berarti hukum Islam menolak keluwesan dalam menghadapi adat dan kebiasaan di suatu tempat. Di Indonesia, hubungan hukum Islam dan adat telah melahirkan beberapa teori, di antaranya sebagai berikut:

1. Teori Kredo

Teori kredo atau teori syahadat adalah teori yang mengharuskan pelaksanaan hukum Islam oleh mereka yang telah mengucapkan dua kalimat syahadat sebagai konsekuensi logis dari pengucapan kredonya. Menurut Imam Syaukani, teori ini dirumuskan dari al-Quran, yaitu surat al-Fâtiḥah: 5; al-Baqarah: 179; Ali 'Imrân: 7, al-Nisâ': 13, 14, 49, 63, 69 dan 105; al-Mâ'idah: 44, 45, 47, 48, 49, dan 50; al-Nûr: 51 dan 52.⁴³ 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 Sunnahnya.

Menurut Amir Luthfi, teori kredo ini berlaku di Indonesia ketika negeri ini berada di bawah kekuasaan para Sultan.⁴⁴ Dalam hal ini, biasanya pemberlakuan hukum Islam sangat bergantung pada mazhab yang dianut oleh para Sultan tersebut. Misalnya, mazhab Syi'ah pernah menjadi mazhab resmi kerajaan Peureulak yang didirikan pada 1 Muharram 225 H/806 M, dengan rajanya ketika itu Sayyid al-Aziz Syah.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'î, yaitu ketika masa kerajaan Samudera Pasai. Informasi ini diperoleh dari catatan Ibnu Bathuthah

⁴³ Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia*, (Jakarta: RajaGrafindo 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).

⁴⁵ Menurut A. Hasjmy, Sayyid Abdul al-Aziz adalah putra campuran Arab-Peurlak yang dilantik menjadi Raja pertama dengan gelar Sultan Alaydin Sayyid Abdul 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.

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'î itu tidak diperkenankan.

Terlepas mazhab yang dianut, hukum Islam telah dilaksanakan oleh masyarakat—tidak semata-mata di Aceh tetapi juga di tempat lain—dengan baik dan menjadi hukum yang hidup (*living law*). Tidak semata-mata dalam bidang hukum perdata (*al-ahwal al-syakhshiyah*) tetapi juga pidana, bahkan dalam bidang hukum tata negara.⁴⁷ Kendati pada mulanya, pelaksanaan hukum Islam mendapat campur tangan kerajaan, tetapi lambat-laun hukum Islam menjadi kesadaran hukum Islam yang bersifat masif. Dengan kata lain, sosialisasi hukum Islam pada waktu itu berjalan sangat hebat.

Dengan demikian, hukum Islam pada masa itu berlaku sesuai dengan teori otoritas hukum Islam yang dijelaskan oleh Gibb. Ia menyatakan bahwa orang Islam yang telah menerima Islam sebagai agamanya berarti ia telah menerima otoritas hukum Islam atas dirinya.⁴⁸ Teori Gibb ini sama dengan apa yang telah diungkapkan oleh Imam Mazhab, seperti al-Syâfi'î dan Abû Hanîfah ketika mereka menjelaskan teori mereka tentang politik hukum internasional Islam (*siyâsah dawliyyah*) dan hukum pidana Islam (*fiqh al-jinâ'î al-Islâmî*). Mereka mengenal teori teritorialitas dan non-teritorialitas. Teori teritorialitas dari Abû Hanîfah menyatakan bahwa seorang Muslim terikat untuk melaksanakan hukum Islam sepanjang ia berada di wilayah hukum di mana hukum Islam diberlakukan. Sementara teori non-teritorialitas dari al-Syâfi'î menyatakan bahwa seorang Muslim selamanya terikat untuk melaksanakan hukum Islam di mana hukum Islam diberlakukan sekalipun dalam wilayah di mana hukum Islam tidak diberlakukan.

2. Teori *Receptio in Complexu*

Menurut teori ini, bagi orang Islam berlaku penuh hukum Islam sebab mereka telah memeluk agama Islam walaupun dalam

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. 8.

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.

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

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, *qâdhî*. 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 di bidang ibadah dan *al-ahwâl al-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 bagi orang Islam berlaku hukum Islam. Van den Berg mengonsepan 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 hendaklah 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

⁴⁹ Ichtijanto, "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*, h. 120.

⁵² Afdol, *Kewenangan Pengadilan Agama Berdasarkan UU No. 3 Tahun 2006 & Iegislasi Hukum Islam di Indonesia*, (Surabaya: Airlangga University Press, 2006), h. 45-46. Lihat pula Juhaya S. Praja, *Filsafat Hukum Islam*, (Bandung: Pusat Penerbitan Universitas LPMM Islam Bandung), h. 134; Sajuti Thalib, *Receptio A Contrario Hubungan Hukum Islam dan Hukum Adat*, (Jakarta: Bima Aksara, 1985), h. 17-18.

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 mengintrodusir 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 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), pemerintah 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 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 menghendakinya*". Dalam Stbl. 1937 No. 116 dinyatakan bahwa: "*Pengadilan Agama di Jawa dan Madura hanya berwenang memeriksa perkara perkawinan saja, sedangkan perkara waris yang selama berabad-abad menjadi kewenangannya diserahkan kepada Pengadilan Negeri*". Dari kutipan Pasal 134 di atas—atau terkadang disebut sebagai pasal *receptie*—tampak ada upaya 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 sengketanya kepada *Landraad*, sebagaimana yang berlaku di Jawa dan

⁵³ Daniel S. Lev, *Peradilan Agama Islam di Indonesia: Suatu Studi tentang Landasan Politik Lembaga-Lembaga Hukum*, (Jakarta: Intermasa, 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, *Pengembangan Teori*, h. 122.

⁵⁶ Ichtijanto, *Pengembangan Teori*, h. 47-48; Afdol, *Kewenangan Pengadilan Agama*, h. 125.

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.

Madura.⁵⁸ Kondisi yang sama kemudian terjadi pula pada Kerapatan Qadhi dan Kerapatan Qadhi 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 memberikan pelajaran agama dan penguraian hadis dalam bidang politik tentang kenegaraan atau ketatanegaraan dilarang.

Ketiga, mempersempit berlakunya hukum mu'amalah 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 mendekatkan golongan hukum Adat kepada Pemerintah Belanda.⁶¹

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.

⁶⁰ Afdol, *Kewenangan Pengadilan Agama*, h. 47-48; Ichtijanto, *Pengembangan Teori*, h. 125.

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

Sejak diberlakukannya kebijakan-kebijakan di atas, eksistensi hukum Islam secara formal benar-benar mengalami kondisi yang amat memprihatinkan. Akan tetapi, 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

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

Selain al-Nawawî, adalah 'Abd al-Hâmid Hâkim, seorang ulama Minangkabau yang kitab-kitabnya sangat populer di Indonesia, Malaysia dan Thailand Selatan. Karyanya dalam bidang fikih atau hukum Islam adalah *al-Mu'în al-Mubîn* yang dicetak dalam empat jilid. Sedangkan dalam bidang ushul fiqh adalah *Mabâdi' Awwaliyyah*, *al-Sullâm* dan *al-Bayân*. Pada akhir abad ke-19 M dan awal abad ke-20 M, juga dapat disebutkan tokoh Kyai 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

⁶² Review kitab *'Uqûd al-Lujain*, lihat Naqiyah Mukhtar, *Hak dan Kewajiban Suami Istri dalam Pandangan Kitab Kuning: Studi terhadap Kitab Syarah 'Uqûd al-Lujaini Bayân Huqûq al-Zawjain* karya Muhammad Umar Nawawi al-Bantani, dalam *Jurnal Uloomul Qur'an* No. 4 V11/1997, h. 26-34. Kitab-kitab yang ditulis Nawawi sebagian besar berbahasa Arab dan juga merupakan ulasan dan *syarh* atau karya-karya fikih sebelumnya. Kenyataan inilah yang mengantarkan Martin berkesimpulan bahwa Nawawi adalah seorang pensyarah terkemuka di antara pensyarah yang lain. Hal ini juga merupakan bukti keterikatan Nawawi pada karya-karya fikih sebelumnya yang sekaligus memperkuat ciri pokok zaman kemunduran hukum Islam. Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, (Bandung: Mizan, 1994), h. 128.

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 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.

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 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.

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

Ketiga, hukum agama yang masuk dan menjadi hukum nasional Indonesia itu bukan hanya hukum Islam, melainkan juga hukum agama lain untuk pemeluk agama lain tersebut. Hukum agama di bidang hukum perdata dan hukum pidana diserap menjadi hukum nasional Indonesia. Itulah hukum baru Indonesia dengan dasar Pancasila.⁶⁵

5. Teori *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

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.

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.

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 maupun informal sebagai bentuk pengejawantahan kesadaran keberagaman. Kondisi inilah yang kemudian memunculkan satu teori lagi yang menurut Imam Syaukani bersifat peneguhan bahwa hukum Islam tidak mungkin—kendati banyak orang yang berusaha mengaburkannya—hilang dari sanubari umat Islam. Hukum Islam 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. Menurutnya, 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

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).

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

tidak tertulis, serta praktik ketatanegaraan dan sosial keagamaan bangsa Indonesia.

7. Teori Interdependensi

Teori ini sebenarnya tidak secara langsung berkaitan dengan pembahasan mengenai teori-teori relasi hukum adat dan hukum Islam di Indonesia, tetapi antara hukum Islam dan hukum Barat, itu pun secara umum. Teori ini merupakan rekonstruksi Imam Syaukani yang terinspirasi tulisan A. Qodri Azizy dalam bukunya *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*. Imam Syaukani berpendapat bahwa setiap sistem hukum tidak bisa berdiri sendiri, tidak terkecuali hukum Islam. Sebelum dalam bentuknya yang mutakhir, ia pasti berinteraksi dengan sistem-sistem sosial yang lain. Interaksi ini berjalan ratusan tahun atau bahkan ribuan tahun, dan selama itu pula ke semuanya saling pengaruh memengaruhi. 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-

⁷⁰ Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi*, 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.

gado” melalui sebuah proses yang cukup rumit. Proses—meminjam Azizy—eklektisme 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 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 menyingkahi. 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

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

⁷³ Bagi sebagian orang Islam yang menganggap bahwa hukum Islam merupakan sistem hukum yang lengkap (*kaffah*) barangkali istilah saling mengisi dan melengkapi terasa kurang mengenakan, 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 Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi*, 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.

masyarakat tertentu.⁷⁶ Daya berlaku sejajar tersebut tidak muncul 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. Menurutny, teori ini diperlukan untuk melanjutkan teori-teori di atas (*Teori Receptio n Complexu*, *Teori Receptie*, *Teori Receptie Exit*, dan *Teori Receptie a Contrario*). Inti teori ini adalah penafsiran kontekstual terhadap tekstual ayat Al-Quran. Menurut Afdol, teori ini didasarkan pada hasil penelitiannya tentang waris Islam, misalnya pembagian waris antara laki-laki dan perempuan. Laki-laki mendapat dua kali bagian anak perempuan. Dengan kata lain, bagian anak perempuan setengah bagian anak laki-laki.

Dengan dasar pemikiran bahwa hukum yang diciptakan Tuhan bagi manusia pasti adil, tidak mungkin Tuhan menurunkan aturan hukum yang tidak adil, demikian juga persoalan waris laki-laki dan perempuan tersebut. Dengan menggunakan interpretasi secara tekstual, ayat tersebut secara rasional dapat dinilai tidak adil. Berbeda halnya jika ayat tersebut ditafsirkan secara kontekstual. Pada kasus-kasus tertentu, ayat tersebut dapat diberi interpretasi bahwa bagian warisan anak perempuan adalah minimal setengah bagian anak laki-laki. Interpretasi secara kontekstual ini oleh Afdol dinamakan teori *Recoin*.⁷⁹

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 sepecaharian (harta suarang atau harta sekutu), yaitu harta kekayaan yang diperoleh dari hasil usaha baik suami maupun istri dalam masa perkawinan (*huwelijksgemeenschap*), berlaku hukum Islam, yaitu pembagian warisan bahwa laki-laki mendapat dua bagian perempuan. Ter Haar, *Asas-asas dan Susunan Hukum Adat*, (Jakarta: Pradnya Paramita, 1983), h. 233; Human Hadikusuma, *Hukum Waris Adat*, (Bandung: Alumni, 1983), h. 48-52.

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.

Teori ini pada dasarnya berbeda istilah meskipun substansinya sama dengan para pemikir, seperti Hasbi Ash-Shiddieqi dengan fikih ala Indonesia, Pribumisasi ala Gusdur, Reaktualisasi-Munawir Sadjali, atau aliran hermeneutik-Fazlur Rahman. Namun demikian, sejumlah teori-teori di atas menunjukkan, *pertama*, eksistensi hukum Islam sangat kuat di Indonesia. *Kedua*, adanya dinamika hukum Islam dalam pergumulan sosial budaya dan politik. Dan *ketiga*, adanya usaha serius tokoh Islam melakukan reformasi bagi pengembangan dan pembaruan hukum Islam di Indonesia. *Keempat*, terjadi dialog antara adat lokal dan hukum Islam. Hasilnya beberapa budaya lokal diadopsi menjadi bagian integral hukum Islam Indonesia, sebagaimana tercantum dalam Kompilasi Hukum Islam.

C. Akomodasi Hukum Islam Indonesia terhadap Budaya Lokal

1. Harta Bersama

Salah satu tradisi dan budaya lokal yang diadopsi menjadi hukum Islam di Indonesia adalah pembagian atas harta bersama. Harta bersama adalah harta suami istri yang diperoleh selama dalam ikatan perkawinan, baik secara sendiri-sendiri atau secara bersama-sama tanpa mempersoalkan atas nama siapa harta itu terdaftar.⁸⁰ Ketentuan tentang harta bersama tertuang dalam Bab XIII KHI pasal 85-97. Pada prinsipnya, pasal-pasal ini menegaskan bahwa pembagian harta bersama antara suami dan istri yang cerai hidup maupun yang cerai mati, atau karena salah satunya hilang, masing-masing mereka mendapat seperdua/setengah dari harta bersama. Tidak diperhitungkan siapa yang bekerja, dan atas nama siapa harta bersama itu terdaftar.

Ketentuan harta bersama sebagaimana tersebut dalam Kompilasi Hukum Islam di atas dinilai sebagai hasil ijtihad dan konsensus ulama Indonesia. Sebab ketentuan harta bersama tidak ditemukan aturannya secara tegas di dalam al-Quran dan hadis. Kitab-kitab fikih klasik pun tidak membicarakannya, kecuali masalah syirkah (perkongasian).⁸¹

⁸⁰ Depag RI, *Bahan Penyuluhan Hukum*, (Jakarta: Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, 1996/1997), h. 109.

⁸¹ Menurut Sayid Sabiq sebagaimana dikutip oleh M. Ali Hasan, bahwa terdapat empat bentuk syirkah, yaitu: *syirkah inan*, *syirkah mufawadhah*, *syirkah abdan*, dan *syirkah wujuh*. *Syirkah 'inan* adalah perkongasian modal usaha untuk dikerjakan bersama dan keuntungan dibagi sesuai besarnya modal yang ditanam. *Syirkah mufawadhah* adalah perkongasian modal untuk usaha bersama dengan syarat besarnya modal harus sama dan setiap anggota mempunyai hak yang sama untuk bertindak. *Syirkah abdan*, adalah perkongasian tenaga untuk melakukan suatu pekerjaan/usaha dan hasilnya dibagi berdasarkan perjanjian. *Syirkah wujuh*, perkongasian untuk membeli sesuatu dengan modal kepercayaan dan keuntungan dibagi antar anggota. M. Ali Hasan, *Berbagai Macam Transaksi dalam Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), h.163.

Hal ini dapat dipahami, karena sistem kekeluargaan yang dibina pada masyarakat Arab tidak mengenal harta bersama, sebab yang berusaha dalam keluarga adalah suami. Sementara itu, sang istri hanya bertugas mengatur urusan rumah tangga.⁸² Karena itu, para ahli hukum Islam di Indonesia berbeda pendapat tentang harta bersama. Sebagian berpendapat bahwa harta bersama diatur di dalam Q. S. al-Baqarah: 228, Q. S. al-Nisa', 4: 21 dan 34 yang mengisyaratkan adanya harta bersama, yaitu harta yang diperoleh suami dan istri karena usahanya, baik mereka bekerja bersama-sama atau hanya suami saja yang bekerja sedangkan istri mengurus rumah tangga. Sebagian lainnya berpendapat sebaliknya, bahwa harta bersama tidak dikenal dalam Islam, kecuali syirkah (perjanjian) antara suami-istri yang dibuat sebelum atau pada saat perkawinan dilangsungkan.

Menurut Satria Effendi M. Zein, harta bersama dalam sebuah rumah tangga pada mulanya didasarkan atas *'urf* atau adat istiadat dalam sebuah negeri yang tidak memisahkan antara hak milik suami dan istri. Harta bersama tidak ditemukan dalam masyarakat Islam yang adat istiadatnya memisahkan antara harta suami dan harta istri dalam sebuah rumah tangga. Dalam masyarakat Islam seperti ini, hak dan kewajiban dalam rumah tangga, terutama hal-hal yang berhubungan dengan belanja rumah tangga, diatur secara ketat. Misalnya, sebagai imbalan dan sikap loyal istri terhadap suami, maka istri berhak mendapat nafkah dari suami menurut tingkat ekonoini suami. Harta pencaharian suami selama dalam ikatan perkawinan adalah harta suami, bukan dianggap sebagai harta bersama dengan istri. Istri berkewajiban memelihara harta suami yang berada dalam rumah. Bilamana istri mempunyai penghasilan, maka hasil usahanya itu tidak dicampuradukkan dengan penghasilan suami, tetapi dipisahkan tersendiri. Andaikan suatu saat si suami mendapat kesulitan dalam pembiayaan, maka jika suami memakai uang istri untuk menutupi pembiayaan rumah tangganya, berarti suami telah berutang kepada istrinya yang wajib dibayar kemudian hari. Dalam kondisi seperti ini, bila terjadi perceraian, maka tidak ada pembagian harta bersama, karena harta masing-masing telah terpisah dari semula. Harta hasil penghasilan suami adalah hak milik suami, dan sebaliknya penghasilan istri adalah hak milik istri. Bila suami meninggal, istri hanya mendapat

⁸² H.M. Anshary MK, *Hukum Perkawinan di Indonesia: Masalah-Masalah Krusial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar,), h. 129.

bagian warisan dari harta peninggalan suami. Istri dalam hal ini tidak mendapat pembagian harta bersama.⁸³

Lain halnya dengan masyarakat Islam di mana adat istiadat yang berlaku dalam urusan rumah tangga tidak ada lagi pemisahan antara harta penghasilan suami dengan harta hasil usaha istri. Harta pencarian suami bercampur baur dengan harta hasil pencarian istri. Dalam rumah tangga seperti ini, rasa kebersamaan lebih menonjol, dan menganggap akad nikah mengandung persetujuan kongsi/*syirkah* dalam membina kehidupan berumah tangga. Dengan demikian, seluruh harta yang diperoleh selama dalam ikatan perkawinan yang sah, dianggap harta bersama suami-istri. Tidak dipersoalkan jerih payah siapa yang terbanyak dalam usaha memperoleh harta bersama tersebut. Tidak dipersoalkan siapa yang harus mengeluarkan biaya untuk keperluan hidup rumah tangga. Tidak dipersoalkan atas nama suami atau istri harta tersebut terdaftar. Jika terjadi perceraian, maka suami dan istri masing-masing memperoleh bagian yang telah ditentukan dari harta bersama. Begitu pula jika salah satu dan suami atau istri itu meninggal dunia, maka setelah diselesaikan pembagian harta bersama menurut porsi yang semestinya, baru kemudian diselesaikan pembagian harta warisan almarhum dan hal-hal yang terkait dengan harta warisan tersebut.⁸⁴

Sementara menurut A. Hasan Bangil, harta bersama adalah adopsi dari hukum adat. Ia diterima dalam hukum Islam karena dianggap tidak bertentangan dengan syariat Islam.⁸⁵ Dalam masyarakat adat di Indonesia sendiri, ketentuan mengenai harta bersama dijumpai di hampir semua daerah. Di daerah Aceh misalnya, harta itu disebut *hareuta sihareukat*. Di daerah Gayo dinamakan sebagai *harta pohroh*. Di Jawa dan Sunda disebut harta *gono gini* dan harta *guna kaya*.⁸⁶

Dalam hukum adat, harta benda yang dimiliki oleh suami dan istri dapat dibedakan ke dalam dua kategori yang umum: (1) harta benda yang diperoleh sebelum perkawinan; dan (2) harta benda yang

⁸³ H. Satria Effendi M. Zein, *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer Analisis Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushuliyah*, (Jakarta: Prenada Media, 2005), h. 59-60.

⁸⁴ H. Satria Effendi M. Zein, *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer*, h. 60-61.

⁸⁵ H. Zain Badjeber, *Mimbar Hukum*, Nomor 36 Tahun 1998, h. 97.

⁸⁶ Selain istilah di atas, istilah lain yang digunakan adalah *guna kaya*, *gono gini*, *tumpang kaya*, *campur kaya*, *seguna sekaya*, *barang sekaya*, *kaya reujeung*, *raja kaya*, *harta suarang* atau *harta pencarian*.

didapat setelah atau selama perkawinan.⁸⁷ Karena itu, menurut Ismuha, tidaklah semua harta kekayaan suami istri merupakan kesatuan kekayaan menurut hukum adat di Indonesia. Yang dikategorikan harta bersama adalah harta kekayaan yang diperoleh bersama dalam masa perkawinan saja yang merupakan kesatuan kekayaan antara suami istri. Adapun harta mereka masing-masing yang mereka peroleh sebelum perkawinan dan harta warisan yang mereka peroleh selama perkawinan, tetap merupakan kekayaan masing-masing mereka.⁸⁸

Atas dasar itu, Ratno Lukito berpendapat bahwa konsep kepemilikan harta benda dalam perkawinan ini merupakan produk hukum adat dan diderivasikan dari premis filosofis nilai-nilai lokal yang menetapkan keseimbangan antara suami dan istri dalam kehidupan perkawinan.⁸⁹ Kecuali itu, aturan-aturan tentang harta bersama di atas menunjukkan usaha-usaha yang dilakukan oleh para eksponen hukum Islam di Indonesia untuk mengakomodasikan hukum Islam dengan hukum adat. Karena sebagian besar buku tentang fikih tidak menjelaskan institusi harta bersama dalam perkawinan, yang merupakan institusi yang sudah lama berurat berakar dan hidup dalam masyarakat setempat, para ulama merasa berkewajiban untuk memasukkan institusi masyarakat ini ke dalam sistem hukum Islam. Sikap kompromistis yang diambil oleh para eksponen hukum Islam ini terhadap hukum adat didorong oleh fakta bahwa, dalam kenyataan kehidupan sehari-hari, orang-orang Indonesia tidak berhenti untuk mengamalkan aturan-aturan yang berasal dari adat.⁹⁰ Sekadar menghapuskan lembaga harta bersama dalam perkawinan ini, oleh karenanya jelas tidak mungkin, dan sesungguhnya tidak akan sesuai dengan jiwa hukum Islam yang mengizinkan hukum adat untuk dipraktikkan sepanjang tidak bertentangan dengan sumber utama hukum Islam.⁹¹

⁸⁷ Hilman Hadikusuma, *Hukum Waris Adat*, (Bandung: Penerbit Alumni, 1980), h. 70-71; Baca juga F. D. Holleman, *Kedudukan Hukum Wanita Indonesia dan Perkembangannya di Hindia Belanda*, terj. Soegarda Poerbakawatja dan Mastini H. Prakoso (Djakarta: Bhratara, 1971), h. 55-63.

⁸⁸ Ismuha, *Pencarian Harta Bersama Suami Istri*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1965), h. 16.

⁸⁹ Ratno Lukito, *Pergumulan Antara Hukum Islam dan Hukum Adat di Indonesia*, (Jakarta: INIS, 1998), h. 82.

⁹⁰ *Ibid.*, h. 84-85.

⁹¹ Abdulaziz Mohammed Zaid, *The Islamic Law of Bequest*, (London: Scorpion Publishing Ltd., 1986), h. 11-13.

2. Wasiat Wajibah

Selain harta bersama, KHI juga mengadopsi hukum adat melalui institusi wasiat wajibah. Praktik adopsi dalam hukum adat meniscayakan anak angkat untuk menerima suatu bagian dari harta warisan dari orang tua melalui hadiah (hibah) yang dapat memberikan jaminan dalam kehidupan.⁹² Dalam keluarga Indonesia sudah melembaga bahwa seorang anak laki-laki atau perempuan yang diadopsi dimasukkan ke dalam lingkungan keluarga mereka.⁹³ Tentu, praktik adopsi di Indonesia yang telah menjadi perbuatan hukum tersebut memiliki karakteristik yang berbeda-beda di antara kelompok masyarakat. Dalam masyarakat yang patrilineal seperti masyarakat Batak, di Sumatera Utara, atau dalam masyarakat matrilineal Minangkabau, di Sumatera Barat, lembaga adopsi sering dihubungkan dengan dominasi “politik” dari ayah atau ibu dalam keluarga. Di antara orang Batak, misalnya, adat masyarakat mengizinkan suatu keluarga untuk mengadopsi seorang anak laki-laki, tetapi tidak seorang anak perempuan, dalam rangka untuk menjaga bentuk patrilineal masyarakat tersebut. Setelah mendapatkan izin dari orang tua asli si anak, anak angkat tersebut kemudian secara genealogis dimasukkan ke dalam keluarga ayah angkat dan mendapatkan semua hak hukum anak sah. Dalam masyarakat di mana kedua orang tua mempunyai kedudukan hukum yang sama (parental), misalnya di Jawa, adopsi diperbolehkan tidak hanya terhadap seorang anak laki-laki, tetapi juga terhadap anak perempuan. Adopsi ini dilakukan atas pertimbangan moral, seperti untuk menolong anak yatim. Suatu keluarga dapat mengadopsi seorang anak dengan konsekuensi hukum bahwa si anak tersebut, baik laki-laki maupun perempuan, akan memperoleh hak yang sama di hadapan hukum sebagaimana anak sah.

Sementara dalam sistem kewarisan Islam, hubungan darah adalah syarat sah bagi pembagian harta warisan dari pewaris kepada ahli waris.⁹⁴ Namun dalam pasal 209 KHI disebutkan bahwa anak angkat dan orang tua angkat adalah penerima wasiat wajibah dengan maksimum penerimaan sepertiga dari harta warisan.⁹⁵ Itu berarti antara

⁹² R. Supomo, *Hukum Adat Jawa Barat*, (Jakarta: Djambatan, 1967), h. 31.

⁹³ B. Bastian Tafal, *Pengangkatan Anak Menurut Hukum Adat*, (Jakarta: C.V. Rajawali, 1983), h. 37-143; Bushar Muhammad, *Pokok-Pokok Hukum Adat*, (Jakarta: PT Pradnya Paramita, 1991), h. 33-38.

⁹⁴ Ahmad Muhyi al-Din al-'Ajuz, *al-Mirâts al-'Adil fî al-Islâm.:* *Baina al-Mawârits al-Qadîmah wal-Hadîtsah wa Muqâranatuhâ ma'a al-Syurâ'i al-Ukhrâ* (Beirût: Mu'assasât al-Ma'ârif, 1406/1986), h. 62-63.

⁹⁵ Departemen Agama RI, *Kompilasi Hukum Islam*, h. 96.

anak angkat dengan orang tua angkat dapat saling mewarisi dengan peroleh pembagian sebanyak-banyaknya 1/3 dari harta warisan. Padahal antara anak angkat dan orang tua angkat tidak memiliki hubungan darah, namun mengapa antara keduanya dapat saling mewarisi sebagaimana tertuang dalam pasal 209 KHI?

Agaknya institusi wasiat wajibah yang dirumuskan para ahli hukum Islam Indonesia sebagai upaya untuk menjembatani kesenjangan antara hukum Islam dan hukum adat. Karena hukum Islam secara keras menolak lembaga adopsi ini,⁹⁶ maka para ahli hukum Islam di Indonesia berusaha untuk mengakomodasikan sistem nilai yang ada dalam kedua hukum dengan jalan mengambil dari institusi wasiat wajibah yang berasal dari hukum Islam sebagai sarana untuk menerima fasilitas nilai moral yang ada di balik praktik adopsi dalam hukum adat. Usaha ini harus dilakukan karena fakta bahwa dalam semua masyarakat yang mempraktikkan adopsi tersebut, orang tua angkat selalu memikirkan bagaimana kesejahteraan dari anak angkatnya ketika mereka sudah meninggal. Dengan begitu, merupakan praktik yang umum dilakukan bagi anak angkat untuk menerima suatu bagian dari harta warisan dari orang tua melalui hadiah (hibah) yang dapat memberikan jaminan dalam kehidupan.⁹⁷

Inilah ide yang ada di balik semangat wasiat wajibah dalam KHI. Dengan kata lain, KHI berusaha menerjemahkan wasiat wajibah sebagai alat untuk memperbolehkan anak angkat untuk mewarisi secara sah harta warisan orang yang meninggal, yaitu orang tua angkatnya. Lebih dari itu, KHI juga menentukan bahwa orang tua angkat tersebut mempunyai hak yang sah untuk menjadi penerima wasiat wajibah. Sebab, dalam pandangan KHI, hubungan antara anak angkat dan orang tua angkat sebegitu dekatnya sehingga kata "kerabat dekat" (*al-aqrabin*) dalam ayat tentang wasiat dapat diterjemahkan sebagai kedua anak angkat dan orang tua angkat. Persetujuan secara diam-diam terhadap praktik adopsi ini dengan demikian diperkuat oleh KHI, yang mengakui suatu hubungan yang baru dan bersifat dua arah dalam hal kewarisan antara anak angkat dan

⁹⁶ Adopsi pada kenyataannya juga merupakan praktik yang umum dilakukan menurut adat Arab pra-Islam, akan tetapi kemudian praktik hukum ini dihapuskan dengan datangnya Islam dengan turunnya al-Quran, ayat 4 dan 5 dari Surah 33 dan juga ayat 37 dari Surah yang sama. Lihat Ahmad Muhyi al-Din al-'Ajuz, *al-Mirâts al-'Adil fi al-Islâm*, h. 54.

⁹⁷ Baca R. Supomo, *Hukum Adat Jawa Barat* (Jakarta: Djambatan, 1967), h. 31.

orang tua angkat melalui institusi wasiat wajibah;⁹⁸ suatu reformasi yang betul-betul unik Indonesia.

Hemat penulis, akomodasi antara dua sistem nilai hukum yang berbeda dalam hal pengangkatan anak tersebut merupakan bukti yang kuat betapa usaha-usaha yang diperlukan senantiasa dilakukan oleh kedua eksponen hukum Islam maupun hukum adat untuk menghindari munculnya konflik. Walaupun Kompilasi tidak menyamakan posisi hukum anak angkat dengan anak asli, sebagaimana yang dilakukan oleh hukum adat, revitalisasi hubungan yang dekat antara anak angkat dan orang tua angkat melalui lembaga wasiat wajibah merepresentasikan suatu usaha untuk menjembatani kesenjangan teologis antara kedua sistem hukum. Konsesi semacam ini, secara argumentatif, sesungguhnya sejalan dengan aturan dasar hukum Islam mengenai adopsi, karena wasiat wajibah yang diatur dalam KHI tersebut tidak:⁹⁹ (1) menyamakan status hukum antara anak angkat dan anak asli; (2) memberikan hak-hak kewarisan kepada anak angkat seperti yang didapatkan oleh ahl al-fara'id; atau (3) memberikan kepada anak angkat hak untuk mendapatkan harta warisan lebih dari sepertiga dari keseluruhan harta warisan dari pewaris.

Eksplanasi di atas menunjukkan bahwa pada kenyataannya kedua sistem hukum dapat, dan memang senantiasa dapat, memiliki hubungan yang harmonis dalam masyarakat Indonesia. Itu berarti, akomodasi dapat dikarakteristikan sebagai sebuah langkah yang harus dilakukan untuk menjembatani kesenjangan antara kedua sistem hukum. Dengan ketentuan dan pengaturan warisan bagi orang tua angkat dan anak angkat berdasarkan konstruksi hukum wasiat wajibah, telah menjadikan hukum waris Islam selaras dengan nilai-nilai yang hidup dengan rasa keadilan dan sesuai dengan kesadaran hukum masyarakat.

Dedi Supriyadi menilai rumusan hukum pasal 209 tersebut sebagai pola baru yang dapat mendistribusikan harta kekayaan Islam secara *ma'rûf* kepada orang yang bukan ahli waris. Sementara kehadiran yang bersangkutan tidak dapat dipisahkan dan integritas keluarga sehingga

⁹⁸ Pada kenyataannya, berlandaskan pada hukum adat, merupakan suatu praktik hukum yang umum dilakukan bahwa orang tua angkat dapat mewarisi harta dari anak angkat mereka. Lihat Team Pelaksana Penelitian Fakuitas Hukum Universitas Sebelas Maret, *Laporan Penelitian Studi Tentang Pengangkatan Anak*, h. 57.

⁹⁹ Yahya Harahap, *Kedudukan Janda, Duda dan Anak Angkat*, h. 98-89.

dianggap tidak manusiawi apabila orang tersebut tidak menerima harta kekayaan hanya karena statusnya yang bukan ahli waris. Dengan demikian, rumusan pasal 209 dianggap memenuhi nilai-nilai kemaslahatan dalam menjaga hubungan kemanusiaan dan kemaslahatan keluarga.¹⁰⁰

Uraian di atas menunjukkan bahwa salah satu corak hukum Islam Indonesia adalah akomodatif dengan budaya lokal. Seperti ketentuan tentang harta bersama dan saling mewarisi antara anak angkat dan orang tua angkat yang tertuang dalam KHI. Kedua ketentuan hukum yang diadopsi dari hukum adat ini merupakan hasil ijtihad ulama Indonesia. Karena memang persoalan keduanya tidak ditemukan dalam fikih. Kreasi inovatif ulama Indonesia ini, selain merupakan bentuk manifestasi dari karakteristik hukum Islam yang bersifat dinamis dan kreatif, juga merupakan identitas Islam Indonesia dalam bidang hukum.

¹⁰⁰ Dedi Supriyadi, *Sejarah Hukum Islam dari Kawasan Jazirah Arab sampai Indonesia* (Bandung: Pustaka Setia, 2007), h. 427.

- Bab 4 -

Adat Gorontalo: Ritus-ritus Kehidupan dalam Tradisi Islam Gorontalo

A. Tadisi *Molontalo*

Tradisi *molontalo* merupakan pra acara adat dalam rangkaian peristiwa adat kelahiran & keremajaan.¹ Sebab sebelum pelaksanaan *molontalo*, dilakukan upacara/adat *molone'o* dan *modu'oto*. *Molone'o* adalah mengetahui keadaan perut sang ibu yang hamil tentang usia bayinya, yang dihitung dari berhentinya haid (*tiloyonga*) sampai pada satu bulan. Caranya adalah dengan mengurut perut sang ibu dengan jari tengah pada kedua tangan terbuka. Peristiwa ini ditandai dengan pelaksanaan doa selamat (*mongadi salawati*) pada hari Jum'at. Sedangkan *modu'oto* adalah mengetahui umur jabang bayi, yang dihitung dari saat *molone'o*, yaitu berusia tiga bulan. Caranya adalah dengan mengurut perut sang ibu dengan tapak tangan pada sisi-sisi perut. Peristiwa ini ditandai dengan pelaksanaan doa selamat (*mongadi salawati*) pada hari Jum'at pagi sebelum embun menguap, dengan pertimbangan pada saat itu perut sang ibu masih lembut untuk diurut, agar jabang bayi tetap pada posisi yang sebenarnya. Tempat pelaksanaannya di ruang tengah (*duledehu*), dan ibu yang hamil diurut perutnya di atas tikar putih bersih. Pada pra-acara ini, suami istri belum diharuskan memakai busana adat, melainkan hanya dengan berpakaian muslim, atau kebaya dan batik *ota'u*.

Acara atau upacara *molontalo* dilaksanakan oleh kerabat pihak suami. Ada empat pihak yang terlibat dalam pelaksanaan acara atau

¹Farha Daulima, *Ragam Upacara Tradisional Daerah Gorontalo*, (Gorontalo: Forum Suara Perempuan, 2006), h. 14-16.

upacara adat *molontalo*, yaitu *Hulango* (bidan kampung),² *Imamu/Hatibi* (tokoh agama),³ dua orang anak dan dua orang Ibu yang sedang hamil muda. Itu berarti, bagi suku Gorontalo, tradisi *molontalo* dimaknai sebagai bentuk pernyataan verbal dan non verbal keluarga pihak suami bahwa kehamilan pertama adalah harapan utama bagi kelanjutan keturunan dari perkawinan yang sah tanpa membedakan bayi lelaki dan perempuan. *Molontalo* berfungsi sebagai bentuk maklumat kepada pihak keluarga kedua belah pihak, bahwa sang istri benar-benar suci (baca: perawan) dan sekaligus menjadi motivasi dan nasihat bagi gadis-gadis lainnya untuk menjaga diri dan kehormatannya. Kecuali itu, acara atau upacara *molontalo* merupakan manifestasi rasa syukur atas nikmat Tuhan kepada sepasang suami istri. Karena itu, dalam upacara *molontalo* dilakukan *ngadi salawati* (ritual doa mohon keselamatan), sebagai bentuk harapan agar ibu yang melahirkan memperoleh kemudahan, sedangkan sang bayi lahir dengan sehat dan selamat. Dengan doa tersebut, sepasang suami istri merasa lebih siap secara fisik dan mental menyambut sang bayi.⁴

Sebelum upacara adat *molontalo* dilaksanakan, dipersiapkan terlebih dahulu dua belas atribut adat atau benda budaya, yaitu:

² Semua tradisi Islam dalam bentuk ritus kehidupan dalam adat muslim Gorontalo meniscayakan keterlibatan seorang *Hulango* (bidan perempuan kampung). Tetapi tidak semua *Hulango* dapat menjadi pelaksana, kecuali yang memenuhi persyaratan, diantaranya beragama Islam (muslim), mengetahui seluk beluk umur kandungan (khusus untuk ritus *molondalo*), mengetahui urutan pelaksanaan acara atau upacara adat Gorontalo (dalam konteks ritus *molondalo*, berarti mengetahui tata cara dan tahapan-tahapan pelaksanaan upacara *molondalo*), mengetahui lafal-lafal yang telah diturunkan oleh leluhur dalam pelaksanaan acara tersebut, serta diakui oleh kelompok masyarakat sebagai seorang *Hulango* (berarti pengakuan otoritas secara sosial atas dirinya). Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran dan Keremajaan pada Masyarakat Adat Suku Gorontalo*, (Gorontalo: Yayasan Fitrah, t. th.), h. 3. Sejumlah 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 *be'ati*. *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 otoritas karena kompetensi yang dimilikinya.

³ Seperti keterlibatan aktif seorang *Hulango*, semua tradisi Islam dalam bentuk ritus kehidupan dalam adat muslim Gorontalo juga meniscayakan keterlibatan seorang tokoh agama, yang dalam bahasa lokal Gorontalo dinamakan *Imamu* atau *Hatibi*, terkadang disebut *Syara'a*. *Syara'a*, *Imamu* atau *Hatibi* adalah orang tokoh agama yang melaksanakan ritus-ritus keagamaan dikarenakan kemampuan dan kemahirannya dalam melafalkan doa-doa salawat (*mo'odelo*). Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran dan Keremajaan pada Masyarakat Adat Suku Gorontalo*, (Gorontalo: Yayasan Fitrah, t. th.), h. 3.

⁴ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 1-2.

Pertama, hulante, yaitu seperangkat bahan terdiri dari beras 2 cupak atau 3 liter. Di atas beras tersebut diletakkan 7 buah pala, 7 buah cengkih, 7 buah telur, 7 buah *limututu* (jeruk purut), dan 7 buah mata uang yang bernilai Rp. 100.- Dahulu mata uang terdiri dari ringgit, rupan, suku, tali, ketip, kelip dan rimis.

Kedua, seperangkat bahan pembakaran dupa di atas baki terdiri dari 1 buah *polutube* (tempat bara api), 1 buah baskom tempat *tetabu* (dupa), dan segelas air masak yang tertutup.

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

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

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

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

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

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

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

Kesepuluh, *amongo peya-peya* atau *ti'ohu* (seperangkat tikar putih).

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

Keduabelas, sebilah keris, memakai sarung keris.⁵

Sejumlah atribut adat/benda budaya yang disiapkan dalam pelaksanaan adat *molontalo* bukan "benda mati" yang kosong dari makna dan pesan. Ia merupakan simbol yang menyisyaratkan makna tertentu.

⁵ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 3-5.

Beras 3 liter atau 2 cupak yang terdapat dalam *hulante* perlambang rezeki. Buah pala dan cengkih melambangkan ketegaran hidup. Sebagaimana tumbuhan pala dan cengkih memberikan kesejahteraan karena hasilnya, ia juga melambangkan kesehatan. Telur perlambang asal kejadian manusia. Jeruk purut (*limututu*) perlambang keharuman negeri. Kepingan mata uang perlambang keuletan dan keterampilan dalam mencukupi kebutuhan hidup.⁶

Seperangkat bahan pembakaran dupa perlambang perjalanan doa ke hadirat Allah, sebagaimana kepulan asap dupa yang wangi, diharapkan doa yang terucap, sebagai kepulan asap membumbung tinggi ke hadirat Allah SWT. Segelas air adalah untuk diminum oleh yang didoakan sebagai perwujudan doa yang dibacakan. Sementara seperangkat batu gosok (*botu pongi'ila*), dengan bahan kunyit, kapur dan air, yang jika diulek/digosok akan berubah warna merah perlambang pengesahan pelaksanaan Adat dalam bentuk "*bontho*". Sedangkan seperangkat *tambaluda* atau *hukede* dan *pomama* (tempat sirih pinang) perlambang kesempurnaan adat.⁷

Adapun seperangkat makanan di atas baki, yang terdiri dari dua piring yang berisi, sepiring nasi pulut goreng yang dicampur hati ayam disebut "*bilinhi*" perlambang rezeki Allah. Ayam goreng yang utuh perutnya berisi sebiji telur rebus, yang akan dikeluarkan langsung oleh sang suami, perlambang sebagaimana mudahnya mengeluarkan telur dari perut ayam itu, demikian pula sang ibu mudah melahirkan jabang bayi.⁸

Setelah bahan-bahan atau atribut adat siap tersedia, dilakukan pemberian tanda (*bontho*) oleh *Hulango* dengan menggunakan *alawahu tilihi* (kunyit sepeggal yang digosok bercampur kapur dan air). Bagian yang ditandai (*bonthowaliyo*) adalah dahi, leher, bagian bawah tenggorokan, bahu, lekukan tangan dan bagian atas telapak kaki, serta bawah lutut. *Bontho'* mengandung makna sebagai pernyataan sang Ibu akan meninggalkan sifat-sifat *mazmumah* (tercela) dalam mendidik membesarkan anak-anaknya kelak. Selanjutnya, sang ibu dibaringkan di atas permadani yang dilapisi dengan tikar putih, kepalanya menghadap ke timur dan kakinya ke barat. Seorang ibu memegang bantal dan menjaga di bagian kepalanya. Pada bagian kaki, seorang ibu menjaga sambil memegang lutut dari seorang ibu yang diacarakan, posisi lutut terlipat ke atas. Sementara seorang anak lelaki yang masih memiliki kedua orang tua

⁶ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 6.

⁷ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 7.

⁸ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 9.

(*payu lo limutu*) dan seorang anak perempuan perempuan berusia 7-9 tahun (*payu lo hulantalo*) duduk di sisi sebelah kanan dari ibu yang di-*tonthalo*. Kedua tangan mereka tersusun di atas perut ibu yang hamil, tepat di atas ikat pinggang janur berkepang tiga.

Pada posisi demikian, *Syara'a/Imamu/Hatibi* menanyakan kepada ibu yang berada di balik tirai/pemegang *lalante bula* (tikar terbungkus kain batik) dengan pertanyaan: *ma ngolo hula?* (sudah berapa bulan?). Pertanyaan ini diteruskan kepada *Hulango* lalu dijawab oleh *Hulango* dengan kalimat: *oyinta oluwo* (satu, dua) dan seterusnya. Jawaban itu diteruskan oleh ibu di balik tirai (*podehu lo bula*) kepada *Syara'a/Imamu/Hatibi* dengan suara keras. Demikian berlangsung sebanyak tiga kali. Kemudian, sang suami yang memakai busana adat dengan keris di pinggangnya melangkahi perut sang istri tiga kali, seraya menghunus keris dan memotong ikatan anyaman tikar tersebut hingga terputus. Sang suami mengeluarkan ikatan tikar yang terputus tersebut. Kemudian sang istri bangun menuju pintu di depan (*lalante bula*) dan sang suami keluar mengelilingi rumah sekali dan membuang tikar itu jauh-jauh. Hal ini melambangkan agar bayi itu lahir selamat, dan mencari tiga jalur ikatan adat, *syara'* dan *baala*, sebagai pedoman dalam hidupnya, bermasyarakat, berbangsa dan bernegara.⁹

Selesai acara tersebut, sepasang suami istri kembali ke rumah. Keduanya duduk berhadapan saling suap menyuapi makanan *bilinthe* (sejenis nasi goreng yang dicampur hati ayam) yang didahului dengan mengeluarkan telur dari perut ayam goreng oleh sang suami. Selanjutnya dilakukan ritual doa mohon keselamatan (*ngadi salawati*) oleh *Syara'a/Imamu/Hatibi* di hadapan para undangan yang terdiri dari kerabat kedua belah pihak. Pembacaan doa ini sekaligus mengakhiri rangkaian acara *molontalo*. Sebelum bubar, suami memberikan sedekah kepada para pelaksana diiringi dengan pembagian *toyopo* sebagai bentuk syukur dan sedekah.¹⁰

Toyopo yang dibagikan terdiri atas tujuh buah. Mereka yang berhak memperoleh adalah pelaksana dan pembaca doa mohon keselamatan (*toyopo lo ta mongadi salawati*); *Hulango* (*toyopo lo Hulango*); kedua anak yang menjamah perut di saat acara *molontalo* berlangsung (*toyopo loa ta polontaliyo*); seorang ibu yang memegang bantal di saat acara *molontalo*

⁹ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 16.

¹⁰ Farha Daulima, *Ragam Upacara Tradisional Daerah Gorontalo*, h. 10.

berlangsung (*toyopo lo ta po hi'anguluwa liya*); seorang Ibu yang memegang kedua lutut di saat acara *molontalo* berlangsung (*oyopo lo ta podihu liyo hu'u*); seorang ibu berdiri di balik tirai tikar yang terbungkus batik di pintu keluar, yang menjawab pertanyaan *Hulango* pada saat acara *molontalo* berlangsung (*toyopo lo ta podihu liyo bula*) dan sepasang suami istri yang diupacarakan (*toyopo lo ta motolodile*).

Ketujuh buah *toyopo* tersebut sebagai lambang ucapan terima kasih kepada pelaksana acara *molontalo*. *Toyopo* tersebut dapat dibawa pulang ke rumah masing-masing. Jumlah 7 (tujuh) yang ada pada atribut adat ini adalah bermakna 7 martabat yang harus dicapai oleh manusia dalam pengendalian diri yaitu: *amarah, lawwamah, mulhimah, muthma'innah, radhiyah, mardhiyah, dan kamilah*.

Secara umum, tradisi *molontalo* mengandung empat makna dilihat sisi hakikat. *Pertama*, acara atau upacara *molontalo* merupakan pernyataan dari keluarga pihak suami bahwa kehamilan pertama, adalah harapan yang terpenuhi akan kelanjutan turunan dari perkawinan yang sah. *Kedua*, cara atau upacara *molontalo* merupakan maklumat kepada pihak keluarga kedua belah pihak, bahwa sang istri benar-benar suci, dan merupakan dorongan bagi gadis-gadis lainnya untuk menjaga diri dan kehormatannya. *Ketiga*, acara atau upacara *molontalo* adalah pernyataan syukur atas nikmat Tuhan yang telah diberikan kepada sepasang suami istri, melalui "*Ngadi Salawati*" (doa mohon keselamatan), agar kelahiran sang bayi beroleh kemudahan. *Keempat*, acara atau upacara *molontalo* adalah pemantapan kehidupan sepasang suami istri menyambut sang bayi, sebagai penerus keturunan mereka dan persiapan fisik dan mental menjadi ayah dan ibu yang baik dengan memelihara kelangsungan rumah tangga yang dilambangkan dengan makan saling suap menyuapi.¹¹

Makan saling suap menyuapi antara suami istri juga melambangkan kasih sayang, kerukunan rumah tangga, serta saling mengetahui hak dan kewajiban baik sebagai istri maupun sebagai suami. Janur berkeping tiga yang melilit perut sang ibu yang diacarakan, perlambang bahwa sejak dalam kandungan jabang bayi telah terikat dengan tiga jalur adat atau "*buwatulo towulungo*", yaitu menjunjung tinggi jalur adat, mengamalkan isi kandungan syariat Islam, dan berkewajiban membela kebenaran dan keadilan serta membela negara, atau jalur *ba'ala*.¹²

¹¹ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 1-2.

¹² Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 9.

Bulewe (upik pinang) bermakna tiga kehormatan Allah di dunia yang akan dicapai, yaitu *hu'u-hu'umo monu* (masih terbungkus harum) *malongo'alo, lebe monu* (mekar lebih harum), dan *lolante liyo* (sudah layu) tetap harum. Tempurung yang tidak bermata, yang akan dipecahkan dengan siku oleh sang suami yang diacarakan, bermakna, begitu sulit dan sakitnya memecahkan tempurung, demikian sakit dan sulitnya peristiwa melahirkan yang diderita sang istri. Seperangkat tikar (*amongo*) *bolu-bolu lo bate*, yang dijadikan tirai atau *podehu*, perlambang pintu yang akan dilalui jabang bayi di saat akar keluar dari ketuban. *Pale yilulo (tilonda'o)* bermakna mempersilahkan setan-setan pengganggu isi rumah, jabang bayi agar meninggalkan tempat itu agar aman dari penyakit, dengan menaburkan 5 macam beras yang diwarnai. Sebilah keris perlambang kekuatan dan kekuasaan sang suami (ayah) sebagai kepala rumah tangga.¹³

Bagi yang diacarakan (Sang Ibu yang hamil) memakai busana *wolimomo konde* pakai *sunthi* dengan tingkatan (3 tangkai untuk golongan biasa, 5 tangkai untuk golongan *walo-wali mowali*, dan 7 tangkai untuk *Mbui* istri Raja). Suami (calon ayah) memakai *bo'o takowa kiki* dan *payunga tilambi'o* memakai selempang, keris terselip di pinggang. Dua orang anak, laki-laki sama dengan busana sang suami, perempuan memakai *wolimomo*, kepalanya memakai *baya lo bo'ute* (hiasan kepala). Dua orang Ibu yang hamil muda memakai kebaya dan batik, serta/batik sarung sebagai penutup atau (*wulo-wuloto*) atau busana *lo mango tiilo*.¹⁴

Setelah itu, sang suami yang memakai busana adat dengan keris di pinggangnya sambil melangkahi perut sang istri sebanyak 3 kali, seraya menghunus keris dan memotong ikatan anyaman janur tersebut. Setelah anyaman janur terputus, sang suami mengeluarkan ikatan tersebut, dan sang istri bangun mengikuti sang suami mengelilingi rumah sebanyak 3 kali, kemudian membuang janur itu jauh-jauh. Hal ini perlambang agar bayi itu lahir dengan selamat, dan mencari 3 jalur ikatan adat, *syara'* dan *baala*, sebagai pedoman dalam hidupnya, bermasyarakat, berbangsa dan bernegara.¹⁵

Selesai acara tersebut, sepasang suami istri kembali ke rumah, duduk berhadapan saling suap menyuapi dengan seperangkat makanan yang ada di dalam baki yaitu nasi *bilinthe*, dan ayam goreng, didahului dengan sang suami mengeluarkan telur dari perut ayam goreng, sebagai

¹³ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 10.

¹⁴ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 11.

¹⁵ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 16.

perlambang kemudahan sang istri melahirkan jabang bayi. Suap menyuap adalah perlambang kasih sayang, dan mengingatkan hak serta kewajiban baik istri maupun suami. Kemudian dilanjutkan dengan pembacaan doa keselamatan (*ngadi salawati*) oleh *Syara'a/Imamu/Hatibi* atau aparat keagamaan lainnya, di hadapan hidangan yang dihadiri oleh undangan yang terdiri dari kerabat kedua belah pihak.¹⁸

Sebelum acara selesai diakhiri, disuguhkan kopi atau teh bersama dengan kue tradisional. Sebelum bubar, sang suami memberikan sedekah kepada para pelaksana acara/upacara tersebut sesuai kekikhlasan. Kemudian, *toyopo* dibagikan kepada yang berhak menerimanya, yaitu *Hulango*, pembaca doa salawat, dua orang anak, dua orang Ibu dan seorang ibu dibalik tirai (yang meneruskan pertanyaan dan jawaban) antara *Hulango* dan Imam/*Hatibi*.¹⁹ Sedangkan mereka, pelaksana acara *molondhalo* akan memperoleh sedekah berdasarkan kerelaan dari sepasang suami istri. Yaitu *Hulango*, Imam/*hatibi* atau aparat syara' atau yang ditokohkan yang membaca doa salawat, dua orang anak yang bertugas menjamah perut sang Ibu saat diupacarakan, dua orang ibu yang hamil muda yang bertugas memegang bantal dan lutut sang ibu yang diacarakan, ibu yang di balik tirai (*podehu lo bula*) yang bertugas menjawab pertanyaan *Hulango*.²⁰

B. Tradisi Molobungo Yiliyala

Molobungo yiliyala berarti menguburkan plasenta. Sebelum dilakukan penguburan plasenta dipersiapkan terlebih dahulu hal-hal berikut: kain putih berukuran 1 meter (tanpa ada pinggirannya), *ombulo*, yaitu daun woka atau daun sejenis palam, tempurung kelapa (saling menutupi yang dibersihkan luar dan dalamnya), *limututu* (jeruk purut) dan *lotingo* (cuka), *mato lo umonu* (biji dari semangka hutan) yang telah kering ditambah dengan *bunggie* dan *dumbaya*, dan *tohetutu* (lampu damar). Keenam hal yang dipersiapkan ini dinamakan atribut adat atau benda budaya.

Kain putih digunakan sebagai kain untuk mengafani plasenta. Kain putih merupakan symbol kesucian dari plasenta yang membungkus jabang bayi. Sedangkan *ombulo* berfungsi sebagai pembungkus kedua setelah tempurung bertutup. Itu berarti *ombulo* berguna untuk

¹⁸ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 17.

¹⁹ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 17.

²⁰ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 12.

melindungi plasenta apabila digali oleh binatang pada kuburannya. Sementara *huliliyo* (tempurung tanpa mata) berguna sebagai tempat bersemayam *yiliyala*. Adapun *limu tutu* dan cuka berfungsi sebagai alat pembersih sehingga *yiliyala* tersebut harum dan awet. Demikian juga dengan *mato lo umonu* (seperangkat harum-haruman ditambah *dumbaya* dari *bungale* (bangleng) berfungsi sebagai pengharum dengan harapan jabang bayi kelak dapat mengharumkan namanya dengan perbuatan baik. Sedangkan *tohetutu* (lampu damar) mengandung makna dan harapan untuk menerangi kubur sebagai pemeliharaan makamnya selama tujuh hari berturut-turut.

Prosesi penguburan *yiliyala* dilakukan oleh *Hulango* dan *Syara'al/Imamu/Hatibi* dengan menggunakan busana adat. Busana adat yang dimaksud adalah kebaya putih dan batik putih. Busana ini digunakan pada saat memandikan dan membersihkan *yiliyala*. Sedangkan *Syara'al/Imamu/Hatibi* menggunakan busana muslim biasa — seperti baju koko — dan memakai songkok (*dutongo*). Proses penguburan *yiliyala* dilaksanakan setelah selesai sang bayi diazani kalau bayi laki-laki dan diiqamati jika bayi itu perempuan.

Adapun proses pelaksanaannya adalah sebagai berikut:

Pertama, pembersihan dan pengafanan. *Yiliyala* yang akan dikuburkan terlebih dahulu dibersihkan untuk kemudian dikafani. *Yiliyala* dibersihkan dengan bahan *limututu* (jeruk purut) dan cuka agar awet dan harum. Setelah disiram dengan air yang telah dipadukan dengan *mato lo limonu*, *bungale*, dan *dumbaya*. Namun, ada juga sebagian masyarakat hanya menaburkannya di atas kain kafan tersebut. Setelah itu, *yiliyala* yang sudah bersih dimasukkan ke dalam tempurung dan ditutup dengan tempurung lainnya. Tetapi, ada juga sebagian masyarakat tidak memakai penutup. Hal ini diserahkan kepada keyakinan dan pelaksanaan yang biasa dilakukan oleh masyarakat tersebut. Sesudah itu, tempurung tersebut dibungkus dengan daun woka dalam posisi berdiri. Bagian atasnya diikat dengan pinggiran kain putih. Bungkus daun woka itu tersebut kemudian dibungkus dengan kain putih sebagai kafannya.

Kedua, pengantaran ke tempat pemakaman. *Yiliyala* yang sudah terkafani kemudian dibawa ke tempat pemakaman dengan cara dibungkus tikar putih yang kecil, atau permadani kecil. Pada saat mengantarkan ke makam, orang yang membawa *yiliyala* tersebut berjalan tanpa menengok ke kiri dan ke kanan, sebelum sampai ke makamnya.



Prosesi Adat *Molontalo*
Sumber gambar: lakoruyusuf.blogspot.com

Molontalo berfungsi sebagai bentuk maklumat kepada pihak keluarga kedua belah pihak, bahwa sang istri benar-benar suci (baca: perawan) dan sekaligus menjadi motivasi dan nasihat bagi gadis-gadis lainnya untuk menjaga diri dan kehormatannya.



Prosesi Adat *Mongubingo*
Sumber gambar: lokadata.id

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

Ketiga, penguburan. *Yiliyala* dikuburkan di tempat yang aman dan mudah. Tempat aman dimaksud adalah tidak digenangi air dan tidak dilalui oleh hewan, dan juga bukan di sarang semut. Sedangkan tempat yang mudah diingat biasanya di bawah atau di dekat pohon. Ukuran kuburan sekitar 50 cm dengan ukuran 30 x 40 cm. Dari dasar galian makam, diambilkan sekeping tanah, yang akan dibawah pulang oleh pelaksana (*Syara'a/Imamu/Hatibi* dan atau *Hulango*), sebagai bentuk pernyataan bahwa *yiliyala* telah kembali mendahuluinya. Kepingan tanah ini dilekatkan sedikit pada dahi (*pomantowa*) si bayi sambil diiringi ucapan:

"Yi'o ti daa mohuhula. Pata'o ma lowali ta yali yali.

Pilo lahuli mayi lo wutatumu ta mohuhula, dila bolo toonu mo'o hiyonga olemu ngopohiya lo'u mohile tutu"

Artinya:

"Engkau ini sebagai kakak, kemudian menjadi adik.

Kakakmu berpesan supaya kamu jangan sembarangan yang membuat engkau menangis, kecuali kau menetek".

Ketika *yiliyala* dimasukkan ke dalam kubur itu dalam posisi woka pembalutnya berdiri. Pada saat diletakan, orang yang meletakan menahan nafas sampai posisi *yiliyala* sudah benar dan tepat sesuai dengan posisinya. Kemudian orang yang meletakan—dalam hal ini pelaksana—melafalkan kalimat: "*Ma popo mulo'u yi'o ta mohula. Wawu dila mayi tombutuwa wutatumu lo puyu wawu hiyongo*" (Kudahulukan engkau yang sulung, dan jangan ganggu saudaramu dengan regekan dan tangisan).

Sesudah itu kemudian ditimbun dengan tanah, dan ujung daun woka serta kain putih tersembul sepanjang 5 cm di atas tanah. Di dekatnya diletakan batu yang hidup atau dapat juga ditanamkan sepotong batang jarak (*bintalo*) sebagai tanda, dan dapat bertasbih setiap waktu salat. Di dekat batu dan *bintalo* ditegakkan *tohe tutu* (lampu damar) yang dinyalakan siang dan malam selama 7 hari.

Selesai dikuburkan, kemudian dibacakan doa oleh *Syara'a/Imamu/Hatibi* dengan harapan agar kelak plasenta ini akan selalu mengingatkan saudara (adiknya) di dunia, atau sang bayi tersebut sesuai janjinya dengan Allah untuk berbuat baik dan takwa kepada Allah sepanjang hidupnya.

Ketiga, doa. Ritual doa dilaksanakan di rumah oleh *Syara'a/Imamu/Hatibi* dengan seperangkat *polutube* (tempat bara api), sebakom dupa (*totabu*) dan segelas air. Doa dilaksanakan dengan tujuan untuk keselamatan sang bayi, Ibu dan Ayah, serta seluruh keluarga. Selesai pembacaan doa, sepasang suami istri memberikan sedekah berdasarkan kerelaan dan keikhlasan kepada *Hulango*, penggali makam *yiliyala* dan *Syara'a/Imamu/Hatibi* yang membacakan doa.

C. Tradisi *Mobangu*, *Mokama* dan *Mongunte*

Kata *mobangu* berasal dari kata bang yang berarti mengumandangkan azan. Sedangkan kata *mokama* berasal dari kata *iqamah*, yang berarti membacakan *iqamah*. Secara terminologi, *mobangu* dan *mokama* adalah membacakan atau memperdengarkan azan pada telinga kanan dan qamat pada telinga kiri bayi yang baru dilahirkan. Sedangkan dalam tradisi muslim Gorontalo, azan dibacakan pada bayi laki-laki dan qamat pada bayi perempuan. Sementara *mongunte* berarti pemberian nama kepada sang bayi. Dalam tradisi muslim Gorontalo pemberian nama tersebut disesuaikan dengan hari dan tanggal kelahiran, baik tahun Masehi maupun tahun Hijriah. Tentu lebih utama (*afdhal*) nama yang dipilih adalah nama-nama Islam (Islami).

Proses ketiga ritual di atas (*mobangu*, *mokama* dan *mongunte*) dilaksanakan oleh tokoh agama. Jika dalam proses pelaksanaan *molontalo* dan *molobungo yiliyala* yang terlibat tokoh adat dan yang berhajat, maka yang terlibat dalam pelaksanaan *mobangu*, *mokama* dan *mongunte* hanya tokoh agama, yang dalam tradisi keagamaan muslim Gorontalo disebut dengan *Syara'a/Imamu/Hatibi* dan *lebi*. Memang *Hulango* dilibatkan tetapi dalam perawatan bayi. Tidak semua tokoh agama menjadi pelaksana tradisi ritual ini kecuali mereka yang mengetahui seluk beluk dan tata cara pelaksanaan adat tersebut. Di antaranya pengetahuan yang berkenaan dengan atribut adat yang diperlukan pada acara adat tersebut.

Di antara hal-hal yang perlu disiapkan dalam ritual *mobangu* dan *mokama* adalah *polutube* (tempat bara api), baskom dupa (*totabu*) dan segelas air putih yang diletakkan di atas baki. Ketiga hal ini digunakan pada saat ritual *ngadi salawati* (doa mohon keselamatan).

Adapun acara *mongunte* (pemberian nama) dilakukan seminggu setelah *mobangu* dan *mokama*. Dalam konteks itu dilaksanakan *hulante*, yaitu seperangkat bahan yang diletakan di atas baki. Bahan tersebut

terdiri atas 1 cupak beras (1½ liter). Di atas beras tersebut terletak buah pala, cengkih, telur, *limututu* (lemon suanggi) dan uang bernilai Rp. 100,-. Jumlah bahan tersebut dibedakan antara bayi laki-laki dengan bayi perempuan. Untuk bayi laki-laki, berjumlah 5 (lima) dari setiap bahan tersebut. Sedangkan untuk bayi perempuan berjumlah 7 (tujuh). Selanjutnya, di atas beras tersebut, dipasang *tohetutu* (lampu asli dari damar), namun kini sudah diganti dengan lilin. Lampu *tohetutu* dapat juga dimasukkan ke dalam gelas, agar dapat berdiri tegak lurus. Pada sisi *tohetutu* dipadatkan dengan beras.

Hal lain yang dipersiapkan adalah seperangkat minuman berupa kopi atau teh, dan sepiring kue bagi *Syara'a/Imamu/Hatibi* yang membacakan doa, serta segelas air putih, dan sebotol air yang disaring sebanyak 7 kali untuk sang bayi, yang akan dibacakan doa keselamatan (*ngadi salawati*) setiap hari Jumat.

Dalam buku *Tata Cara Adat Kelahiran dan Keremajaan pada Masyarakat Adat Suku Gorontalo*, Medi Botutihe dan Farha Daulima menjelaskan fungsi dan makna yang terkandung dalam atribut adat atau benda budaya yang digunakan dalam ritual *mobangu*, *mokama* dan *mongunte*. *Polutube* misalnya berfungsi sebagai tempat bara api untuk pembakaran dupa pada saat pembacaan doa. Segelas air yang tertutup yang berada satu bak dengan *polutube* dimaksudkan untuk didoakan bersama oleh *imamu*. Sedangkan *hulante* sebagai simbol persembahan. Beras, pala dan cengkeh, telur, jeruk purut dan *limututu* serta kepingan uang yang terdapat dalam *hulante* mengandung makna simbolik. Beras perlambang rezeki dan pala serta cengkeh perlambang ketegaran hidup dan kesehatan. Telur perlambang asal kejadian manusia. *Limututu* (jeruk purut) merupakan perlambang keharuman negeri. Kepingan mata uang melambangkan keuletan dan keterampilan dalam mencukupi kebutuhan hidup.²¹

Adapun jumlah angka tujuh untuk anak bayi perempuan mengisyaratkan tujuh martabat wanita yang dicari di atas bumi. Lima untuk laki-laki menegaskan lima rukun Islam, dan lima prinsip adat Gorontalo. Sementara minuman untuk pelaksana pembaca doa (*Syara'a/Imamu/Hatibi*) sebagai suguhan. Sedangkan sebotol air yang disaring sebanyak 7 kali saringan melambangkan air suci yang dipelihara selama 7 kali selawat. Sebotol air tersebut selanjutnya dipakai untuk mandi sang bayi.²²

²¹ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 31-32.

²² Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 32.

Bayi yang diacarakan secara adat, memakai busana bayi berwarna putih. Sementara ibu dan ayahnya memakai busana Muslim. Sedangkan *Syara'a/Imamu/Hatibi* yang melaksanakan ritual doa memakai busana sesuai jabatannya dalam bidang keagamaan seperti *syara'a da'a* atau imam atau kalau yang ditokohkan menggunakan songkok hitam.²³

D. Tradisi *Buli'a'a*, *Mopoto 'opu* dan *Molungelo*

Buli'a'a adalah adat Gorontalo yang diberlakukan untuk sang bayi yang sehat berumur 3 minggu, dan telah dapat memperdengarkan bunyi (a) dan (o). Dengan sehatnya bayi itu, *buli'a'o* bermakna bahwa air merupakan sarana kehidupan yang vital bagi hidup manusia. *Buli'a'o* merupakan lambang kehidupan bayi yang sehat, meningkatkan daya tahan tubuh, karena awal kejadiannya adalah dari setitik air.²⁴

Buli'a'a dilaksanakan oleh *Hulango* dan seorang ibu. *Hulango* yang melaksanakan ritual *momuli'o* adalah seorang muslimah yang mengetahui seluk beluk ritual *momuli'o*, serta mengetahui lafal-lafal yang diwariskan oleh leluhur dalam pelaksanaan ritual tersebut. Sedangkan seorang Ibu dimaksud adalah orang yang telah dituakan yang bertugas untuk memasang baju bayi, yang kemudian dilanjutkan pada ritual *mopoto'opu* kepada sang ibu, ayah, dan kerabat kedua belah pihak.²⁵

Adapun hal-hal yang diperlukan dalam ritual *buli'a'o* adalah loyang air (tempayang),²⁶ air sumur/kran yang ditapis sebanyak 3 kali, daun pisang yang masih tergulung, tempat bara api (*polutube*) di atas baki dengan baskom dupa (*totabu*), *botu pongi'ila* (batu gosok ramuan), bahan-bahan ramuan terdiri yang terdiri dari *ayu untungi*, pupuk bayi, pala kupas yang akan diulek jadi "*bada'a*" atau langir sang bayi, dan seperangkat baju bayi yang terdiri dari gurita, popok bayi, baju dan *dumumu* ban pengikat, semuanya berwarna putih.²⁷

Loyang (*tombe*) digunakan sebagai tempat penyucian diri sang bayi. Air dingin yang disaring 3 kali perlambang tiga makna air, yaitu *taluhu awwali* (air dari awal), *taluhu asali* (air dari asal), dan *taluhu kakali* (air yang kekal). Sedangkan daun pisang yang masih muda tergulung

²³ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 33.

²⁴ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 40.

²⁵ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 41.

²⁶ Dahulu loyang (tempayang) terbuat dari tanah yang disebut dengan *tombe*.

²⁷ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 42.

atau belum mekar merupakan makna kehidupan yang tertutup dan dibuka di dalam air, yang berarti sang bayi akan membuka lembaran kehidupannya dengan dimulai dari pensucian diri. Sementara, tempat bara api dan dupa (*totabu*) adalah sarana pemanjatan doa keselamatan. Dupa adalah wewangian yang memancar dari hasil pembakarannya. *Botu pongi'ila* (batu yang digunakan sebagai tempat gosok ramuan) bermakna penghalusan setiap gerak dan tingkah laku, juga pada setiap kegiatan pekerjaan.²⁸

Adapun bahan-bahan ramuan yang terdiri dari *ayu untungi* (sejenis kayu yang dipakai untuk sang bayi, jika digosok dengan batu gosok ramuan, maka harum baunya), mengandung makna perjalanan kehidupan sang bayi diharapkan selalu beruntung dan sukses. Bedak bayi sesuai selera dan petunjuk dokter, dapat diulek bersama air atau minyak wangi bayi, yang kemudian dimaskerkan pada wajah, leher, dan dada sang bayi, yang dalam istilah bahasa Gorontalo disebut *bada'a*. Adapun baju bayi berwarna putih bermakna kebersihan dan kesucian.²⁹

Mereka yang melaksanakan ritual ini menggunakan busana tertentu yang disebut busana adat. Bahwa *Hulango* berbusana putih-putih rapi dan bersih, memakai tutup kepala. Sedangkan sang ibu memakai busana muslim dan sang ayah memakai baju adat *bo'o kiki* dan sarung serta songkok hitam. Sementara para kerabat memakai busana *mongotilo* dan *mongotiyamo*. Sedangkan kaum ibu memakai *wuloto* (sarung) disesuaikan dengan *pohala'a*. Misalnya kalau di Gorontalo, *bide-bide lo bate, wulo-wuloto lo lipa-lipa*. Sementara di Limboto, *bide-bide lo lipa-lipa wulo-wuloto lo bate*, bagi kaum ibu (*mongotilo*), dan bapak-bapak (*mongotiyamo*), memakai celana batik, dan baju kin, serta kopiah keranjang.

Dalam proses pelaksanaannya, *Hulango* menyiapkan loyang (*tombe*) yang berisi air yang telah disaring, daun pisang muda masih tergulung, dibuka di dalam air, potongan *yibu'o* (tali pusat) sang bayi, direndam bersama dalam air tersebut. Kemudian *Hulango* mengangkat bayi yang bugil (tanpa baju), sambil mengucapkan *basmalah* dan mantra lainnya, seraya mencelupkan bayi tersebut sebanyak 3x di dalam air dan kemudian memandikannya.³⁰

²⁸ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 42.

²⁹ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 43.

³⁰ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 44.

Hulango juga mengurut kepala bayi, bagian belakang dan otot-otot pada tangannya dengan maksud memperlancar aliran darah. Selesai dimandikan, bayi diberi minum dengan setetes air yang dialirkan dari potongan *yibu'o* (tali pusat). Selanjutnya bayi dikeringkan dengan handuk dan dipakaikan bedak hasil ulekan tadi, sambil mengurut sisi hidung dengan bedak tersebut agar hidung bayi menjadi mancung, cantik, dan tampan. Lalu mengatur alis, urutan kening, dahi dan sisi mulut dengan mantra/doa yang mengandung harapan agar sang bayi menjadi pintar berbicara, halus tutur bahasanya, dan ramah bagi siapa saja. Untuk menghangatkan tubuh bayi, telapak tangan *huango* dipanaskan pada kepulan bara dupa untuk mengurut dada dan perut bayi, tangan dan kakinya serta kepala, lalu bagian belakangnya sehingga sang bayi menjadi hangat dan harum. Sesudah dibedaki, sang bayi dipakaikan baju, gurita lalu dibalut dengan selembar kain *dumumu* sampai kepala, kemudian diasapi dengan dupa 3 kali lalu dibawa keluar kamar oleh sang Ibunya.³¹ Sedangkan adat *mopoto'opu* adalah suatu penyerahan perawatan/pendidikan kepada sang ibu dan ayah sebagai amanah Tuhan kepada sepasang suami istri. Pelaksana ritual *mopoto'opu* adalah *Hulango* dan *Syara'a/Imamu/Hatibi*. Dalam ritual *mopoto'opu* ini juga melibatkan seorang ibu yang bersuami dan kehidupan rumah tangganya adalah harmonis.³²

Dalam ritual *mopoto'opu* ini disiapkan atribut adat atau benda budaya. *Pertama*, seperangkat "*hulante*" yaitu bahan-bahan yang terdiri dari 2 cupak beras atau 3 liter, di atas beras terletak 7 buah pala, 7 buah cengkih, 7 buah telur (mentah), 7 buah *limututu* (lemon sowanggi) biasa disebut jeruk purut, dan 7 buah mata uang lama yang terdiri dari 1 keping ringgit; 1 keping rupiah; 1 keping saku; 1 keping tali; 1 keping ketib; 1 keping kelip; 1 keping gobang dan 1 keping sen. Nilai-nilai uang tersebut sebagai berikut:

- 1 keping ringgit bernilai = Rp. 2.50,-
- 1 keping rupiah bernilai = Rp. 1.00,-
- 1 keping saku bernilai = Rp. 0.50,-
- 1 keping tali bernilai = Rp. 0.25,-
- 1 keping ketib bernilai = Rp. 0.10,-
- 1 keping kelip bernilai = Rp. 0.05,-

³¹ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 45.

³² Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 48.

- 1 keping gobang bernilai = Rp. 0.2 1/2,-
- 1 keping sen bernilai = Rp. 0.01,- .³³

Saat ini, uang tersebut telah hilang dari peredaran. Sebagai gantinya adalah mata uang logam yang berlaku, bernilai Rp. 100,-. Tetapi *hulante* untuk anak laki-laki jumlah bahan yang ada di atas beras berjumlah 5 buah. Sedangkan untuk anak perempuan jumlah bahan yang ada di atas beras berjumlah 7 buah.³⁴

Kedua, tohe tutu (lampu yang terbuat dari sejenis damar) yang dinyalakan di atas beras *hulante*.

Ketiga, seperangkat baki yang berisi, *polutube* (tempat bara api), baskom dupa (*totabu*), 1 gelas air yang sudah dimasak yang digunakan ketika dilaksanakan ritual doa.

Ketiga atribut adat atau benda budaya di atas bersifat fungsional dan mengandung makna tertentu. *Hulante* berarti persembahan, isinya bermakna sebagai berikut:

- Beras 3 liter perlambang rezeki
- Pala dan cengkih perlambang ketegaran hidup dan perlindungan kesehatan
- Telur perlambang asal kejadian manusia
- *Limututu* (lemon sowanggi atau jeruk purut) perlambang keharuman negeri.
- Kepingan mata uang logam perlambang keuletan dalam tanggungjawab.

Sedangkan *tohe tutu* (lampu yang terbuat dari sejenis damar) bermakna cahaya kehidupan. Tempat bara dan dupa perlambang hubungan dengan yang Maha Pencipta. Sementara angka tujuh pada *hulante* perlambang tujuh martabat manusia yang dicapai sang bayi wanita dan angka lima simbol rukun Islam.³⁵

Adapun prosesi pelaksanaan *mopoto'opu* adalah sebagai berikut:

Pertama, Hulango memandikan sang bayi, setelah mengurut bagian belakangnya (*mohinggi leya'o*) dan mengurut betis dan lengannya. Pada saat dimandikan, *Hulango* mengurut sisi hidungnya, mulut dan dahinya, serta keningnya.

³³ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 50.

³⁴ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 51.

³⁵ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 51.

Kedua, setelah selesai dimandikan, bayi tersebut dikeringkan dengan handuk, dan kemudian dibedaki. Yaitu ubun-ubun sang bayi diberi ramuan bedak *ayu untungi*. Sesudah dibedaki, sang bayi diangkat ke susunan busana untuk dipakaikan busana bayi. Yang paling bawah adalah *dudumu*, baju dan handuk. Sedangkan paling atas adalah gurita.

Ketiga, selesai berbusana, bayi diserahkan kepada sang ibu yang membantu *Hulango*. Selanjutnya sang bayi dibawa keluar kamar menuju ruang tengah (*duledehu*) saat mana telah menunggu sang ibu kandung dan ayah kandung, kekek dan nenek, paman dan bibinya, serta undangan lainnya berupa kerabat dan tetangga terdekat. Ketika itu, mereka sedang duduk bersama mengikuti ritual doa selamat (*ngadi salawati*) yang dibacakan oleh *Syara'a/Imamu/Hatibi*. Di hadapan *Syara'a/Imamu/Hatibi* dan kerabat telah terhidang seperangkat *polutube* dengan baskom dupa, segelas air masak, ramuan minyak *yilonta* dan *hulante*, yang di atasnya terpasang *tohe tutu*. Peralatan ini terletak di atas kain putih berukuran 1 X 1 meter. Sementara di depan para kerabat terhidang kopi dan teh serta *mahude lo kukisi* (piring-piring kecil yang berisi berbagai ragam kue basah tradisional).

Keempat, setelah ritual doa selesai dilaksanakan, sang ibu memangku sang bayi dan menyerahkannya kepada ibu kandungnya, selanjutnya sang ibu kandung menyerahkan kepada sang ayah kandung, lalu kepada kakek, nenek dan seterusnya, sambil menimang dan mencium bayi tersebut.

Setelah selesai acara *mopoto'opu*, para kerabat dan para undangan dipersilahkan minum bersama hingga acara berakhir. Selanjutnya kedua suami-istri (ayah dan ibu sang bayi) memberikan sedekah sesuai keikhlasannya kepada *Syara'a/Imamu/Hatibi*, *Hulango*, dan sang ibu yang membantu *Hulango*, serta kerabat lainnya. Selain itu diserahkan dan diberikan *hulante* yang terbungkus dengan kain putih kepada *Hulango* sebagai tanda telah selesai tugas perawatannya. Meskipun demikian, *Hulango* dapat dimintai bantuan jika sewaktu-waktu diperlukan.³⁶ Adapun yang hadir dalam acara *mopoto'opu* ini adalah kaum kerabat yang terdiri dari kakek dan nenek, paman dan bibi dari pihak suami-istri, serta tetangga terdekat. Diundang pula para pemuka agama terdekat seperti guru mengaji, imam, budayawan dan salah seorang tokoh adat.

³⁶ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 53.

Adapun *molunggelo* (*mopota'e to lulunggela*) berarti menaikkan bayi pada buaian, (ranjang ayunan bayi yang disebut *lulunggela*). Yang melaksanakan adalah kerabat pihak ibu sang anak, dan *Hulango* (bidan kampung). *Syara'a/Imamu/Hatibi* juga pelaksana yang bertugas melaksanakan ritual doa, dan seorang Ibu yang telah separuh baya, yang masih bersuami dan anak-anaknya banyak yang berhasil.

Dalam ritual *molunggelo* dipersiapkan seperangkat *hulante* yaitu bahan-bahan yang terdiri dan 2 cupak beras atau 3 liter di atas baki di atas beras terletak 7 buah biji pala, 7 buah cengkih, 7 buah telur (mentah), 7 buah *limu tutu* (lemon sowanggi) biasa disebut jeruk purut. Demikian juga *tohe tutu* (lampu terbuat dari sejenis damar) yang ditancapkan pada beras dan *yilonta* (minyak harum dari ramuan daun-daunan seperti daun *limu tutu*, kulit *limu tutu*, *humopoto* (kencur), bawang putih, daun *umonu* dan lain-lain yang diberi minyak kelapa.³⁷

Hal lain yang disiapkan adalah *pale yilulo*, yaitu beras yang terdiri dari lima warna; *dulewe* (upik pinang) yang baru mekar; dan seperangkat baki yang berisi *polutube* (tempat bara api), segelas air, tempat (baskom) berisi dupa (*totabu*).

Hal-hal yang disiapkan dalam ritual ini bersifat fungsional dan simbolik. *Hulante* berarti persembahan sedang isinya mengandung makna tertentu. Beras 2 cupak atau 3 liter merupakan lambang rezeki. Angka 3 bermakna 3 tahapan kejadian manusia, yaitu dari yang tiada, kemudian ada; lalu kembali tiada. Pala dan cengkih perlambang kesejahteraan dan perlindungan kesehatan. Telur perlambang asal kejadian manusia. *Limu tutu* (jeruk purut) perlambang keharuman negeri. *Tohe tutu* (lampu damar) bermakna cahaya kehidupan. *Yilonta* (minyak harum ramuan dari daun-daunan harum) bermakna keharuman alamiah setiap pribadi yang dicapai oleh setiap insan suku Gorontalo. *Pale yilulo* merupakan makanan hantaran bagi penjaga rumah (gaib), yang disebut *wawalo bele*. *Bulewe* (upik pinang), bermakna prinsip kehidupan manusia, sebagai penyandang amanah Allah. Seperangkat baki berisi *polutube*, segelas air dan sebaskom *totabu* (dupa), sarana penghubung doa dari Insan yang terdiri dari 4 anasir alam (*wopato bangusa*), yaitu *huta*, *tulu*, *taluhu* dan *dupotu* (tanah, api, air dan udara). Angka 7 pada *hulante*, jika yang diadatkan adalah bayi wanita, dan angka 5 jika yang diadatkan adalah laki-laki. Angka 7 bermakna 7 martabat manusia, dan angka 5 bermakna lima rukun Islam.³⁸

³⁷ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 57-58.

³⁸ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 58-59.

Adapun proses pelaksanaannya adalah pembersihan tempat buaian (*lulunggela*). Yang membersihkan adalah ibu tua yang membantu *Hulango*. *Lulunggela* yang sudah dibersihkan kemudian dipasang perhemel kecil (bagian atas kelambu) dengan kain berwarna putih serta membalut bagian dalam *lulunggela* dengan kelambu berwarna putih dan memasang kelambu untuk bagian luar dengan warna yang sama. Ada dua bentuk *lulunggela*. *Pertama*, *lulunggela* yang terbuat dari batang *tanangge* (sama bentuknya dengan tebu, tapi keras). *Kedua*, *lulunggela* yang terbuat dari rotan. Untuk *lulunggela* gantung, disiapkan kayu atau bamboo gantungan. Sedangkan *lulunggela* duduk (*wih*), yang ayunannya kesamping kiri dan kanan, disiapkan kelambu tanpa perhemel.³⁹

Lulunggela yang sudah disiapkan tersebut selanjutnya dimasukan ke dalam kamar untuk digunakan. Di depan *lulunggela* diletakan *hulante* di atas tikar. Sementara bagian tengahnya terpasang lampu *tohe tutu*, serta *pale yilulo* di atas piring. Di depan kamar, terhampar tikar/karpet atau permadani, untuk pelaksanaan acara/ritual doa. Para undangan duduk di atas hamparan tikar/karpet. Sementara di hadapan *Syara'a/Imamu/Hatibi* (pelaksana ritual doa) terletak seperangkat baki yang berisi *polutube*, dupa dan segelas air serta *yilonta*. Pelaksanaan ritual doa dilaksanakan dengan diikuti oleh para undangan.⁴⁰

Bayi yang sudah dimandikan dan berbusana putih, dipangku di depan *Syara'a/Imamu/Hatibi* (pelaksana ritual doa). Sedangkan sang ibu memegang penggalan *bulewe*. Demikian pula para undangan lainnya. Setelah doa dilaksanakan, sang *Syara'a/Imamu/Hatibi* mengusap ubun-ubun sang bayi dengan minyak *yilonta*.⁴¹

Selesai ritual doa, *Hulango* menjemput sang bayi dari ibunya lalu mengayunkan 3 kali ke *lulunggela*. Pada kali ketiga sang bayi dimasukkan ke dalam *lulunggela* sambil mengucapkan "*Bismillahirrahanirrahim Allahu Akbar*", dan selanjutnya lafal doa-doanya yang diketahui oleh *Hulango*.

Setelah sang bayi berada ada dalam *lulunggela*, maka *Hulango* menaburkan *Pale yilulo* dengan berucap:

- *Boti bahagiyangi li mongoli. Didu meyihe tumbuluwa boti ta tolulunggela... wombu limongoli.*

³⁹ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 61.

⁴⁰ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 61-62.

⁴¹ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 62.

- *Wonu bolo humoyongo, timongoli ta momalongo*
- *Wonu bolo mololonengo, timongoli ta mohunemo... dst.*

Artinya:

- Ini bagian kalian. Jangan tegur (ganggu) lagi bayi yang dalam buaian ... cucu kalian ...
- Kalau menangis, kalian yang membujuk
- Kalau sakit, kalian yang mengobati ...dst ...⁴²

Setelah minum teh atau kopi dan makan kue-kue basah yang disuguhkan mereka saling berjabat tangan mengucapkan terima kasih dan ucapan selamat, lalu pamit pulang. Acara *molunggelo*, dinyatakan selesai.

Biasanya hari yang baik untuk pelaksanaan acara adat *molunggelo* yang dipilih adalah hari Jumat pagi, pukul 08.00. Jika hari Jumat jatuh pada *kalesuwa* atau *lowanga* (sial) atau hari naas, maka dipilih hari-hari lainnya yang baik sesuai perjalanan bulan di langit. Dalam ritual ini, yang diundang adalah kerabat yang paling dekat seperti kakek, nenek, paman dan bibi dari pihak istri maupun pihak suami, tetangga terdekat, pemuka agama yang terdekat seperti guru ngaji dan seseorang yang dituakan di kampung/desa.

E. Tradisi Mongakiki dan Mohuntingo

Mongakiki artinya melaksanakan akikah. Sedangkan *mohuntingo* berarti mencukur rambut. Dalam terminologi hukum Islam, akikah adalah menyembelih binatang pada hari ketujuh dari kelahiran anak. Peristiwa itu dibarengi dengan pemberian nama (*tasmiyah*) dan pemotongan rambut anak tersebut.⁴³ Hewan akikah yang disembelih adalah kambing sebanyak dua ekor untuk anak laki-laki dua ekor, dan anak perempuan seekor. Dalam adat Gorontalo, semua hal yang berkenaan dengan hewan yang disembelih baik syarat-syarat hewan yang disembelih maupun cara penyembelihannya merujuk kepada aturan formalistik fikih Islam, kecuali yang terkait dengan adat lokal, seperti syarat-syarat pelaksana dan prosesi penyembelihan hewan akikah.

Dalam buku *Ragam Upacara Tradisional Daerah Gorontalo*, disebutkan bahwa syarat penyembelih hewan akikah adalah muslim, biasa

⁴² Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 62-63.

⁴³ Sofyan A.P. Kau, *Fikih Feminis: Menghadirkan Teks Tandingan*, (Pustaka Pelajar: Yogyakarta, 2014), h. 137.

menyembelih dan mengetahui lafal-lafal doa penyembelihan, serta memakai songkok ketika menyembelih. Para pelaksana ritual akikah ini adalah seorang *Syara'a/Imamu/Hatibi* dan *Hulango*. Tugas *Syara'a/Imamu/Hatibi* adalah melaksanakan ritual doa selamat. Sedangkan *Hulango* bertugas membuat ramuan minyak *yilonta*. Para pelaksana lainnya adalah mereka yang menguliti kambing sembelihan dan Ibu-ibu juru masak.

Hal-hal yang dipersiapkan dalam proses akikah adalah sebagai berikut:

- a. Dua kambing jika anak laki-laki, dan seekor kambing jika anak perempuan;
- b. Seperangkat *polutube*, segelas air, dan baskom *totabu* untuk doa selamat (*mongadi salawati*);
- c. Seperangkat baki berisi, baskom *yilonta* (minyak harum dan ramuan) dan sebuah piring kecil yang berisi kalung mutiara, atau kalung emas;
- d. Potongan kain putih, ukuran 1 x 1 meter sebanyak jumlah kambing yang dipotong.⁴⁴

Kelima hal di atas merupakan atribut adat atau benda budaya yang memiliki fungsi tersendiri. Kambing yang disiapkan adalah kambing yang memenuhi syarat-syariat untuk disembelih. Sedangkan seperangkat *polutube* adalah tempat membakar kemenyan ketika dilakukan ritual doa. Secara simbolik, hal itu dipahami sebagai sarana penghubung doa dari insan manusia yang terdiri dari 4 anasir alam (*wopato banyusa*) yaitu api, tanah, udara dan air. Sementara seperangkat baki yang berisi baskom *yilonta* (minyak harum dari ramuan) digunakan untuk dipoleskan ke tubuh dan leher kambing, yang bermakna sebagai perwujudan keikhlasan kambing tersebut. Dipercayai bahwa kalung pada kambing akikah tersebut menjadi tanda sebagai kambing akikah. Sedangkan kain putih berfungsi untuk menutup tubuh kambing ketika dibawa ke tempat penyembelihan. Kain putih tersebut bermakna kesucian hati baik dari pemilik kambing, maupun dari pelaksanaan akikah.⁴⁵

Hari pelaksanaan akikah adalah hari yang telah disepakati bersama, biasanya hari Jumat pagi sebelum salat Jumat. Kambing yang disembelih terlebih dahulu dibersihkan dari kotoran yang ada pada

⁴⁴ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 65-66.

⁴⁵ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 69.

tubuhnya dan kakinya. Dibersihkan berarti kambing tersebut dimandikan. Sesudah dimandikan ditambatkan di halaman rumah. Sebelum dibawa ke tempat penyembelihan, dilakukan ritual doa terlebih dahulu, yang disebut *du'a mongadi salawati*. Selesai doa, *Syara'a/Imamu/Hatibi* pembaca doa kemudian mengoleskan *yilonta* (minyak harum) ke tubuh kambing, sambil mengayunkan kalung 3 kali ke leher kambing yang akan disembelih. Sesudah itu, kambing tersebut ditutupi dengan potongan kain putih yang berukuran 1 x 1 meter. Selanjutnya kambing tersebut digiring ke tempat penyembelihan.⁴⁶

Kambing yang akan disembelih dibaringkan ke tulang rusuknya sebelah kiri sambil menghadap kiblat. Leher kambing tersebut kemudian diolesi minyak *yilonta* oleh *Syara'a/Imamu/Hatibi* yang akan menyembelih kambing tersebut. Sesudah itu, pisau diletakan ke leher kambing, sambil membaca *basmallah* dan lafal-lafal lainnya saat dilakukan penyembelihan.

Setelah disembelih, kambing tersebut dikuliti dan diambil dagingnya dan lainnya untuk diserahkan kepada juru masak untuk dimasak. Makanan yang telah dimasak, selanjutnya sebagiannya dibagikan ke panti asuhan dan tetangga-tetangga yang dekat.⁴⁷

Selesai akikah, dilanjutkan dengan *mohuntingo*. Mereka yang terlibat dalam prosesi *mohuntingo* adalah *Hulango* dan *Syara'a/Imamu/Hatibi*. Pelaksana lainnya adalah seorang bapak yang dianggap tahu mempersiapkan perlengkapan yang dipakai pada pelaksanaan *mohuntingo*.

Hal-hal yang dipersiapkan dalam ritual *mohuntingo* adalah sebagai berikut:

- a. Sebuah kelapa yang masih muda. Yaitu kelapa yang belum mempunyai daging kelapa, yang akan diukir dan dilubangi segi tiga bersama penutupnya.
- b. *Bulowe* (upik pinang) yang sudah mekar.
- c. Sisir, cermin, gunting dan kalung emas atau mutiara
- d. *Toyopo*, yang berisi nasi kuning, ayam goreng, pisang masak, dan kue-kue basah (*payu lo limuto*). Untuk *payu lo Hulondalo*, *toyopo* tidak ada. Yang ada perlengkapan *molupato* yang terdiri atas satu buah rebana, dua buah kayu pemukul yang ujungnya

⁴⁶ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 71.

⁴⁷ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 72.

dipertebal dengan kain atau karet; dan seperangkat makanan yang terdiri dari:

1. Bubur sagu pakai gula merah dan parutan kelapa yang disebut *diniyohu*;
 2. Ikan bakar kabos (*tola*) yang ditusuk dengan bilah bambu dari mulut hingga ekornya. Kemudian ikan tersebut diperpendek atau dipadatkan sehingga disebut *tola ilonggolonga*.
 3. Sejumlah ketupat *towohu* bentuk gendang.
 4. Umbi-umbian yang dimasak (ubi, batata, bete, longgi dll) ditambah dengan pisang masak dan pisang gapi atau pisang raja (*lutu lo hulonthi'o* atau *lutu lo tahulemito*).
 5. *Lu'adu* (sapu tangan kecil) dengan warna wilayah adat yang dilipat dari sudut-sudutnya.
 6. Tujuh buah *bako hati* yang berisi ramuan bedak tradisional.
- e. Seperangkat *polutube* (tempat bara api), segelas air dan tempat dupa) untuk ritual doa selamat (*ngadi salawati*).
- f. Seperangkat *hulante*, yaitu baki yang berisi bahan-bahan yang terdiri dari beras 2 cupak atau 3 liter, diatasnya terletak 7 buah telur, 7 buah biji pala, 7 buah cengkih, 7 buah *limututu* (lemon sowanggi) atau jeruk purut, dan 7 keping mata uang senilai Rp. 100.- Jika yang digunting rambut bayi laki-laki, maka angka dari benda-benda budaya adalah masing-masing berjumlah 5 buah.
- g. *Tohetutu* (lampu damar) yang ditancapkan pada beras.
- h. *Yilonta* atau minyak harum dan ramuan daun-daunan yang harum.
- i. *Alawahu tihi* (kikisan kunyit campur kapur) warnanya merah
- j. *Pale yilulo*, yaitu beras lima warna (putih, hitam, merah, kuning dan hijau).⁴⁸

Hal-hal yang dipersiapkan di atas dinamakan atribut adat atau terkadang disebut benda budaya yang masing-masing memiliki makna dan fungsi tersendiri. Sebuah kelapa yang masih muda, belum punya daging kelapa, yang akan diukir bermakna kepala masih suci, tempat tumpuan harapan orang tua. Digunakan buah kelapa, bukan buah-buah tanaman yang lain, karena kelapa adalah tanaman yang berumur panjang, dan hampir semua unsur pada tanaman kelapa bermanfaat

⁴⁸ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 75-76.

bagi manusia (orang banyak). Kelapa berbatang lurus tanpa cabang, diharapkan pula bayi itu akan selalu bersifat lurus, jujur dan taat hukum serta aturan yang berlaku. Sedangkan *boluwe* (upik pinang) bermakna prinsip kehidupan manusia, sebagai penyandang amanah Allah. Sementara sisir, cermin, bermakna penataan diri pribadi. Gunting adalah alat menggunting rambut. Kalung emas atau mutiara, selain sebagai perhiasan juga bermakna suatu rangkaian keterikatan dalam suatu kekerabatan yang akan menjalin suatu tali silaturahmi, yang tak mudah putus.⁴⁹

Adapun *toyopo*, yaitu tempat makanan dari jalinan janur, yang berisi nasi kuning, potongan-potongan ayam goreng, pisang masak *tahumelito* (pisang raja) atau pisang *hulontio* (pisang gapi), serta kue-kue basah seperti *wapili*, *apang coye* dan *apang bale*, dll. *Toyopo* ini bermakna limpahan rezeki, bukan persembahan, tetapi diberikan secara ikhlas kepada *Syara'a/Imamu/Hatibi*, pelaksana utama acara adat *mohuntingo*.⁵⁰

Sedangkan perangkat *polutube* bermakna sebagai sarana penghubung doa dari insan yang tercipta dari 4 anasir alam atau dikenal dengan *wopato bangusa*, yaitu api, air, udara dan tanah. *Hulante* bermakna rezeki, kesejahteraan dan perlindungan kesehatan, kejadian manusia, serta keharuman negeri, (lihat penjelasan terdahulu). *Tohe tutu* (lampu damar) bermakna cahaya kehidupan. *Yilonta* atau minyak harum dan ramuan, bermakna keharuman alamiah yang bersumber dari kepribadian. *Alawahu tilihi*, yaitu tanda yang akan ditempelkan pada dahi sebagai pengukuhan adat. Sementara *pale yilulo* adalah makanan hantaran bagi penjaga rumah (*gaib*) yang disebut *wawalo bele*.⁵¹

Adapun proses pelaksanaannya adalah sebagai berikut:

Pertama, kelapa muda yang kulit luarnya terukir dan berlubang segitiga bersama penutupnya diletakan di atas baki yang beralaskan alas baki berwarna merah muda bersama baskom kecil berisi minyak harum, sisir, cermin dan gunting. Perangkat ini diletakan di hadapan *Imamu*. Demikian juga seperangkat *polutube* (tempat bara api), segelas air tertutup, dan baskom dupa (*totabu*) yang diletakan di depan atau di hadapan *Imamu*.

⁴⁹ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 77.

⁵⁰ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 77.

⁵¹ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 78.

Kedua, sang bayi sebelum diupacarakan, dimandikan, dan diberikan *alawahu tilihi* pada dahi, leher, kedua ruas lengan sebelah atas, kedua telapak tangan, bagian bawah lutut, dan telapak kaki, lalu dipakaikan busana adat bayi. Untuk bayi perempuan memakai *bide o tamb'i'o* dan baju galenggo yang dijahit bersambung terbelah dibagian belakangnya. Sedangkan untuk bayi laki-laki memakai celana panjang *tilambi'o* dan *bo'o kiki tilambi'o* (baju yang berhiaskan kembang emas). Ikat kepala untuk bayi perempuan adalah *baya lo bo'ute* dan ikat kepala bayi laki-laki adalah *payungo tilambi'o* (payung yang berhiaskan kembang emas).

Setelah mendapatkan pemberitahuan (*po'ota*), maka dimulai upacara doa sampai pada acara *timi hulo asyraka* (berdiri saat pembacaan *asyraka*). Pada saat mereka berdiri, kemudian pembawa baki *bulewe* masuk dan membagikan *bulewe* kepada para hadirin yang sedang berdiri, disusul dengan baki yang bersisi kelapa berukir dan perangkatnya di hadapan *Syara'a/Imamu/Hatibi*, lalu sang bayi dalam pelukan ibunya, dipayungi oleh *toyungo bilalanga* (payung kebesaran).

Selanjutnya *Imamu* mencelupkan tangannya ke dalam baskom *yilonta* kemudian mengoleskannya pada ubun-ubun bayi, bagian kiri dan kanan. Selanjutnya *Syara'a/Imamu/Hatibi* mengambil gunting. Guntingan pertama, pada rambut yang ada pada ubun-ubun bayi atau sekitarnya untuk kemudian dimasukkan ke dalam lubang kelapa. Guntingan kedua dari samping kanan, dan guntingan ketiga dari samping kiri kepala sang bayi, kemudian dimasukkan ke dalam lubang kelapa tersebut.

Selesai guntingan rambut bayi dilakukan oleh *Syara'a/Imamu/Hatibi*, maka bayi tersebut diedarkan oleh ibunya kepada para tamu yang berdiri dengan iringan lagu selawat, *Ya Nabi Salamun 'alaika*, untuk kemudian dimintakan berkah. Setiap tamu mengusap kepala sang bayi, sambil mendoakan keselamatannya.⁵²

Selesai acara gunting rambut, para tamu duduk kembali, menunggu hidangan makanan siang, baik secara adat duduk bersila di bawah, maupun secara nasional, yaitu makan sambil duduk di kursi sedang makanan di atas meja makan. Selesai makan, para tamu disuguhi kopi atau teh *polondulo* (minuman pertanda bahwa acara sudah selesai sehingga para tamu undangan sudah dapat pamitan pulang).

⁵² Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 80-81.

Ketika upacara *mohuntingo* dinyatakan selesai, maka para tamu undangan pamitan pulang, salah seorang bapak mewakili keluarga berjabatan tangan dengan menyisipkan amplop sedekah kepada mereka yang disepakati untuk disedekahi oleh *shahibul hajah* (tuan rumah yang melakukan hajatan ritual *mohuntingo*).

F. Tradisi Mopolihu Lolimu dan Mongubingo

Secara literal, *mopolihu lo limu* berarti mandi dengan ramuan jeruk purut. Tujuan adalah untuk kebersihan diri. Secara hakiki, pelaksanaan adat *mopolihu lo limu* di samping kebersihan, juga sebagai pensucian diri sang anak baik lahir maupun batin. Mereka yang terlibat dalam acara/upacara *mopolihu lo limu* adalah *Hulango*, *Syara'a/Imamu/Hatibi*, dan seorang ibu yang dituakan sebagai pembimbing acara tersebut.⁵³

Sedangkan *mongubingo* berarti khitan terhadap bayi perempuan. Dalam adat masyarakat muslim Gorontalo, *mongubingo* diyakini keharusan agama. Tujuannya adalah untuk membersihkan alat kelamin perempuan dari kelenjar yang haram terbawa dari lahir. Berdasarkan penuturan para leluhur, jika tidak dibersihkan dan disucikan kelenjar, maka keturunan yang lahir dari rahim perempuan tersebut, tetap membawa yang haram walaupun dari perkawinan yang sah.⁵⁴

Sebelum acara adat *mopolihu lo limu* disiapkan delapan atribut adat/benda budaya. Keberadaan kedelapan atribut adat/benda budaya mengandung makna dan pesan moral tertentu. Adapun kedelapan atribut adat/benda budaya dan maknanya adalah sebagai berikut:

Pertama, *taluhu yilonuwa*, yaitu air ramuan jeruk purut (*limututu*) yang terdiri dari kulit *limututu* yang diiris halus; tujuh buah *limututu* yang dipotong dua, tapi tidak diremas; irisan dari tujuh macam *polohungo* (daun puring); ramuan *umonu* (keharuman) yang ditumbuk halus yang disebut *yilonta*; daun *onumo* sejenis daun mayana tapi hijau dan harum; bunga melati yang disebut *bunga mputi*. *Taluhu yilonuwa* mengandung makna pembersihan terhadap tujuh macam sifat tercela yang harus sejak dini dihilangkan pada diri anak. Ketujuh sifat tercela tersebut adalah *nene'olo* (tingkah laku yang menjengkelkan), *wetetolo* (berbicara tidak pada tempatnya), *kekengolo* (bertingkah aksi sibuk),

⁵³ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 83-84.

⁵⁴ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 83.

kureketolo (bertingkah dan berbicara sembarangan), *pa'ingolo* (suka membantah orang tua), *bulabolo* (suka memotong pembicaraan orang dengan bual-bualan [*dila otumanina liyo*]), dan *hutatingolo* (berbicara dan bertingkah kasar [*bangganga*]). Tegasnya, *limu tutu* yang dominan pada air kembang ini bermakna pembersih terhadap ketujuh sifat tercela tersebut (*pohinggi u hiluwi luwita*).

Kedua, tujuh buah perian bambu kuning, yang ditutupi dengan *polohungo* (daun puring), yang berisi air, dan kepingan logam bernilai Rp. 100,- dahulu 10 sen. Tujuh buah perian bambu kuning bermakna harapan atas kemuliaan. Kemuliaan tidak dapat diperoleh kecuali dengan menyucikan diri dari dosa lahir yang dilakukan oleh 7 anggota badan, yaitu: mulut yang biasa dusta atau *ghibah*, mata yang biasa melihat yang haram, telinga yang suka *nguping* pembicaraan orang lain, hidung yang biasa menimbulkan rasa benci, kaki yang biasa berjalan dan berbuat maksiat, tangan yang biasa merusak, dan kemaluan yang biasa bersyahwat atau berzina. Sedangkan uang logam yang terisi pada perian perlamhang harta yang halal. Itu berarti, jika suci dari dosa lahir, maka harta yang halal dengan mudah diperoleh.

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

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

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

Keenam, *hulante*, yaitu seperangkat baki yang berisi beras tujuh mangkok, telur tujuh buah, pala dan cengkih masing-masing tujuh buah, *limututu* tujuh buah dan tujuh buah keping uang logam senilai Rp 100,-. Tiga liter beras bermakna tiga tahapan kehidupan manusia, beras adalah perlambang rezeki. Tujuh buah *limututu* bermakna tujuh sifat buruk yang harus ditinggalkan (*Pohinggi uhiluwi-luwita*). Tujuh buah pala dan cengkih bermakna tujuh tingkatan bathin yang harus disucikan. (*lamahu lo bathini*). Tujuh buah telur bermakna *liyatu lo*

batanga'. Tujuh buah keping uang logam bernilai Rp. 100T- bermakna tetap mencari harta sebagai penunjang kehidupan (*ta'e-ta'e to tilapulo*).

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

Kedelapan, seperangkat baki yang berisi gelas *tohetutu*, dan lima piring mangkuk beras lima warna, yang disebut *pale yilulo*. Gelas *tohetutu* bermakna sinar kehidupan. *Pale yilulo* atau beras lima macam bermakna *pale mela* (beras berwarna merah), melambangkan "*duhu mela*" (darah merah) yang ada pada tubuh; *Pale moputi'o* (beras berwarna putih), melambangkan "*duhu moputi'o*" (darah putih) yang ada pada tubuh; *pale moyitomo* (beras berwarna hitam) melambangkan "*tapu*" (daging) pada tubuh; *pale lalanu* (beras yang berwarna kuning) melambangkan "*yilolota*" (sum-sum) pada tubuh; dan *pale moyidu* (beras berwarna hijau) melambangkan "*lintidu*" (urat) yang ada pada tubuh.⁵⁵

Delapan atribut adat/benda budaya di atas terkait dengan pelaksanaan *mopolihu limu*. Sedangkan untuk pelaksanaan *mongubingo*, disiapkan *alumbu moputi'o* (kain putih) sepanjang dua meter untuk menutupi kepala bayi saat dikhitan dan seperangkat alat khitan yang diletakkan atas baki yang beralaskan kain putih. Alat khitan dimaksud adalah pisau kecil (dahulu memakai sembilu) dan *yinula monu* (minyak *yilonta*).⁵⁶

Yang diundang dalam acara *mopolihu lolimu* adalah kerabat yang paling dekat dan para tetangga yang terdekat. Jika acara ini dirangkaikan dengan acara adat perkawinan, atau pembai'atan, maka undangannya adalah undangan dari acara induk.⁵⁷ Sebagai rasa syukur dan terima kasih atas pelaksanaan acara, diberikan sedekah dari sepasang suami istri kepada *Hulango*, yang mempersiapkan perlengkapan adat, *Syara'a/Imamu/Hatibi* yang

⁵⁵ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 85-91.

⁵⁶ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 86.

⁵⁷ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 91.

melaksanakan *ngadi salawati*, para pekerja yang membantu pelaksanaan adat tersebut.⁵⁸

Secara teknis, sehari sebelum pelaksanaan acara adat *mopolihu lo limu*, *Hulango* sudah mempersiapkan perlengkapan (benda-benda) budaya yang diperlukan. Pagi-pagi, sebelum acara dilaksanakan, didahului dengan *mongadi salawati* yang dilaksanakan oleh *Syara'a/Imamu/Hatibi*. Sesudah itu, *Hulango* melaksanakan acara adat *momonto* kepada sang bayi dan kedua orang tuanya. Selesai *momonto*, Ibu dan sang bayi dibawa ke tempat acara *mopolihu lo limu*. Ibu dan sang bayi duduk pada *dudangata* (kukuran kelapa) dan menghadap ke timur. Kemudian dilakukan penyiraman. Siraman pertama oleh Ibunya yang diwakilkan pada neneknya, atau (bibinya), apabila yang memangku anak itu ibunya. Siraman berikutnya oleh ayahnya, keduanya mengambil air dari loyang ramuan. Siraman berikutnya adalah oleh pemangku adat, atau oleh *Syara'a/Imamu/Hatibi* dari perian bambu kuning, yakni dari perian pertama, tanpa *tuja'i* (bacaan sajak). Siraman perian kedua sampai ke tujuh oleh *Hulango*. Jika nenek dan kakeknya lengkap (masih hidup), baik pihak ibu maupun pihak ayahnya, maka berhak menyiramkan air perian-perian tersebut.⁵⁹

Selesai mandi, sang anak diberikan/memakai busana adat, yaitu baju panjang *o tamb'i'o* (berhiaskan kembang-kembang emas), dan kepalanya memakai *baya lo bo'ute* (ikat kepala), siap untuk dikhitan (*mongubingo*).

Saat pelaksanaan *mongubingo* (khitanan), *Hulango* menutup dirinya dengan *alambu moputi'o*. Selesai khitanan, sang anak, disapukan dengan *yinula moonu (yilonta)* sebagai tanda selesai khitanan. Acara dilanjutkan dengan doa syukuran yang dibawakan oleh Imam/*Hatibi*.

Dalam doa syukuran disediakan seperangkat *polutube*. *Polutube*, diletakkan di depan *Syara'a/Imamu/Hatibi*. Selesai acara doa, dilaksanakan acara santap siang bersama. Selesai makan, dilanjutkan dengan minum kopi/teh, sebagai isyarat telah selesai rangkaian acara *mopolihu lo limu* dan *mongubingo*, dan karena itu para undangan sudah boleh pulang untuk meninggalkan tempat acara.⁶⁰

⁵⁸ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 91-92.

⁵⁹ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 92.

⁶⁰ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 93.

G. Tradisi Moluna

Moluna artinya mengkhitan anak laki-laki. Dalam tradisi Gorontalo, anak laki-laki yang dikhitan berumur 10 s/d 12 tahun dan sudah tamat mengaji al-Quran. Secara adat, orang yang melaksanakan ritual *moluna* adalah ahli khitan, yang biasanya dari tokoh agama seperti *Syara'a Da'a*, *Hatibi* atau *Imamu*. Ahli khitan ini nanti didampingi oleh seorang dokter atau petugas medis lainnya yang membantu pengobatan luka atau pendarahan. Pelaksana lainnya yang terlibat adalah *Hulango* yang bertugas mempersiapkan perlengkapan atribut adata atau benda budaya yang dibutuhkan dalam ritual *moluna*. Di samping itu, dibutuhkan pula para pekerja lainnya yang bertugas membuat *pu'ade lo beati* (tempat duduk yang digunakan saat dilakukan baiat). Jika pelaksanaan *moluna* memakai sistem *pohutu pongo-pongo abu*, maka *pu'ade lo beati* di dalam *buli-bulita* disertai dengan arkus *lo liyango* dan *tu'adu tolitihu* serta *ngango lo huwayo*. Pelaksana lainnya adalah *Syara'a/Imamu/Hatibi* yang melaksanakan ritual doa mohon keselamatan (*ngadi salawati*) dan pelaksanaan *beati* (upacara pembaitan).⁶¹

Adapun hal-hal yang dipersiapkan dalam ritual *moluna* adalah sebagai berikut:

- a. *Wupato* (batang pisang) yang sudah dikupas sepanjang 1 meter. *Wupato* ini digunakan sebagai tempat duduk saat dikhitan. *Wupato* tersebut bermakna kesterilan serta kesejukan dan dingin untuk diuduki sang anak yang akan dikhitan sehingga tidak dirasakan sakit luka alat vitalnya.
- b. *Hulante* satu baki lengkap dengan isinya, yaitu seperangkat baki yang berisi beras tujuh mangkok, telur tujuh buah, pala dan cengkih masing-masing tujuh buah, *limu tutu* tujuh buah dan tujuh buah kepingan uang logam senilai R. 100,-; Tiga liter beras bermakna tiga tahapan kehidupan manusia. Tujuh buah *limu tutu* bermakna tujuh sifat buruk yang harus ditinggalkan (*pohinggi uhiluwi-luwita*). Tujuh buah pala dan cengkih bermakna tujuh tingkatan batin yang harus disucikan (*lamahu lo batini*). Tujuh buah telur bermakna *liyatu lo batanga*. Tujuh buah keping uang logam bernilai Rp. 100,- bermakna tetap mencari harta sebagai bekal penunjang kehidupan (*tae-tae to tilapulo*).

⁶¹ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 95-96.

- c. Seperangkat *pale yilulo* dan segelas *tohetutu*; seperangkat baki yang berisi gelas *tohetutu*, dan lima piring mangkuk beras lima warna, yang disebut *pale yilulo*. Gelas *tohetutu* bermakna sinar kehidupan. *Pale yilulo* atau beras lima macam bermakna *pale mela* (beras berwarna merah), melambangkan "*duhu mela*" (darah merah) yang ada pada tubuh; *Pale moputi'o* (beras berwarna putih), melambangkan "*duhu moputi'o*" (darah putih) yang ada pada tubuh; *pale moyitomo* (beras berwarna hitam) melambangkan "*tapu*" (daging) pada tubuh; *pale lalanu* (beras yang berwarna kuning) melambangkan "*yilolota*" (sum-sum) pada tubuh; dan *pale moyidu* (beras berwarna hijau) melambangkan "*lintidu*" (urat) yang ada pada tubuh.
- d. Seperangkat *polutube*, segelas air, baskom dupa di atas baki. *Polutube* adalah tempat membakar kemenyan ketika dilakukan ritual doa. Secara simbolik dipahami sebagai sarana penghubung doa dari insan manusia yang terdiri atas 4 anasir alam (*wopato banyusa*) yaitu api, tanah, udara dan air.
- e. Satu piring mangkuk *alawahu tilihi* yang digunakan untuk *bonto* (pemberian tanda di dahi). Yang ditandai adalah dahi sebagai pernyataan untuk tidak menyembah selain Allah; leher sebagai pernyataan tidak akan makan makanan yang haram; tenggorokan bagian bawah sebagai pernyataan pemeliharaan nafas keluar masuk dengan zikir setiap saat; bahu sebagai pernyataan bertanggung jawab sebagai penyandang amanah Allah; lekukan-lekukan tangan dan kaki sebagai pernyataan tidak akan berbuat perbuatan yang tercela (*mazmumah*).
- f. Seperangkat baki yang berisi makanan khas daerah berupa *yilalhe toto-totota labiya* (kuah asam kepala ikan kabos (tola) yang ada bulatan bakso dari sagu), *yilabulo* 5 bungkus, *Lutu tilinanga* (pisang masak yang utuh digoreng), sepiring nasi dan sebaskom bubur ayam. Seperangkat makanan khas daerah Gorontalo ini bermakna perlindungan kesehatan karena ikan danau bebas dari alergi.
- g. Busana adat *takowa kiki* dengan *payunga tilambi'o* bermakna kemuliaan.
- h. Tempurung berisi tanah (separuhnya) untuk menampung darah yang menetes dari luka bekas khitanan.⁶²

Acara ritual *moluna* dihadiri oleh para undangan di antaranya unsur pemerintah setempat (lurah atau kepala desa), maka yang diundang

⁶² Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 97-98.

adalah sampai ke tingkat camat dan bupati. Sedang pelaksanaannya adalah pemangku adat. Kerabat dan handai taulan, serta para tetangga juga diundang dalam cara *moluna*.

Atribut adat atau benda budaya di atas telah dipersiapkan sehari sebelum acara *moluna* dilaksanakan, seperti *pu'ade be'ati*. Sementara *hulante*, *pale yilulo* dan *alawahu tilihi* disiapkan dalam kamar tersendiri oleh *Hulango* pada malam harinya. Besok pagi hari pelaksanaan *moluna*, anak yang dikhitan dimandikan oleh ayahnya atau kakeknya dengan lafal-lafal doa untuk keselamatan sang anak dalam perjalanan hidupnya sebagai remaja dewasa. Ada pula kebiasaan lain bahwa yang memandikan adalah guru ngaji atau orang yang dituakan dalam keluarga.

Sesudah dimandikan, anak tersebut kemudian dirias dengan memakai busana adat, berupa *bo'o takowa kiki* lngkap dengan *payunga tilambi'o*, yang didahului dengan acara *momontho* (memberi tanda pada dahi) yang dilaksanakan oleh *Hulango*. Pelaksanaan *momontho* disaksikan oleh kedua orang tuanya. Kemudian dilanjutkan dengan *mopo maktumu* (mengabarkan kepada pemerintah setempat bahwa acara pembaiatan akan dimulai atau dilaksanakan. Yang *mopo maktumu* (mengabarkan) adalah pemangku adat.⁶³

Selanjutnya, seperangkat *polutube* diangkat dan diletakkan di samping *Syara'a/Imamu/Hatibi*, sementara sang anak yang akan dikhitan berada di atas *pu'ade lo be'ati*. Kemudian *Syara'a/Imamu/Hatibi* membentangkan selendangnya agar dapat dipegang oleh sang anak yang akan dikhitan. Selendang *Syara'a/Imamu/Hatibi* ini berfungsi untuk menghubungkan antara diri *Syara'a/Imamu/Hatibi* dengan anak yang dibaiat. Dengan mengepulnya asap *totabu* (dupa atau kemenyan), maka pertanda dimulai *muqaddimah* baiat dengan lantunan doa-doa dan sanjungan-puji-pujian kepada Allah Swt., salawat kepada Nabi saw., serta sejumlah bacaan firman Allah (ayat-ayat al-Quran) dan hadis Nabi saw. Tetapi pada intinya adalah pengucapan dua kalimat syahadah (*syahadatain*).⁶⁴

Adapun hal-hal yang disampaikan oleh *Syara'a/Imamu/Hatibi* dalam pembaiatan adalah hal-hal berkenaan dengan keislaman, keimanan dan akhlaqul karimah. Titik tekan yang ditanamkan *Syara'a/*

⁶³ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 98.

⁶⁴ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 100-101.

Imamu/Hatibi kepada anak yang dibaiat adalah ketauhidan kepada Allah Swt., menjalankan rukun Islam, taat dan berbakti kepada kedua orang tua, serta menjauhi hal-hal yang terlarang dalam agama Islam.

Selesai acara pembaiatan, dilanjutkan dengan acara pengkhitanan. Karena itu, selesai baiat, sang anak dibawa masuk ke dalam kamar untuk mengganti pakaiannya dengan pakaian khitan berupa sarung. Di tempat pelaksanaan khitan, telah disiapkan *wupato* (batang pisang yang sudah dibersihkan), dan perangkat alat khitan, serta tukang khitan. Dengan posisi duduk mengangkang di atas *wupato*, dilakukan proses khitan hingga selesai. Selanjutnya, sang anak kembali ke kamar untuk kemudian dibaringkan di atas ranjang, sedang di bawah alat vitalnya terdapat tempurung yang bersisi tanah untuk menampung tetesan darah. Sementara di dekatnya, disiapkan di atas meja seperangkat makanan khas daerah sebagai makanannya selama sakit.⁶⁵

Sesudah itu dilanjutkan dengan ritual doa syukuran yang dilaksanakan oleh *Syara'a/Imamu/Hatibi*. Selesai doa dilanjutkan dengan acara minum teh dan atau kopi. Beberapa saat lama kemudian dilanjutkan dengan *mengabi*, yaitu semacam pemberitahuan bahwa acara *moluna* telah selasai sehingga sudah dapat membubarkan diri dan pamitan pulang. Saat *mengabi*, seluruh undangan berdiri seraya membaca salawat kepada Nabi saw. sambil berjabat tangan untuk pamitan pulang meninggalkan acara.

H. Tradisi Beati

Beati artinya pembaiatan. Sedangkan melaksanakan upacara pembaiatan diistilahkan dengan *momeati*. Dalam masyarakat Gorontalo, upacara adat *be'ati* dilaksanakan setelah melewati beberapa tahapan seperti *molungudu*, *momonto*, *momuhuto*, *mopohuta'a to pingge*, *mome'ati* dan *mohatamu*. Dengan ungkapan lain, sebelum upacara *be'ati* sebagai upacara inti dilakukan, didahului dengan upacara *molungudu*, *momonto*, *momuhuto*, *mopohuta'a to pingge*, *momeeati* dan *mohatamu*. Serangkaian upacara ini adalah bagian dari upacara *be'ati*.

1. Ritus 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

⁶⁵ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 103.

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 Botutihe 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*.⁶⁶

Adapun bahan-bahan dan peralatan yang digunakan dalam proses *molungudu* adalah belanga dan ramuan tradisional. Belanga adalah periuk yang terbuat dari tanah liat, bercerobong asap pada penutupnya. Sedangkan bahan-bahan untuk ramuan tradisional terdiri atas *timbulawe*, *totapo talanggila*, *humotopo*, *tapulapunga*, *linggoboto*, *dungo meme*, dan daging buah pala daun cengkih. *Timbulawe* 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.

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 artinya; *antayi*, yaitu buah kayu yang tumbuh di pinggir pantai; *pale yilahumo*, yaitu beras yang telah direndam dengan air; dan biji buah pala, kunyit dan kencur.

Sedangkan *mato lo umono* adalah jamu ramuan yang terbuat dari akar dan buah wangi. Komposisi jamu *mato lo umono* terdiri atas *bohu*, *masoyi*, *dumbaya*, *bungale*, *humopoto*, *botu pomungudu*, *alama bunga*, *bilobohu*, pala dan cengkih, *piyamputi* dan *limututu*. *Bohu* adalah sejenis kayu yang berkhasiat untuk mencerahkan wajah dan kulit. Sementara *masoyi*

⁶⁶ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 106.

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 banglely yaitu sejenis tanaman obat yang berkhasiat untuk memperlancar peredaran darah. *Humopoto* atau kencur yang diperaya 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 yang 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 untuk menghilangkan bau badan.

Adapaun yang dimaksud dengan *hihito* adalah lulur tradisional yang terdiri atas *dungo wuloto* (daun yang ditumpuk halus), *totapo talanggila* (kayu telur yang ditumpuk kasar) dan ampas dari pembuatan jamu *mato lo umonu*. Ketiga unsur *hihito* ini digunakan saat *molungudu*. *Molungudu* dilaksanakan seminggu sebelum acara be'ati. 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.

2. Ritus Momontho

Momontho artinya memberi tanda. Yang dimaksud *momontho* 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 tumbuhyang 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*. *Momontho* dilaksanakan dalam ruangan yang disebut *huwali lo wadaka*, yaitu sebuah ruangan tertutup yang hanya disaksikan oleh keluarga dekat sang gadis. Acara *momontho* dilaksanakan pada hari H pelaksanaan *be'ati*.

3. Ritus Momuhuto

Momuhuto artinya menyiramkan air keseluruh tubuh. Yang dimaksud dengan *momuhuto* dalam konteks *be'ati* adalah memandikan sang gadis yang akan *dibaiai* 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 buah 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 tangkai yang sedang mekar dan yang belum mekar. Satu tangkai yang sedang mekar dinamakan *malongo 'olo*, sedangkan satu tangkai yang belum mekar disebut *hu'uhu'umo*. *Bulewe malongo 'olo* digantung di atas tempat duduk sang gadis saat dimandikan.
3. Tujuh buah purian bambu kuning yang ditutupi dengan *polohungo* (daun puring). Setiap purian berisi kepingan uang logam.
4. Satu butir telur ayam kampung yang masih baru.
5. *Dudangata* (alat untuk parut kelapa yang digunakan sebagai tempat duduk sang gadis saat dimandikan).

Momuhuto dilaksanakan setelah kegiatan *momontho*. 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* yang dibaca pada setiap perian adalah sebagai berikut:

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

- Bismillah Momuhuto* : *Bismillah*, dengan nama Allah diawali penyiraman
Tobanta pulu tuluto : Pada anak yang dimuliakan
Adati Toyumuto : Adat yang telah sempurna
Taluhu Mbu'i Bungale : Airnya *Mbu'i Bungale*
Lumonggiya lumontale : Yang tersebar kemana-mana
Lumontale lumonggiya : Kemana-mana tersebar
Taluhu butu aliya : Air asli dari asalnya
Wahu amango tidiya : Dan menjalin peningkatan
Ta'e-ta'e to tadiya : Dari atas ketinggian⁶⁷

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 mensucikan⁶⁸

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 wajah⁶⁹

⁶⁷ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 134.

⁶⁸ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat*, h. 134.

⁶⁹ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahirano*, h. 134-135.

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 sinar⁷⁰

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 negeri⁷¹

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 lagi⁷²

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 dimuliakan⁷³

⁷⁰ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 135.

⁷¹ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 135.

⁷² Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 135-136.

⁷³ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 136.

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, tampak 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.⁷⁴

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, masuk ke dalam *huwali lo wadaka* (kamar hias) untuk mengganti dan memakai pakaian busana adat *wolimomo*, seraya menunggu proses adat *mopohuta'o to pingge*.

4. Ritus Mopohuta'o 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), *bako hati lo umono* (kotak kecil yang berisi berbagai jenis wewangian atau ramuan lulur/bedak harum); dan *bulewe* (tangcai mayang pinang); dan enam buah baki.

Sementara ketujuh buah baki tersebut, masing-masing berisi satu sisir pisang *tahumelito* (pisang raja), *tumula* (tunas kelapa), *hulante*

⁷⁴Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 137.

(berisi tujuh buah jeruk purut 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 moloduwo : Memangku dan mempersilahkan
Moloduwo molo'opu : Mempersilahkan dan memangku
Adati lipa'i pusaka dotu : Adat pusaka para pendahulu.⁷⁵

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

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 modiyambang : Silahkan melangkah dan berjalan⁷⁶

Lantunan *tuja'i mopodiyambang* berakhir tepat ketika sang gadis berdiri di depan pintu kamar. Saat melangkah 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

⁷⁵ Medi Botutihe, *Tata Cara Upacara Adat Gorontalo*, (Gorontalo: Galeri Budaya Daerah Mbu'I Bungale, 2003), h. 92-93.

⁷⁶ Medi Botutihe, *Tata Cara Upacara Adat Gorontalo*, h. 92.

- Popuhuta'a to dala* : Berpijaklah pada jalur ini
Tiya malo pudu'olo : Ananda kembali akan dijemput
Wahu ma popo luwa lolo : Silahkan ananda keluar⁷⁷

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

- Banta payu bulayi* : Ananda adalah putri 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 masuk.⁷⁸

Saat keluar kamar, di depan pintu kamar telah tersedia dan berjejer piring-piring sampai ke *pu'ade lo bea'ti* (tempat duduk/kursi sang gadis saat dibaiat). 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):

- Malo payu lo humolo* : Demi peraturan yang sempurna
Lipu duluwo tilolu : Kedua negeri dipersatukan
Ohuuto oololu : Yang dicintai dan dirindukan
Tilolu hutango wolu : Melalui renungan mendalam
Payu lo lipu duluwo : Hukum kedua negeri
Dila boli lilaluwo : Tidak diragukan lagi
Mo'o huli mo'o huyo : Kalau terlepas menyebabkan kesedihan
E'eti lo luma : Jika diremehkan
Odele hungo lo wungo : Bagaikan kerakap yang tumbuh di batu

⁷⁷ Medi Botutihe, *Tata Cara Upacara Adat Gorontalo*, h. 92-93.

⁷⁸ Medi Botutihe, *Tata Cara Upacara Adat Gorontalo*, h. 92.

- Hililaya hilinggimo* : Hidup segan mati tak mau
Ami wombu li yompu laying : Kami para tetuamu
Hiwonuwa mololimo : Menunggu dengan penuh harapan.⁷⁹

Setelah acara *mopohuta'o to pingge*, sang gadis kemudian dipersilahkan menuju *pu'ade lo be'ati*. Saat melangkah kaki ke arah *pu'ade lo be'ati*, sang gadis diiringi dengan *tuja'i moponthalengo 3* (sajak ketiga memperlangkahkan kaki):

- Lengge ahi motiyale* : Puteri nan agung dipersilahkan melangkah
Taluhi Mhu'i Bungale : Turunan bangsawan mulia
Wali li bintelo lale : Turunan orang terkemuka
Talu de'o timbuwale : Pribadi tanpa cacat
Lipu duluwo lumale : Dihormati oleh kedua negeri
Tombulu tadidiya : Nanda dieluk-elukkan⁸⁰

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

- Banta pulu lo hunggiya* : Ananda putri istana
Malo to dula botiya : Pada hari ini
Tombuwolo to didiya : Nanda dielu-elukkan
Banta ma toduwolo : Ananda dipersilahkan
Wahu motiti hulo'olo : Dipersilahkan duduk
To pu'ade wajalolo : Singgasana yang telah disiapkan⁸¹

Setelah sang gadis duduk di *pu'ade la be'ati*, seluruh *rangkaian mopohutao to pingge dipandang selesai*. Ketika itu, pemangku adat *mopoma'lumu* (mengumumkan) bahwa acara pembaiatan akan dimulai. Kemudian seperangkat *polutube* disiapkan di hadapan Imam atau Kadi.

5. Ritus *Mome'ati*

Mome'ati artinya melaksanakan upacara pembaiatan. Segera setelah diumumkan bahwa pembaiatan akan dimulai, sedang seperangkat *polutube* telah disiapkan di hadapan Imam atau Kadi, maka sang

⁷⁹ Medi Botutihe, *Tata Cara Upacara Adat Gorontalo*, h. 94.

⁸⁰ Medi Botutihe, *Tata Cara Upacara Adat Gorontalo*, h. 92.

⁸¹ Medi Botutihe, *Tata Cara Upacara Adat Gorontalo*, h. 92-93.

Imam atau Kadi mengambil tempat dan duduk di depan sang anak gadis. Lalu dilakukan baiat tanpa berjabat tangan, kecuali melalui selendang. Imam atau Kadi memegang ujung selendang, sedangkan ujung selendang lainnya dipegang oleh sang anak gadis. *Beati* diawali dengan membakar dupa dan membacakan Mukaddimah *be'ati* berupa *hamdalah*, sholawat dan pembacaan ayat-ayat al-Quran yang dipandang menjadi dasar pelaksanaan *be'ati*. Inti dari *be'ati* 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 terdiri atas empat hal. *Pertama*, sikapnya sebagai umat Islam terhadap Islam; dan keimanannya sehingga terwujud dalam dirinya bahwa Islam adalah agama yang benar; agama seluruh manusia; 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 di mana saja; saling menasihati 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 menyucikan diri dari haid, nifas, istinjak 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.⁸²

6. Ritus Mohatamu

Setelah selesai proses *be'ati* 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:

⁸² Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 143-144.

- 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-Ikhlâs, 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 dipimpin oleh *Imamu*.⁸³

Selanjutnya, pemangku adat akan *mopoma'lumu* (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.

⁸³ Medi Botutihe, *Tata Cara Upacara Adat Gorontalo*, h. 94.

Tradisi Islam Gorontalo dalam Perspektif Filosofis

Di bagian ini, penulis akan menganalisis ritus-ritus kelahiran dalam tradisi lokal Gorontalo secara filosofis. Salah satu cara berpikir filosofis adalah berpikir substantif dan esensial, yang disebut dengan berpikir radikal. Dengan kata lain, berpikir radikal dalam filsafat adalah berpikir sampai ke akar-akarnya (sampai ke dasarnya) untuk menemukan hakikat sesuatu. Hakikat tersebut adalah sesuatu yang bersifat esensi dan substantif, atau yang bersifat hakiki.

Memahami ritual adat dalam tradisi lokal Muslim secara esensial dan substantif penting karena pemahaman secara partikular dapat menimbulkan kesalahpahaman. Apalagi pemahaman itu hanya berpijak kepada pendekatan kebahasaan yang menitikberatkan pada arti literal. Misalnya pemahaman tentang tradisi *molontalo*, yang sering diartikan "meraba-raba perut", ketika usia kehamilan mencapai tujuh bulan. Secara bahasa *molontalo* berarti meraba; tetapi secara kultural *molontalo* bukan meraba, melainkan menyentuh penuh kehati-hatian. Sebagai bahasa budaya, terma *molontalo* lebih menekankan aspek makna; dan bukan arti sebuah kata. Makna adalah suatu pesan terdalam dari sebuah isi; dan suatu pesan bersifat simbolik. Bila dirumuskan, sebuah tradisi mengisyaratkan tiga hal: nama, benda, dan isi suatu benda. Kalau dianalogikan kepada tradisi *molontalo*, maka terma *molontalo* merupakan nama, yaitu sebuah nama yang diberikan oleh suku Gorontalo atas suatu budaya lokal. Karena itu, terma *molontalo* adalah bahasa budaya; bukan bahasa dalam pengertian leksikal. Dalam literatur bahasa Arab, ada ungkapan *al-ismu yadullu 'ala al-musamma*, yaitu sebuah nama menunjukkan kepada benda yang dinamai. Dengan kata lain, untuk menunjukkan eksistensi suatu benda, maka benda itu

diberi nama. Jadi nama berfungsi sebagai identitas diri. Dengan nama tersebut, benda tersebut dikenal. Karena itu, nama menjadi penting agar mudah dikenal; bahkan nama menjadi bagian dari identitas diri.

Jika *molontalo* adalah nama, maka tradisi *molontalo* adalah benda, sesuatu yang diberi nama. Tetapi makna *molontalo* bukan pada nama; bukan pula pada benda yang bernama tradisi *molontalo*. Karena itu, untuk memahami pesan yang terkandung pada tradisi *molontalo*, tidak cukup mengartikan tradisi *molontalo* secara bahasa, dan atau melihatnya secara lahiriah. Sebab keduanya (nama dan tradisi *molontalo*) adalah nama dan benda. Lalu di mana letak makna dan isi pesan tradisi *molontalo*? Makna dan isi pesan tradisi *molontalo* terletak pada prosesi pelaksanaan tradisi *molontalo* yang syarat dengan simbol. Itu berarti, untuk menyingkap makna dan pesan tradisi—misalnya—*molontalo*, maka jangan melihatnya dari segi arti dan bahasa; tetapi lihatlah dari pesan yang terkandung secara simbolik dalam proses pelaksanaan tradisi itu sendiri.

Karena itu, kemampuan untuk membaca simbol menjadi penting untuk menangkap makna pesan dari sebuah tradisi. Sebab simbol menyimpan makna dan pesan. Pengetahuan tentang makna simbolik dan filosofis suatu tradisi atau adat biasanya dijelaskan dalam buku yang membahas tradisi tersebut. Kita dapat merujuk kepada buku tersebut, meskipun setiap pembaca buku dapat saja menemukan makna dan pesan lain. Dalam konteks tradisi Gorontalo, makna simbolik dan filosofis dijelaskan dalam buku *Ragam Upacara Tradisional Daerah Gorontalo* dan *Tata Cara Adat Kelahiran dan Keremajaan pada Masyarakat Adat Suku Gorontalo*. Buku ini kita rujuk, karena di dalamnya disebutkan landasan filosofis setiap ritual pelaksanaan adat Gorontalo yang diistilahkan dengan terminologi *hakikat*.

A. Makna Filosofis *Molontalo*

Molontalo dipahami sebagai bentuk pernyataan keluarga pihak suami bahwa kehamilan pertama anak mereka merupakan harapan besar, dan dengan kehamilan tersebut akan terjadi keturunan yang berkelanjutan. Tentu pernyataan non verbal ini sebagai simbol bahwa kehamilan itu terjadi dari perkawinan yang sah. Pada saat yang sama, *molontalo* menjadi penegasan terhadap keluarga kedua belah pihak bahwa sang istri benar-benar suci. Karena itu, menjadi motivasi dan dorongan bagi gadis-gadis lainnya agar menjaga diri dan kehormatannya.

Dengan ungkapan lain, *molontalo* merupakan perwujudan dari perkawinan yang sah dengan seorang wanita yang terjaga kehormatannya. *Molontalo* juga dimaknai sebagai bentuk rasa syukur kepada Allah Swt, karena mereka kelak dikaruniai keturunan. Rasa syukur diwujudkan dalam upacara doa keselamatan yang disebut dengan *ngadi salawati*.

Dengan demikian, esensi *molontalo* adalah rasa syukur kepada Allah atas karunia-Nya yang telah menganugerahi pasangan suami-istri seorang anak. Sebagai amanah dan rasa syukur, maka keduanya bertanggung jawab atas keselamatan anak yang dikandung oleh istri. Di antara bentuk tanggung jawab suami-istri atas anaknya adalah menjaga diri dari pikiran, sikap dan perilaku yang tercela. Menjaga pikiran berarti tidak berpikir, kecuali berpikir hal-hal yang positif. Sebab apa yang dipikirkan oleh ibu diyakini berpengaruh terhadap janin yang dikandungnya. Pikiran-pikiran negatif yang dilontarkan sang calon ayah/suami juga berpengaruh pada pembentukan kepribadian anak dalam kandungan. Demikian juga sikap yang ditunjukkan oleh suami-istri. Sikap baik maupun buruk yang diekspresikan suami istri dalam perkataan, niscaya mempengaruhi watak kepribadian anak. Karena itu, dalam tradisi lokal Muslim Gorontalo dilarang melakukan hal-hal tercela selama masa kehamilan, seperti melaknat, memaki, memfitnah, gibah, dan berbohong. Sebaliknya, dianjurkan mengucapkan kata-kata yang baik. Dilarang pula mempraktikkan secara demonstratif tindakan-tindakan yang tidak patut, seperti boros dan tidak mau membantu orang lain.

Karena itu, selama masa kehamilan suami-istri harus menjaga dirinya dari pikiran, sikap dan praktik yang tercela baik dalam agama maupun hal yang tidak patut secara adat. Menjaga diri dimaksud adalah agar suami-istri bersikap hati-hati agar keduanya tidak melakukan hal-hal yang dapat mempengaruhi watak kepribadian janin dalam kandungan kecuali hal yang baik. Sikap kehati-hatian tersebut disimbolkan dengan *molontalo*. Dengan kata lain, *molontalo* adalah simbol kehati-hatian dalam menyatakan pandangan dan pikiran, sikap dan perilaku suami-istri. Karena itu, *molontalo* sering diartikan menyentuh secara lembut. Itu berarti, sejak memasuki usia kehamilan tujuh bulan, terutama istri harus lebih bersikap hati-hati. Biasanya sejak pasca ritual *molontalo*, istri dilarang melakukan pekerjaan yang berat. Kalau pun bekerja, maka mengerjakan hal-hal yang lembut (tidak berat) dan mudah.

Sebab pekerjaan yang berat akan berdampak buruk kepada kesehatan istri maupun kesehatan janin yang dikandung. Menghindari pekerjaan yang berat ini disimbolkan dengan membaringkan istri di *duledehu* (ruang tengah) pada acara *molontalo*. Dengan ungkapan lain, membaringkan istri di *duledehu* berarti banyak istirahat selama masa kehamilan tua, yang disimbolkan dengan “berbaring”. Kalau pun mengerjakan sesuatu, maka cukup pekerjaan yang ringan, yang disimbolkan dengan *duledehu*. *Duledehu* artinya ruang tengah dalam rumah. Itu berarti istri hanya boleh melakukan kegiatan seputar ruang tengah.

B. Makna Filosofis Molobungo Yiliyala

Salah satu kewajiban muslim atas orang meninggal dunia adalah menguburkannya. Dalam tradisi Gorontalo, *yiliyala* (plasenta atau ari-ari bayi) diperlakukan layaknya seorang manusia, yaitu dikuburkan. Bahkan sebelum dikuburkan, *yiliyala* tersebut dibersihkan dan dikafani untuk kemudian dimakamkan. Selesai dimakamkan juga didoakan. Sementara dalam syariat Islam, tidak ditemukan teks yang mengajarkan penguburan plasenta atau ari-ari bayi. Akan tetapi muslim Gorontalo memperlakukan plasenta atau ari-ari bayi bagaikan manusia yang meninggal dunia dengan cara membersihkan, mengafani, menguburkan, dan mendoakannya.

Perlakuan terhadap *yiliyala* seperti halnya manusia menunjukkan sikap pemuliaan terhadap makhluk hidup. Sebab dalam tradisi muslim Gorontalo, *yiliyala* dinilai bagian dari anggota tubuh manusia. Karena itu, *yiliyala* diperlakukan seperti halnya seorang manusia yang meninggal dunia, meskipun proses pelaksanaannya tidak sama dengan prosesi pengurusan jenazah. Tetapi dengan melihat dan menangkap perlakuan kultural terhadap *yiliyala* tersebut menunjukkan bahwa manusia dan seluruh hal yang melekat pada manusia secara biologis adalah makhluk ciptaan Allah yang patut dihormati dan dimuliakan. Dengan demikian, tradisi *molobungo yiliyala* merupakan ekspresi lokal terhadap ciptaan Allah, meskipun ciptaan tersebut hanya sebentar *yiliyala*.

Boleh jadi *yiliyala* tersebut dihanyutkan ke sungai atau dibuang ke tempat sampah. Namun muslim Gorontalo tidak melakukannya karena menganggap *yiliyala* bukan sampah. *Yiliyala* merupakan bagian dari ciptaan Tuhan. Sebagai bentuk pemuliaan terhadap ciptaan Tuhan,

maka muslim lokal Gorontalo menguburkannya, meskipun cara dan proses penguburannya tidak sama dengan prosesi penyelenggaraan jenazah.

Esensi pemuliaan tersebut tidak hanya diekspresikan pada penguburan *yiliyala* semata, tetapi juga pada pemilihan tempat untuk menguburkan *yiliyala*. Tentu pilihan tersebut didasarkan kepada maksud tertentu. Ada empat pertimbangan pilihan tempat untuk menguburkan *yiliyala*.

Pertama, bukan kuburan umum, melainkan tempat yang mudah dikenali. Di antaranya dikuburkan di bawah pohon, tetapi terbanyak di kuburan di samping rumah.

Kedua, tidak tergenangi air atau tempat yang mudah digenangi air. Agaknya pilihan tempat di bawah pohon atau di samping rumah dimaksudkan agar *yiliyala* yang dikubur tidak mudah tergenangi air.

Ketiga, bukan tempat yang dilalui binatang; agar *yiliyala* tersebut tidak mudah diinjak dan digali oleh binatang. Itu pula sebabnya di dekat kuburan *yiliyala* diletakan lampu penerang yang salah satu hikmahnya untuk menghindari gangguan binatang. Dengan lampu tersebut, binatang tidak akan mendekat untuk menggali kuburan *yiliyala*.

Keempat, bukan tempat sarang semut. *Yiliyala* tidak dikuburkan tempat sarang semut, selain tidak ingin mengganggu semut, juga agar semut tidak mengganggu *yiliyala*.

Yiliyala tidak dikuburkan di tempat yang biasa tergenang air sebagai bentuk penghormatan kultural atas *yiliyala* tersebut. Tidak dikuburkan di tempat yang dilalui binatang, agar tidak terinjak oleh binatang, di samping itu agar tidak mudah digali oleh binatang. Agar kubur *yiliyala* tersebut tidak diganggu atau digali oleh binatang, maka pada siang dan malam hari diletakan lampu di atas kubur tersebut. Tentu bukan dimaksudkan untuk menerangi kubur, melainkan agar binatang tidak menggalnya.

Dengan dikuburkannya *yiliyala*, maka *yiliyala* tersebut tidak akan membusuk dan menebarkan aroma tidak sedap. Dibersihkannya *yiliyala*, dikafani, dan ditaburi harum-haruman, dan kemudian dimasukkan ke dalam tempurung untuk kemudian ditutup dengan tempurung, tentu dimaksudkan agar *yiliyala* tersebut tidak menimbulkan bau busuk. Itu berarti, dalam tradisi *molobungo yiliyala* terkandung nilai kebersihan lingkungan.

C. Makna Filosofis Mobangu

Secara umum, azan dipahami sebagai seruan untuk melaksanakan salat, meskipun seruan mendirikan salat hanya salah satu dari lima kandungan azan. Empat kandungan azan lainnya adalah keagungan Allah (*Allâh Akbar*), kalimat tauhid (*Lâ Ilâha illallâh*), keimanan kepada Muhammad saw. (*Asyhadu anna Muhammadan Rasûlullâh*) dan seruan mencapai kemenangan (*hayya 'alal falâh*). Karena itu, azan yang dibacakan pada telinga bayi bukan dimaksudkan untuk mengajak salat, sebab bayi bukan *mukallaf* (orang yang dibebani kewajiban agama). Dengan ungkapan lain, azan bagi bayi bukan seruan untuk mendirikan salat, melainkan dimaksudkan untuk memperkenalkan kebesaran Allah, memperdengarkan ketauhidan kepada Allah dan keimanan kepada Rasulullah.

Karena itu, salah satu esensi azan bagi bayi adalah penanaman nilai-nilai tauhid kepada anak sejak dini. Bahkan penanaman nilai-nilai tersebut pertama kali diperdengarkan ketika sang bayi belum mendengar sepele kata apa pun, selain azan. Itu berarti, orang tua telah mengawasi kehidupan anak dengan prinsip-prinsip keimanan kepada Allah dan Rasul-Nya. Upaya orang tua mengawasi kehidupan anak dengan keimanan dan ketauhidan menunjukkan tanggung jawab besar terhadap keselamatan anak. Itu berarti, esensi azan bagi bayi adalah tanggung jawab teologi orang tua terhadap keimanan dan ketauhidan anak.

D. Makna Filosofis Mobuli'a'a

Menurut buku *Ragam Upacara Tradisional Daerah Gorontalo* dan buku *Tata Cara Adat Kelahiran dan Kemerajaan pada Masyarakat Adat Suku Gorontalo* disebutkan bahwa secara hakikat adat atau ritual ini mengandung penanaman terhadap nilai-nilai kebersihan diri dan pemeliharaan kesehatan, serta arti penting air bagi kehidupan manusia. Itu berarti, sejak dini anak sudah diperkenalkan tentang urgensi air bagi kehidupan umat manusia dan relasinya dengan kebersihan dan kesehatan.

Salah satu fungsi air adalah untuk diminum oleh makhluk hidup, selain digunakan untuk membersihkan. Air adalah salah satu kebutuhan manusia. Tanpa air manusia tidak dapat hidup. Air adalah kehidupan. Dalam konteks ini, terdapat relasi kuat antara manusia dan alam. Jika manusia merusak alam, maka dampaknya kembali kepada manusia. Karena itu dibutuhkan hubungan harmonis antara manusia dengan

alam. Salah satu bentuk keharmonisan manusia dengan alam adalah pemeliharaan terhadap lingkungan. Lingkungan yang bersih akan berdampak kepada kualitas air. Dengan demikian, ritual ini sejak dini telah mengajarkan anak tentang pentingnya pemeliharaan alam. Karena manusia membutuhkan alam sebagai penunjang hidup, maka manusia sejatinya memperlakukan alam sesuai dengan hukum alam (*sunatullah*).

Hal lain yang dikandung oleh tradisi ini adalah urgensi kesehatan bayi. Itu sebabnya, tradisi ini tidak dapat dilaksanakan, kecuali bayi tersebut sehat jasmaninya. Indikasi bayi yang sehat jika pada umur bayi 21 hari atau 3 minggu bayi tersebut sudah dapat menyebut a dan o. Jika bayi sakit, maka bayi tersebut sulit melafalkan a tau o. Dalam konteks ini, terkandung makna tanggung jawab orang tua terhadap kesehatan bayi. Itu berarti, sejak bayi itu dilahirkan dituntut tanggung jawab orang tua terhadap kesehatan bayinya. Itulah sebabnya, untuk memperoleh kualitas ASI yang maksimal, dalam tradisi Gorontalo, seorang ibu dibuatkan *yilahe* (kuah asam yang banyak sayuran). Dengan demikian, salah satu esensi tradisi *momuli'a'o* adalah tanggung jawab orang tua terhadap kesehatan sang bayi.

E. Makna Filosofis *Mopoto'opu*

Secara bahasa *mopoto'opu* berarti mendudukan bayi pada pangkuan. Dalam tradisi Gorontalo, *mopoto'opu* dimaknai sebagai penyerahan bayi dari seorang *Hulango* (bidan kampung/desa) kepada orang tua bayi dengan cara mendudukannya kepada pangkuan orang tua bayi. Secara lahiriah yang diserahkan adalah bayi, tetapi pada hakikatnya yang diserahkan adalah tanggung jawab. Sebab sejak dilahirkan, tanggung jawab perawatan bayi selama 5 minggu berada di tangan *Hulango*. Ketika tanggung jawab perawatan tersebut mencapai 5 minggu, maka tanggung jawab tersebut diserahkan kepada kedua orang tuanya. Karena itu, *mopoto'opu* merupakan simbol atas penyerahan tanggung jawab.

Ketika orang tua menerima bayi tersebut ke dalam pangkuannya, itu berarti tanggung jawab penuh atas kehidupan bayi berada di tangan kedua orang tua. Dalam prosesi adat *mopoto'opu*, penyerahan tersebut disaksikan oleh kerabat keluarga. Hal ini, seakan menegaskan bahwa secara moral tanggung jawab tersebut bersifat kolektif. Dengan kata lain, keluarga dekat juga bertanggung jawab terhadap anak tersebut. Karena itu, dalam adigium lokal Gorontalo ada ungkapan "*donggo to ombongo*

wala'a lilo liyo. Leyi dungga ode dunia wala'o lo karabati', yang berarti "Ketika masih berada dalam perut kandungan ibu, anak tersebut adalah anak sang ibu. Akan tetapi saat dilahirkan di dunia, maka anak tersebut merupakan milik kerabat keluarga".

Adagium tersebut menunjukkan peran bersama keluarga dalam pembinaan moral anak. Keluarga bertanggung jawab secara kolektif atas kehidupan anak. Sebab anak tersebut dipandang sebagai milik keluarga. Dalam konteks ini, *mopoto'opu* merupakan refleksi kultural atas tanggung jawab kolektif. Ketika masih dalam rahim kandungan ibu, bayi tersebut berada dalam tanggung jawab individu sang ibu. Tetapi ketika lahir, bayi tersebut menjadi tanggung jawab kolektif keluarga. Karena itu, *mopoto'opu* mengandung nilai kebersamaan. Sedangkan kebersamaan menunjukkan ikatan kekerabatan yang solid. Dengan demikian, *mopoto'opu* merupakan simbol solidaritas keluarga.

F. Makna Filosofis *Molunggelo*

Secara lahiriah, *molunggelo* berarti menidurkan bayi dalam ayunan. Secara fungsional *molunggelo* merupakan sikap kasih sayang orang tua terhadap sang anak. Apalagi *lulunggela* (tempat ayunan) bayi tersebut dibalut dan ditutupi oleh kelambu sehingga terhindar dari gigitan nyamuk. Bentuk kasih sayang ini menunjukkan sikap perlindungan orang tua terhadap keselamatan dan kesehatan anak. Keselamatan yang dimaksud selamat dari gigitan nyamuk. Kesehatan yang dimaksud adalah terhindar dari penyakit akibat gigitan nyamuk. Dari sisi ini, dapat dimaknai *molunggelo* sesungguhnya bentuk tanggung jawab atas kesehatan bayi.

Demikian besar tanggung jawab tersebut sehingga orang tua menjaga diri bayi dari gangguan nyamuk agar bayi dapat tidur dengan nyenyak. Untuk membantu mempercepat bayi tidur, biasanya orang tua Gorontalo mengantarnya dengan nyanyian religi. Nyanyian religi dalam konteks budaya Gorontalo seperti salawatan, *taleningo* dan *jabu*. Dua hal yang disebut terakhir adalah tembang-tembang para leluhur.

G. Makna Filosofis *Mongakiki*

Mongakiki berarti melaksanakan akikah (*'aqiqah*).¹ Dalam bahasa Arab, kata akikah berarti rambut bayi yang tumbuh sejak dilahirkan. Secara terminologi, akikah berarti melaksanakan penyembelihan hewan ternak seperti kambing atau domba pada hari ke-7 pasca kelahiran bayi

¹ M. Afnan Chafidh dan A. Ma'ruf Asrori, *Tradisi Islami Panduan Prosesi Kelahiran, Perkawinan, Kematian*, (Surabaya: Khalista, 2007), cet. II, h. 44.

yang diiringi dengan pencukuran rambut dan pemberian nama.² Pengertian terminologi ini menegaskan tiga aspek kegiatan dalam akikah. *Pertama*, penyembelihan hewan akikah, seperti kambing atau domba. *Kedua*, gunting rambut bayi. *Ketiga*, pemberian nama kepada bayi.

Dalam tradisi muslim Gorontalo, gunting rambut bayi dinamakan *mohuntingo*. Sedangkan pemberian nama kepada bayi dinamakan *mongunte*. Sementara penyembelihan hewan dimaknai secara spesifik dengan istilah *mongakiki* atau melaksanakan akikah. Dengan kata lain, yang dinamakan akikah dalam budaya Gorontalo adalah *mongakiki*. Sedangkan menggunting rambut dan memberikan nama kepada bayi dinamakan *mohuntingo* dan *mongunte*.

Pemaknaan secara spesifik atas terma akikah ini lebih disebabkan oleh makna konotatif. Jika qurban adalah penyembelihan hewan disebabkan datangnya hari raya Idul Adha, maka akikah adalah penyembelihan hewan dikarenakan adanya kelahiran bayi. Daging hewan kurban baik akikah maupun kurban, keduanya dibagikan kepada fakir dan miskin, tetapi juga boleh dikonsumsi dan dinikmati oleh orang yang melaksanakannya. Jika qurban merupakan ekspresi historis atas pengurbanan Nabi Ibrahim as. atas putranya Ismail as., maka akikah merupakan ekspresi rasa syukur terhadap Allah Swt atas karunia anak. Sebab kehadiran anak benar-benar anugerah Tuhan. Bukankah ada banyak pasangan suami istri yang menginginkan kehadiran anak, namun Allah Swt belum menganugerahkannya. Untuk memenuhi harapan, di antara pasangan suami istri ada yang mengadopsi anak; dan ada pula yang mengikuti program bayi tabung. Yang disebut terakhir memerlukan biaya yang tidak sedikit; dan sedikit pula yang berhasil dan gagal. Karena itu, sebagai bentuk kesyukuran terhadap Allah Swt, agama menyari'atkan akikah.

Yang menarik dicermati dalam konteks tradisi *mongakiki* bagi muslim Gorontalo adalah perlakuan terhadap kambing yang akan disembelih. Bahwa sebelum kambing akikah disembelih terlebih dahulu tubuh dan lehernya diolesi dengan *yilonta* (minyak harum dari ramuan), dan dikalungi emas atau mutiara, serta dibaluti kain putih. Secara kultural, polesan *yilonta* sebagai simbol atas pilihan terbaik atas kambing akikah. Kalung emas pertanda atas ketulusan hewan akikah. Sementara kain putih menunjukkan kesucian hati pelaksana akikah.

² Ahmad Bisyril Syakur, *Fiqh Tradisi Cara Baru Memandang Tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung: Salamdani, 2013), h. 100.

Sedangkan secara filosofis, perlakuan terhadap hewan akikah menunjukkan kesungguhan diri dalam mengekspresikan kesyukuran terhadap anugerah Tuhan. Secara syariat, hewan akikah yang dipilih sesuai ketentuan syariat. Tetapi sebagai sebuah persembahan (baca: pengabdian) terhadap Allah SWT, maka muslim Gorontalo dalam tradisi *mongakiki* memperlakukan persembahan secara maksimal. Itu berarti, *mongakiki* dalam tradisi Gorontalo merupakan ekspresi jiwa yang tulus dan sungguh-sungguh untuk mempersembahkan kebaktiannya kepada Tuhan secara maksimal.

H. Makna Filosofis *Mohuntingo*

Secara bahasa *mohuntingo* berarti mencukur atau menggunting. Yang dimaksud dengan *mohuntingo* secara istilah adalah mencukur rambut bayi pada usia 7 hari, sesudah dilaksanakan akikah. Secara syariat, *mohuntingo* adalah bentuk perwujudan sunnah Nabi, karena Nabi Muhammad saw., melaksanakannya. Karena itu, esensi *mohuntingo* adalah menghidupkan tradisi kenabian sebagai bentuk pengamalan ajaran agama. Sedangkan setiap ajaran agama mengandung makna tertentu, yang sering dinamakan hikmah.

Di antara hikmah yang terkandung dalam *mohuntingo* adalah kesehatan. Sebab rambut yang dicukur akan tumbuh rambut baru yang sehat dan subur. Namun jika melihat pelaksanaan *mohuntingo* secara 'urfi lokal Gorontalo, maka hal tersebut merupakan pengejawantahan terhadap adat bersendikan syara', syara' bersendikan al-Quran. Jika secara syariat, *mohuntingo* adalah bentuk perwujudan syariat Islam, maka secara adat, prosesi pelaksanaan *mohuntingo* merupakan ekspresi kultural dan bermakna simbolik. *Bulewe*, sebagai bunga yang harum bermakna harapan agar perilaku anak kelak mengharumkan namanya. Jika *bulewe* menebarkan aroma yang harum, maka diharapkan kelak sang anak dapat menebarkan keharuman ajaran Islam dengan cara menjalankan akhlak Islam. Demikian juga *bonto* yang ada pada prosesi *mohuntingo* bermakna tanda suci untuk menyucikan syariat Islam. Itu berarti, prosesi *bonto* merupakan se bentuk harapan orang tua agar anak dapat menghindarkan diri dari hal-hal yang merusak kesucian syariat.

I. Makna Filosofis *Mopolihu lo limu*

Secara literal, *mopolihu lo limu* berarti mandi dengan ramuan jeruk purut. Dalam tradisi Jawa disebut dengan mandi kembang. Tujuan *mopolihu lo limu* adalah agar tubuh menjadi bersih serta diri menjadi

harum. Itu berarti, esensi *mopolihu lo limu* adalah kebersihan tubuh dan keharuman diri. Kebersihan tubuh bersifat lahiriah karena fisik yang dibersihkan. Sedangkan keharuman diri bersifat batiniyah, karena jiwa yang dibersihkan. Dalam bahasa budaya Gorontalo, hakikat pelaksanaan adat *mopolihu lo limu* di samping kebersihan, juga sebagai penyucian diri sang anak baik lahir maupun batin. Diri yang lahiriah adalah tubuh kasar manusia, sementara diri yang batiniyah adalah perilaku manusia. Karena itu, tradisi *mopolihu lo limu* lebih bersifat simbolik. Sebagai peristiwa budaya, maka penyingkapan makna *mopolihu lo limu* dilakukan dengan cara pemaknaan secara simbolik untuk menemukan esensi dan substansinya.

Di antara makna esensial dan substansial *mopolihu lo limu* adalah penyucian batin. Sebab pasca *mopolihu lo limu* adalah masa memasuki usia baligh (remaja). Pada usia baligh tersebut, sang anak sudah dibebani kewajiban agama (*taklif*). Tetapi di sisi lain, usia tersebut merupakan usia remaja yang sarat dengan banyak godaan. Untuk memasuki dua masa tersebut (usia *taklif* dan remaja), diperlukan pembekalan untuk ketahanan mental. Salah satu bekal yang dipersiapkan adalah kesucian jiwa. Sebab dengan jiwa suci, yang disucikan oleh nilai-nilai ibadah yang dibebankan kepada dirinya, diniscayakan dapat menghindarkan dirinya dari godaan hidup. Karena itu, tradisi *mopolihu lo limu* menyimpan harapan besar terhadap kehidupan anak yang baru memasuki usia *taklif* dan remaja.

Dilihat dari bahan yang digunakan dalam upacara *mopolihu lo limu* seperti daun dan tumbuhan alami berkhasiat, maka tidak diragukan *mopolihu lo limu* (mandi kembang) memiliki kegunaan bagi kesehatan tubuh manusia. Itu berarti, *mopolihu lo limu* selain memberi kemanfaatan yang bersifat mental, juga memberi kegunaan terhadap kesehatan tubuh. Meskipun kesehatan tubuh ini hanya merupakan tujuan antara, tetapi tujuan esensial adalah kesehatan jiwa. Karena itu, *mopolihu lo limu* lebih bersifat simbolik, apalagi secara ritual *mopolihu lo limu* melibatkan atribut adat atau benda-benda budaya yang digunakan dalam prosesi *mopolihu lo limu*.

J. Makna Filosofis *Mongubingo*

Secara bahasa *mongubingo* berarti mencubit. Istilah ini digunakan secara terminologi untuk khitan terhadap bayi perempuan. Khitan terhadap anak laki-laki dinamakan *moluna*. Kata *moluna* berasal dari

kata *tuna* yang berasal dari *sunat*. Kata *sunat* sendiri sering diartikan dengan khitan. Secara konotatif, terma *mongubingo* berarti merujuk pada kegiatan yang dituju oleh terma tersebut. Jika kata *khitan* merujuk kepada arti memotong, maka *mongubingo* merujuk kepada mencubit.

Dalam adat masyarakat muslim Gorontalo, *mongubingo* diyakini sebagai perintah agama, sama dengan kewajiban khitan terhadap anak laki-laki (*moluna*). Yang berbeda di antaranya adalah anak laki-laki dikhitan pada usia 10-12 tahun (*moluna*), sedangkan anak perempuan dikhitan (*mongubingo*) pada usia 1 tahun hingga 4 tahun. Demikian berdasarkan hasil survei USAID Jakarta Januari-Mei 2003. Pada umumnya anak perempuan dikhitan pada usia antara 1-2 tahun, sebab pada usia 1 tahun bagian yang dikhitan mulai tampak kelihatan berada pada klitoris. Yang tampak kelihatan tersebut semacam zat yang dipandang sebagai najis. Pada usia 1 tahun zat tersebut dengan mudah dikeluarkan. Jika dikhitan di atas 2 tahun, maka upaya menghilangkan zat tersebut semakin sulit, karena zat tersebut semakin keras menempel.

Dengan demikian, *mongubingo* dilakukan sebagai upaya pembersihan zat najis yang menempel pada klitoris. Zat tersebut berupa kulit/selaput yang sangat tipis) menempel pada ujung kemaluan dan dibersihkan dengan cara menghilangkan zat tersebut. Dengan ungkapan lain, yang dikhitan pada kelamin bayi perempuan bukan klitoris, melainkan apa yang menempel pada klitoris tersebut yang disebut dengan *labia*. Zat ini (*labia*) tidak dapat dihilangkan kecuali dengan cara dicubit atau dikorek. Cara termudah mencubit atau mengoreknya adalah dengan ujung kuku. Karena itu, khitan terhadap perempuan sering juga disebut dengan nama "*molukobu*". Secara leksikal *molukobu* berarti mengorek dengan ujung kuku. Itu berarti, bagian yang dikorek amat kecil, sehingga tidak menyebabkan pendarahan. Sebab khitan dilakukan bukan dalam pengertian mengeluarkan daging atau kulit yang menutup klitoris, melainkan dalam artian menghilangkan zat *labia* yang dipandang sebagai najis yang menempel pada klitoris.³

³ Ada dua bentuk khitan terhadap bayi perempuan dalam tradisi Gorontalo: simbolik dan non simbolik. Khitan non simbolik adalah khitan murni, yaitu menghilangkan apa yang menempel pada klitoris (baca: labia) dengan menggunakan alat tertentu, seperti kuku (*molukobu*) dan pisau lipat kecil. Sedangkan khitan simbolik adalah khitan yang dilakukan secara tidak sungguh-sungguh. Khitan dalam bentuk simbolik ini dilakukan bukan untuk bayi perempuan, melainkan untuk mereka yang akan masuk Islam (muallaf). Hal ini dimaklumi karena menghilangkan zat tersebut pada wanita dewasa adalah amat sulit. Diatas usia 2 tahun saja sudah relatif sulit dilakukan. Terlebih bagi mereka yang telah dewasa, seperti usia wanita kawin. Secara praktik, khitan simbolik dilakukan cukup dengan menempelkan pisau ke arah kemaluan dan menggesek dari bagian bawah ke atas sebagai simbol sudah dikhitan.

K. Makna Filosofis *Moluna*

Secara terminologi *moluna* (khitan) dimaknai sebagai pemotongan sebagian dari organ kelamin berupa kulit yang menutup kepala penis (*hasyafah*).⁴ Dengan berkhitan, kulup yang menutupi jalan air kencing itu dipotong sehingga terbuang kotoran yang ditimbulkan oleh endapan kencing. Itu berarti esensial *moluna* adalah kebersihan diri.

Urgensi kebersihan diri tersebut terkait dengan pelaksanaan ibadah, terutama ibadah salat. Salah satu syarat sah salat adalah suci dari hadas besar dan hadas kecil. Buang air besar dan kecil (berak dan kencing) adalah bagian dari hadas kecil yang harus dibersihkan saat melaksanakannya. Orang yang sudah berkhitan berarti telah bersih dari hadas kecil ketika ia bersuci dari buang air kecil, sebab kotoran yang melekat pada kepala penis dengan mudah dibersihkan. Hal ini berbeda ketika anak belum dikhitan. Anak yang belum dikhitan berarti kulup masih menutupi kepala penis. Dalam kondisi demikian niscaya sulit dan merepotkan membersihkan alat kelamin, karena kepala penis ditutupi oleh kulup.

Itulah sebabnya, dalam tradisi Gorontalo anak yang dikhitan berusia 10 sampai 12 tahun. Pada usia 10 tahun anak sudah mulai melaksanakan salat. Sedangkan pada usia 12 tahun anak sudah mimpi basah yang berarti memasuki usia *baligh*, usia mana seorang anak sudah dibebani kewajiban agama (*mukallaf*). Salah satu kewajiban agama adalah melaksanakan salat. Ketika kewajiban salat tersebut dibebankan kepada anak, sang anak sudah dalam posisi mudah membersihkan dirinya dari hadas kecil. Dengan demikian makna substansial khitan adalah kebersihan badan, terutama alat kelamin untuk senantiasa terpelihara dari najis.

L. Makna Filosofis *Tradisi Beati*

Sebagaimana disebutkan sebelumnya bahwa terdapat beberapa tahapan yang harus dilalui dalam upacara adat *be'ati*, 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.

⁴ Ibnu Hajar al-Asqalânî, *Fatḥh al-Bârî fî Syarḥh Shaḥîḥ al-Bukhârî*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1993), Juz XI, h. 530.

Upacara *molungudu* memberi manfaat bagi kesehatan tubuh, sebab terdapat sejumlah ramuan tradisional yang digunakan sebagai bahan untuk membersihkan diri dalam ritus *molungudu*. Ramuan-ramuan tradisional tersebut, selain berguna bagi kesehatan tubuh, juga memberi keharuman terhadap tubuh. Itu berarti, upacara *molungudu* memberi manfaat bagi kesehatan tubuh, sekaligus memberi keharuman pada tubuh. Kesehatan tubuh adalah manfaat dari *molungudu* secara internal, sementara keharuman tubuh berdampak secara eksternal. Kedua bentuk manfaat *molungudu* ini memberi pelajaran dan pembelajaran kepada seorang gadis (*tadulahu*) agar sejak dini agar ia bertanggung jawab atas dirinya. Tanggung jawab pertama adalah tanggung jawab internal berupa tanggung jawab atas dirinya untuk menjaga kesehatan tubuh. Tanggung jawab kedua adalah tanggung jawab eksternal berupa penampilan diri yang menawan. Kedua bentuk tanggung jawab ini ditegaskan kembali dalam upacara *momuhuto*.

Jika dalam upacara *molungudu* terbatas pada mandi dengan ramuan-ramuan tradisional (mandi kembang), maka dalam upacara *momuhuto* mandi tanpa adanya dengan ramuan-ramuan tradisional. Tetapi keduanya (*molungudu* dan *momuhuto*) menegaskan urgensi kebersihan diri, meskipun upacara *molungudu* lebih menekankan kepada kesehatan tubuh. Sementara upacara *momuhuto* lebih pada kebersihan tubuh. Kebersihan tubuh yang dimaksud tidak terbatas pembersihan dari segala bentuk kotoran yang menempel pada tubuh, tetapi juga kebersihan dari najis. Karena itu, dalam prosesi upacara *momuhuto* diajarkan tata cara mandi *janabah* (mandi wajib). Tegasnya upacara *momuhuto* tidak hanya mengajarkan tentang bagaimana seorang gadis (*tadulahu*) membersihkan diri secara lahiriah, tetapi juga kebersihan diri secara spiritual. Pembelajaran pembersihan diri secara spiritual dimaksud terkait dengan tata cara mandi *janabah*. Dengan demikian, upacara *molungudu* mengandung makna pembersihan fisik dan penyucian diri. Pengajaran tentang pembersihan fisik melibatkan tokoh adat atau *Hulango* sebagai pembimbing, sedangkan pengajaran tentang penyucian diri melibatkan tokoh agama sebagai *mursyid* (pembimbing untuk hal-hal spiritual).

Adapun *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 *be'ati*, seorang gadis (*tadulahu*) harus menunjukkan dirinya sebagai seorang yang setia kepada pengamalan ajaran Islam. Ajaran Islam yang diamalkan secara konsisten tersebut dijelaskan oleh

Imamu/Hatibi ketika pengambilan baiat pada upacara momeati. 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 mengisyaratkan 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 bertanggung jawab 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 oleh 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, agar sang gadis bersikap tawadhu dan tidak sombong. Hasil bumi melambangkan kehidupan. Sebab apa yang dihasilkan oleh bumi untuk menunjang kehidupan manusia. Ini sebuah pelajaran kepada sang gadis agar ia produktif sehingga mampu memberi kehidupan bagi orang lain; dan bukan menjadi beban hidup bagi orang lain. Memberi kehidupan berarti ia mendatangkan manfaat bagi orang lain. Memberi berarti juga membagi. Membagi bermakna peduli kepada orang lain. Tegasnya hasil bumi yang terdapat dalam piring mengajarkan kepada seorang gadis Gorontalo (*tadulahu*) agar tidak hidup secara egoistik. Sebab sejak ia memasuki dunia remaja, maka ruang komunikasi dan pergaulannya bertambah luas. Untuk bisa diterima secara baik dengan dunia luas, ia harus bersikap rendah hati dan peduli dengan orang lain. Sedangkan dedaunan yang terdapat dalam tujuh piring tersebut melambangkan kesehatan bagi manusia. Itu berarti, perpindahan dari dunia anak-anak ke dunia remaja memberi tantangan baru. Pada saat masih anak-anak, ia hanya sibuk untuk dirinya sendiri. ketika memasuki dunia remaja, ia sudah berhadapan dengan orang lain dan lingkungan yang berbeda dibandingkan ketika ia masih anak-anak. Itu berarti dunia

remaja adalah dunia baru yang penuh tantangan. Tantangan terhadap dunia baru ini membutuhkan ketahanan diri, yaitu kesehatan tubuh yang prima.

Adapun *mohatamu*, yang berarti mengakhiri, menutup dan menyempurnakan adalah tahapan terakhir dari seluruh rangkaian prosesi *be'ati*. Secara konotatif *mohatamu* berarti menyelesaikan keseluruhan bacaan surat-surat dalam al-Qur'an. Dalam terminologi budaya Gorontalo, *mohatamu* berarti membaca beberapa bagian surat yang terdapat dalam Juz ke-30 al-Qur'an. Dalam konteks *be'ati*, surat yang dibaca terbatas surat al-Dhuha hingga surat al-Lahab. Surat-surat ini yang dibaca oleh sang gadis yang dibaiai. Pembacaan beberapa surat ini hanya sebagai sebuah sampel untuk menunjukkan bahwa sang gadis ketika memasuki usia remaja telah dapat membaca al-Qur'an. Itu berarti, upacara *mohatamu* menegaskan tentang urgensi tanggung jawab orang tua terhadap pembelajaran al-Qur'an kepada putri-putri mereka sejak usia anak-anak. Anak-anak pun termotivasi belajar al-Qur'an secara serius, sebab pada upacara *mohatamu*, ia akan mendemonstrasikan kemampuan bacaan al-Quran. Itu berarti, upacara *mohatamu* selain uji publik atas kemampuan bacaan al-Quran, ia juga merupakan promosi atas kelebihan sang gadis. Secara tegas, upacara *mohatamu* melambangkan diri gadis sebagai gadis yang sesungguhnya. Dengan ungkapan, tidak dikategorikan gadis Gorontalo, kecuali ia mampu membaca al-Quran.

Tahapan-tahapan prosesi upacara *be'ati* di atas mengisyaratkan urgensi siklus kehidupan seorang manusia. Babak baru kehidupan seorang gadis muslim diawali dengan cara hidup yang bersih secara fisik dan spiritual, dan mengakhirinya dengan cara berpegang teguh kepada al-Quran. Seakan upacara *mohatamu* menegaskan tentang pentingnya al-Quran sebagai rujukan bagi pertimbangan akhir setiap langkah kehidupan.

Adapun sejumlah benda adat yang terdapat dalam upacara *be'ati* hadir bukan dalam ruang yang hampa makna dan pesan. Seperangkat adat tersebut merupakan simbol dan media untuk menyampaikan pesan dan makna. Pesan dan makna tersebut dimaksudkan sebagai modal dasar sang gadis untuk menempuh kehidupan baru, yaitu kehidupan seorang gadis remaja yang penuh dengan godaan dan tantangan. Di antara benda adat yang terdapat dalam upacara *be'ati* yang perlu mendapat kajian adalah *dudangata*, *bulewe*, *huwali lo polungudelo* 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 kehidupan remaja adalah tidak mudah. Sebab sejak seorang telah menjadi baligh, maka ia memiliki tanggung jawab atas seluruh perbuatannya; terutama terkait dengan kewajiban agama. Ini berbeda ketika masih anak-anak, yang tidak dibebani kewajiban agama karena belum *mukallaf*. Bahkan melanggar aturan agama pun tidak dikenai hukum dosa.

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 orang tuanya. 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 atau tertinggal menempel pada sela-sela parutan kelapa. Ada dua hal nilai positif dari konteks ini. Pertama, usaha kerja keras dan perjuangan tidak selalu membuahkan hasil 100%. Kedua, betapapun berhasilnya suatu perjuangan, harus menyisahkan sebagian hasilnya untuk orang lain. Itu berarti, setiap hasil perjuangan tidak boleh hanya dinikmati secara individu, tetapi juga memberi manfaat secara sosial kepada orang lain. Selain positif, konteks tersebut juga bisa dimaknai secara negatif. Seperti pemaknaan Munkizul Umam KaU yang menyatakan bahwa apa yang tersisa dari pisau pada *dudangata*, merupakan simbol ketidakjujuran.⁵ Ketidakjujuran ini dalam metofara bahasa Gorontalo disebut *mohangato delo dudangata*, yang berarti mengambil keuntungan sepihak tanpa kerja keras seperti cara kerja *dudangata*. Bagian atas dan bawah dari pisau pada *dudangata*

⁵ 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.

menyisakan 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 kembali 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 juga kebersamaan. Yang disebut terakhir menguatkan pesan dari sifat pisau pada *dudangata* agar tidak egoistik, 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* adalah tempat pelaksanaan *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 di dalam kamar yang kecil dan tertutup, serta jauh dari pandangan orang mengisyaratkan 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 di antaranya berisi telur.

Pilihan atas telur ini mengisyaratkan bahwa sang gadis remaja laksana telur. Sebagaimana diketahui, sifat 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 mengisyaratkan 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 kerajinan. Bambu kuning sendiri dalam masyarakat Gorontalo merupakan bambu khusus yang hanya digunakan pada acara-acara dan ritus-ritus tertentu. Selain langka, harga bambu kuning sangat mahal sehingga hanya digunakan untuk keperluan khusus.

Selain melambangkan kemuliaan, menurut Munkizul Umam KaU, bambu kuning tersebut juga melambangkan kesejahteraan.⁶ Itu berarti seorang gadis remaja muslimah harus menampilkan sifat-sifat mulia. Di antara sifat mulia tersebut adalah kesederhanaan. Jika bambu kuning terkadang dimaknai sebagai simbol kekayaan, maka itu berarti seorang gadis remaja muslim harus memiliki kekayaan 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 rezeki setiap orang telah ditentukan oleh Allah swt. Apa yang dianugerahkan Allah untuk seseorang, sebagaimana jatuhnya uang logam merupakan ketentuan Tuhan. Karena itu, tidak patut seseorang merasa iri hati atas rezeki pemberian Allah. Sebab semuanya adalah takdir dan qadha Allah swt. Tegasnya, 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 rezeki orang lain. Kedua sifat ini adalah bentuk kemuliaan akhlak yang harus dimiliki seorang gadis remaja muslim. Menurut al-Hasyimi, di antara dosa yang sering menimpa kaum wanita adalah iri hati. Iri hati muncul ketika melihat kelebihan orang

⁶Munkizul Umam KaU, *Upacara Adat Beati dalam Perspektif Etika Islam Imam al-Qusyairi al-Nisaburi*, h. 203.

lain, baik kelebihan dalam hal kecantikan, kepandaian, kecerdasan, kekayaan dan kemewahan.⁷ Karena itu agama mengajarkan melalui perkataan Nabi saw. untuk urusan akhirat lihat yang di atas, tetapi urusan dunia lihat yang di bawah.

⁷ 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.

Adat Gorontalo dalam Perspektif Normatif, Edukatif, dan Gender

A. Tradisi Islam Gorontalo dalam Perspektif Normatif

Secara normatif, tradisi Islam Gorontalo terkait dengan ritus-ritus kelahiran dapat dikelompokkan ke dalam dua bagian. *Pertama*, ritus kelahiran yang bersumber dari ajaran Islam tetapi dikombinasikan dengan tradisi lokal. *Mobangu, mokama, mongunte, mongakiki, mohuntingo, molubingo* dan *moluna* adalah ajaran agama. Karena itu, landasan teologisnya dapat ditemukan dalam teks-teks normatif keagamaan, baik al-Quran maupun hadis. Ajaran agama ini termasuk dalam kategori ibadah non murni sehingga pelaksanaannya diintegrasikan dengan budaya lokal.

Kedua, ritus kelahiran yang bersifat budaya tetapi berbasis nilai-nilai agama. *Molontalo, molobungo yiliyala, mopolihi lo limu* adalah adat Gorontalo yang bukan bersumber langsung dari ajaran agama, tetapi kreasi dan inovasi budaya yang bernilai unsur-unsur agama. Karena *molontalo, molobungo yiliyala*, dan *mopolihi lo limu* bukan ajaran agama, maka sulit menemukan secara tegas (*sharīh*) teks-teks normatif pendukungnya. Dengan ungkapan lain, tidak ada ayat dan hadis tentang *molontalo, molobungo yiliyala*, dan *mopolihi lo limu*. Tetapi karena adat ini dinilai berbasis pada nilai-nilai agama, maka nilai-nilai agama yang terkandung dalam adat tersebut niscaya terkandung dalam teks-teks normatif.

Secara teoritik, ibadah dalam Islam dibedakan kepada ibadah murni (*mahdhah*) dan ibadah non murni (*ghayr mahdhah*). Ibadah murni (*mahdhah*) adalah ibadah yang dilakukan tanpa intervensi akal manusia; ia murni mengikuti petunjuk normatif Nabi saw. Ibadah murni ini dilaksanakan dalam bentuk apa adanya tanpa ada tambahan dan

pengurangan. Penambahan atasnya dikategorikan inovasi yang terlarang dalam agama (*bid'ah*), sedangkan pengurangan terhadapnya merupakan penyimpangan. Ibadah murni (*maḥḍah*) adalah ibadah yang bersifat *ta'abbudî* dan *tawqîfî*. *Ta'abbudî* artinya bersifat pengabdian murni kepada Allah yang meniscayakan ketaatan dan ketundukan. Sedangkan *tawqîfî* adalah pelaksanaan ibadah berdasarkan contoh dan petunjuk Nabi saw. Salat, puasa, zakat, haji adalah bentuk-bentuk ibadah murni yang tidak dikerjakan kecuali berdasarkan contoh dan petunjuk Nabi saw. Ibadah-ibadah murni ini berkenaan langsung dengan pengabdian kepada Allah Swt yang bersifat statis sehingga ketentuannya bersifat tetap dan tidak berubah sepanjang masa. Dalam konteks ini, berlaku kaidah "*Al-Ashlu fi al-'Ibâdah al-Tawqîf wa al-Itbâ'*" yang berarti prinsip dasar dalam bidang ibadah adalah menunggu (dalil) dan mengikutinya".¹ Itu berarti, suatu ibadah baru boleh dikerjakan apabila ada dalil yang memerintahkannya, dan ketika ada dalilnya, maka tugas seorang muslim hanya mengikuti dalil tersebut apa adanya, tanpa mengubah, menambah, atau mengurangnya. Persoalan ibadah ini pada umumnya telah dijelaskan dan dipraktikkan oleh Rasulullah saw., dan penjelasan dan praktik yang ditunjukkan Rasul inilah yang merupakan terjemahan autentik dari kehendak Allah di bidang ibadah. Atas dasar itu pula, para ulama ushul fikih menetapkan bahwa dalam bidang ibadah yang sudah rinci dan pasti tidak boleh dilakukan ijtihad.²

Sementara, ibadah non murni adalah ibadah yang berkaitan dengan manusia. Ibadah ini sering disebut dengan ibadah mu'amalah, karena ketentuan hukum di dalamnya berkaitan dengan relasi sosial dan kemasyarakatan. Sedangkan perkembangan sosial dan kemasyarakatan tidak statis melainkan dinamis sehingga membutuhkan penalaran dan pemikiran. Karena itu, akal diberi ruang dalam menjawab persoalan-persoalan sosial kemasyarakatan terutama terhadap hal yang tidak ditegaskan secara jelas oleh teks (*nash*). Dalam aspek mu'amalah, berlaku kaidah hukum, "*Segala sesuatu pada dasarnya boleh, kecuali kalau ada dalil yang melarangnya*".³ Karena itu, dalam bidang muamalah, terbuka ruang besar bagi akal melakukan kreasi dan

¹ Nasrun Haroen, *Perdagangan Saham di Bursa Efek: Tinjauan Hukum Islam*, (Yayasan Kalimah: Jakarta, 2000 M/1420 H), h. 8.

² Abdullâh al-Sattâr Fathullâh, *Al-Mu'âmalah fi al-Islâm*, (Mekah: Râbithah al-'Âlam al-Islâmî, 1402 H), h. 17.

³ Nasrun Haroen, *Perdagangan Saham*, h. 9.

inovasi selama tidak ada teks-teks keagamaan yang menegaskan pelarangannya. Hasil kreasi inovatif masyarakat tersebut kemudian membudaya sehingga menjadi norma yang diikuti dan praktikan dari waktu ke waktu secara turun temurun. Praktik tersebut kemudian membentuk tradisi. Tradisi tersebut kemudian berkembang dan melembaga dalam kehidupan masyarakat sehingga melahirkan adat.

Dengan demikian, adat adalah budaya lokal yang melembaga dalam masyarakat. Sedangkan tradisi adalah budaya lokal yang hidup di tengah masyarakat secara turun temurun tanpa dilembagakan. Karena itu, tradisi tidak membutuhkan tata aturan normatif sebagai petunjuk teknis pelaksanaannya, sebab secara inheren tradisi tersebut merupakan norma sosial. Sejumlah ritus-ritus dalam kelahiran yang dilaksanakan muslim lokal Gorontalo masuk dalam kategori adat, sebab di dalamnya terdapat tata aturan yang harus diindahkan. *Molontalo*, *molobungo yiliyala*, dan *mopolihu lo limu* adalah di antara adat Gorontalo yang terkait dengan ritus-ritus kelahiran. Pelaksanaan ritus-ritus tersebut didasarkan atas petunjuk teknis yang dirumuskan dan dipraktikkan oleh tokoh adat terdahulu. Tokoh adat yang merumuskan adat tersebut adalah juga tokoh agama, dan yang mempraktikkan adalah masyarakat yang beragama sehingga adat tersebut tidak dapat dilepaskan dari unsur-unsur agama. Dengan ungkapan lain, adat yang tidak merujuk kepada teks-teks keagamaan bukan berarti kosong dan hampa dari nilai-nilai religi. Karena itu, *molontalo*, *molobungo yiliyala*, dan *mopolihu lo limu* bukan ajaran agama melainkan budaya yang memiliki nilai-nilai keagamaan. Sedangkan *mobangu*, *mokama*, *mongunte*, *mongakiki*, *mohuntingo*, *molubingo* dan *moluna* adalah ajaran agama yang diekspresikan secara kultural oleh muslim Gorontalo. Karena itu, betapa pun ekspresi kultural dipraktikkan, tetapi dengan mudah dibedakan antara ajaran agama dan ekspresi kultural atas pelaksanaan ajaran agama. Demikian mudah membedakannya, sehingga mudah pula memetakan rujukan teks-teks keagamaannya.

Mobangu, *mokama* dan *mongunte* adalah tiga aspek ajaran Islam yang dilaksanakan mayoritas umat Islam. Pengamalan atas ketiga ajaran ini didasarkan kepada alasan teologis yang bersumber dari Nabi Muhammad saw.:

عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي رَافِعٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ -
صلى الله عليه وسلم- أَدَّنَ فِي أُذُنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ - حِينَ
وَلَدَتْهُ فَاطِمَةُ - بِالصَّلَاةِ .

Artinya:

"Dari Abdullah ibn Abi Rafi' dari ayahnya berkata: "Aku melihat Rasulullah saw. mengumandangkan azan di telinga Hasan bin 'Ali ketika Fatimah melahirkannya".⁴

Demikian juga ketika Fatimah melahirkan Husain, Rasulullah saw. melantunkan azan kepada cucunya. (H.R. Ahmad dan Turmudzi).⁵ Hadis ini bersifat *fi'li*, yang menunjukkan suatu perbuatan Nabi saw. Sedangkan hadis yang dijadikan dasar atas iqamah pada telinga kiri adalah riwayat Ibnu Sinni yang menyatakan "Barang siapa dikarunia anak, kemudian melantunkan azan pada telinga kanannya dan iqamah pada telinga kirinya, maka selamatlah ia dari bisikan jin".⁶

Meskipun demikian, sebagian ada yang berpandangan bahwa mengazankan bayi pada telinga kanan dan *iqamah* di telinga kiri adalah perbuatan yang tidak dicontohkan Nabi saw. Hadis yang menunjukkan perbuatan Nabi saw. melantunkan azan atas cucunya yang baru dilahirkan dinilai lemah, sehingga tidak dapat dijadikan pegangan. Dilihat dari fungsinya, menurut pandangan kelompok ini, azan berfungsi memanggil orang untuk melaksanakan salat. Dengan kata lain, azan dan *iqamah* hanya berkaitan dengan ibadah salat. Ia berfungsi memberitahukan waktu salat telah tiba dan iqamah berfungsi untuk memberitahukan bahwa salat segera didirikan. Kata *iqamah* sendiri berasal dari kata *qâma*, yang berarti berdiri. Sedangkan azan berasal dari kata *adzana* yang berarti mengumumkan. Karena itu, azan dimaknai sebagai pengumuman tentang masuknya waktu salat.

⁴ Al-Imâm al-Hâfîzh Sulaimân al-Asy'ats al-Sajastânî Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, Komentari dan Tahqîq Muḥammad 'Abdul Qâdir 'Abdul Khair, Sayyid Muḥammad Sayyid dan al-Ustâdz Sayyid Ibrâhîm, Juz IV, (Kairo: Dâr al-Ḥadîts, 1999 M/1420 H), h. 2174. Abiza el Rinaldi, *Menjawab Vonis Bid'ah Kaum Salafî-Wahabi*, (Yogyakarta: Zahida Pustaka, 2013), cet. II, h. 292.

⁵ H. Munawir Abdul Fattah, *Tradisi Orang-Orang NU*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2007), cet. II, h. 292.

⁶ M. Afnan Chafidh dan A. Ma'ruf Asrori, *Tradisi Islami Panduan Prosesi Kelahiran, Perkawinan, Kematian*, (Surabaya: Khalista, 2007), h. 21.

Sedangkan *iqâmah* diartikan sebagai penegasan bahwa salat segera dimulai dan dilaksanakan. Itulah sebabnya, azan dikumandangkan dengan suara keras sehingga terdengar oleh orang di luar masjid. Sedangkan *iqâmah* disampaikan oleh *muadzin* dengan suara yang tidak keras, tetapi cukup terdengar oleh mereka yang ada dalam masjid. Meskipun demikian, tidak keliru juga *iqâmah* menggunakan penguat suara agar orang di luar masjid dapat mendengar bahwa salat telah dimulai sehingga mereka yang ingin salat berjamaah cepat bergegas menuju masjid.

Pandangan yang menolak di atas jelas bertolak belakang dengan kelompok yang menerima. Bahkan yang disebut terakhir meyakini bahwa azan dan *iqâmah* untuk bayi yang baru dilahirkan merupakan sunah Nabi saw., dan hukumnya adalah sunah. Dalam sunnah *fi'iliyah* Nabi saw. yang diazani dan diiqamahi adalah kedua cucunya, Hasan dan Husain. Keduanya adalah laki-laki. Tidak ada contoh praktik Nabi saw. mengazani dan mengiqamahi anak perempuan. Sementara dalam adat Gorontalo, azan diperdengarkan untuk bayi laki-laki, sedangkan *iqâmah* untuk bayi perempuan. Boleh jadi perbedaan ini dalam perspektif feminis dikategorikan sebagai bentuk ketidakadilan gender. Tetapi boleh jadi secara historis, perbedaan ini lebih bersifat pemakluman. Ketika bayi yang baru lahir tersebut diiqamahkan menunjukkan bahwa bayi tersebut adalah bayi perempuan sehingga orang tua dan keluarga mengetahui bahwa bayi dilahirkannya adalah anak perempuan. Dengan kata lain, *iqâmah* tersebut sebagai isyarat atas bayi yang dilahirkan adalah bayi perempuan.

Secara tekstual, *iqâmah* terhadap bayi perempuan yang dilahirkan tidak berbasis pada teks normatif. Karena secara tekstual azan dan *iqâmah* diperdengarkan kepada bayi laki-laki, bukan dibedakan secara khusus bahwa azan untuk bayi laki-laki dan *iqâmah* untuk bayi perempuan. Tetapi secara substansial, antara azan dan *iqâmah* adalah sama; tidak ada perbedaan substantif atas keduanya. Bunyi redaksional azan adalah sama dengan bunyi redaksional *iqâmah*, kecuali tambahan lafal *qad qâmatish shalâh* dalam *iqâmah*. Lafal ini lebih bersifat perbedaan fungsional. Sebab lafal *qad qâmatish shalâh* berarti salat benar-benar akan dilaksanakan. Karena itu, lafal ini tidak tertuang dalam azan, karena fungsi utama azan mempermaklumkan bahwa telah masuk waktu salat. Karena itu, sebutan azan dan *iqâmah* adalah terminologi yang bersifat fungsional. Bahwa ketika azan dikumandangkan, maka

waktu salat telah tiba. Sedangkan saat diiqamahkan, berarti salat mulai dilaksanakan. Tentu perbedaan fungsional ini tidak menghilangkan nilai substansi teologis yang dikandungnya. Bahwa baik azan dan *iqâmah* keduanya berisi nilai tauhid. Karena itu, meskipun *iqâmah* dalam adat Gorontalo diperdengarkan pada bayi perempuan, namun apa yang diperdengarkan secara substantif merupakan nilai tauhid. Dibandingkan dengan mereka yang menolak hadis tersebut karena dinilai lemah sehingga tidak mengazani dan mengiqamahi bayi yang baru lahir, maka posisi adat Gorontalo berada pada posisi tengah.

Mereka yang mengazani dan mengiqamahi bayinya mendasarkan hikmah yang terkandung di dalamnya. *Pertama*, bagi seorang bayi kalimat tauhid yang pertama kali diperdengarkan sebelum mendengarkan suara dan kata-kata lainnya menunjukkan bahwa kalimat tauhid merupakan landasan awal dan utama bagi kehidupan seseorang. Memperdengarkan azan berarti memberikan penanaman nilai-nilai akidah yang benar kepada anak. Ini adalah pendidikan paling dasar dan paling dibutuhkan sebagai bekal untuk meraih kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat. Selain azan, diperdengarkan *iqâmah* pula pada telinga kiri, yang menekankan kewajiban salat. Dengan memperdengarkan *iqâmah*, berarti mengandung pesan agar anak kelak menjadi manusia yang beriman dan beribadah, dengan menjalankan salat. Dengan demikian, azan dan *iqâmah* mengandung hikmah pembelajaran akidah-tauhid serta pembelajaran syariat-ibadah.

Kedua, bagi selain bayi (terutama orang tua), kalimat tauhid yang terdapat dalam azan dan *iqâmah* berfungsi untuk mengingatkan mereka (manusia) tentang janji yang pernah diucapkan di hadapan Allah sebelum diciptakan, sebagaimana termaktub dalam surat al-'Araf ayat 172:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى
أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ
إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ

Terjemahnya:

“Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): “Bukankah Aku ini Tuhanmu?” Mereka menjawab: “Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi”. (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: “Sesungguhnya kami (bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)”.

Adapun *molontalo*, *molobungo yiliyala*, *buli'a'a*, *mopoto'opu*, *molunggelo* dan *mopolihu lolimu* bukan ajaran agama, melainkan adat lokal yang berdimensi agama. Karena bukan ajaran agama, maka adat lokal tersebut sulit dicarikan landasan normatif-telogis secara langsung dan tegas dalam teks-teks agama. Dengan ungkapan lain, adat lokal tersebut tidak termaktub dalam teks ayat dan hadis Nabi saw. Setiap ajaran agama berbasis pada sumber normatif al-Quran dan hadis. Sedangkan pelaksanaan ajaran agama bersifat universal. Bayi yang dilahirkan dari ibu muslim, niscaya diazankan dan iqamahkan tanpa membedakan etnis, bahasa dan suku bangsanya. Ini berbeda dengan budaya yang bersifat lokal. Praktik adat tidak sama setiap etnis dan suku. Karena masing-masing etnis dan suku merumuskan norma kehidupannya sesuai dengan kultur yang hidup di tengah masyarakat tersebut. Kalaupun terdapat persamaan adat, maka persamaan itu bersifat substantif.

Sebagai sebuah tradisi lokal, *molontalo*, *molobungo Yiliyala*, *buli'a'a*, *mopoto'opu*, *molunggelo* dan *mopolihu Lolimu* tidak ditegaskan secara tekstual dalam al-Quran dan hadis. Meskipun tidak ditegaskan oleh al-Quran dan hadis, namun bukan berarti jauh dari nilai-nilai al-Quran dan hadis. Karena adat merupakan norma kehidupan yang disepakati sebagai satu aturan kebaikan, maka secara syariat dapat diterima. Dengan kata lain, nilai yang dikandung oleh adat tersebut sejatinya ditilik dari perspektif syariat; dan bukan dilihat dari bentuk formal dari adat tersebut.

Dalam satu hadis Nabi saw. disebutkan: *“Apa yang dipandang baik oleh komunitas muslim, maka baik pula dalam pandangan Allah”*.⁷ Itu berarti, kesepakatan atas kebaikan merupakan sesuatu yang dibenarkan oleh agama. Secara normatif agama telah merumuskan konsep

⁷ Hadis tersebut diriwayatkan oleh Imam Ahmad ibn Hanbal. Jamal Ma'mur, *Fiqh Sosial Kiai Sahal Mahfudh antara Konsep dan Impelementasi*, (Surabaya: Khalista, 2007), h. 347.

kebaikan melalui teks al-Quran dan hadis. Tetapi bentuk dan rincian kebaikan tersebut secara praktis tidak ditegaskan dalam al-Quran dan hadis. Al-Quran dan hadis—misalnya—hanya menegaskan berbuat baik kepada kedua orang tua (*birrul wâlidain*). Tetapi bentuk dan rincian praktik kebaikan kepada kedua orang tua tidak ditegaskan oleh teks. Al-Quran juga melarang menghardik kedua orang tua tanpa memerinci secara detail bentuk penghardikan tersebut. Bentuk penghardikan dan tolok ukurnya diserahkan kepada kesepakatan budaya. Dalam budaya Arab, ungkapan '*uff*' adalah bentuk penghardikan kepada orang tua. Sementara dalam budaya Indonesia, ungkapan *ah*, *huh* adalah ekspresi pembantahan terhadap orang tua. Dengan demikian, ungkapan '*uff*' dan *ah* atau *uh* adalah ekspresi budaya yang menunjukkan pembangkangan terhadap orang tua.

Karena itu, aspek ritus-ritus kelahiran dalam adat Gorontalo perlu dibaca sebagai ekspresi budaya. Bentuk ekspresi budaya tersebut tidak ada dalam teks normatif, tetapi esensinya dapat dicarikan landasan normatif dan teologis dalam ajaran agama. Bentuk ekspresi budaya yang berisi nilai kebaikan dinilai sebagai kebaikan. Bahwa adat tersebut mengajarkan kebaikan melalui ritus-ritus lokal. Dengan kata lain, tradisi *molontalo*, *molobungo yiliyala*, *buli'a'a*, *mopoto'opu*, *molunggelo* dan *mopolihu lolimu* tidak ditegaskan oleh teks, karena tidak ada contoh pelaksanaannya. Sebab tradisi tersebut merupakan kreasi dan inovasi budaya yang dirumuskan oleh muslim Gorontalo. Karena itu, ritus-ritus dalam tradisi muslim Gorontalo tersebut bersifat lokal, sehingga tidak ditemukan di daerah lain. Kalau ada tradisi dan ritus ditemukan di daerah lain, maka bentuknya berbeda, meskipun pesan moral boleh jadi memiliki nilai semangat yang sama.

Molontalo adalah tradisi lokal muslim Gorontalo, yang dalam tradisi Islam Jawa dikenal dengan *mitoni*. Di Aceh, tradisi ini dikenal dengan upacara *peusijuek*. Pada masyarakat Sunda, tradisi ini dikenal dengan upacara *tingkeban*. Sementara dalam suku Bali, tradisi ini dikenal dengan upacara *magedong-gedongan*. Dalam banyak aspek, tradisi memiliki perbedaan sesuai karakter budayanya, tetapi secara esensial memiliki kesamaan. Titik persamaannya adalah tradisi tersebut melambangkan sikap syukur kepada Allah swt. Dengan kata lain, ritus tersebut sebagai bentuk ekspresi budaya terhadap anugerah Allah swt. yang berisikan rasa syukur. Syukur terhadap karunia Tuhan adalah ajaran agama. Ada banyak ayat al-Quran yang berisi perintah bersyukur dan ancaman

atas mereka yang tidak bersyukur. Di antaranya Q.S Ibrahim: 7: “Dan (ingatlah juga), tatkala Tuhanmu memaklumkan: “Sesungguhnya jika kamu bersyukur, pasti Kami akan menambah (nikmat) kepadamu, dan jika kamu mengingkari (nikmat-Ku), maka sesungguhnya azab-Ku sangat pedih”. Perintah bersyukur adalah ajaran agama yang bersifat universal, dan karenanya tidak ditegaskan rinciannya berupa hal-hal apa yang harus disyukuri. Al-Quran hanya menegaskan bahwa setiap karunia Tuhan wajib disyukuri tanpa memerinci bentuk-bentuk karunia tersebut secara detail. Rincian bentuk-bentuk karunia tersebut merupakan wilayah pemikiran manusia untuk merumuskannya. Kehamilan adalah karunia ilahi yang wajib disyukuri. Bentuk kesyukuran itu diekspresikan melalui adat *molontalo*. Dengan demikian, ritus *molontalo* adalah *tharîqah* (jalan) budaya untuk mewujudkan rasa syukur tersebut. Inilah inti fundamental dari ritus *molontalo*.

Adapun adat *molobungo yiliyala* adalah sebuah ritus kelahiran berkenaan dengan cara memperlakukan plasenta. Menguburkan plasenta merupakan salah satu cara dalam memperlakukan plasenta. Cara ini tentu dilakukan oleh beberapa daerah muslim.⁸ Hanya saja dalam adat *molobungo yiliyala* muslim Gorontalo, plasenta tidak hanya dikuburkan tetapi juga dimandikan/dibersihkan, dikafani, dan bahkan didoakan. Empat bentuk perlakuan ini tidak ditegaskan oleh Islam, kecuali kepada manusia yang meninggal dunia. Dalam ajaran Islam, orang yang meninggalkan dunia dimandikan, dikafani, disalati, dikuburkan dan didoakan. Perlakuan atas orang meninggal dunia tersebut dikategorikan sebagai *fardhu kifâyah*, yaitu kewajiban kolektif yang terwakili oleh sebagian muslim.⁹ Kewajiban ini ditegaskan dalam banyak hadis. Di antaranya hadis Nabi saw. yang diucapkannya saat seorang jatuh dari keledai dan mati:

⁸ Di Aceh misalnya disebut dengan tradisi *tanom adoe*, yaitu palsenta ditanam ke dalam tanah, bukan dibuang sembarangan. Sebab ada semacam kepercayaan, jika dibuang sembarangan *adoe* akan diganggu oleh syetan dan mengakibatkan bayi sakit perut, serta bermacam-macam penyakit yang menimpa pada bayi. Cara penanaman *adoe* diawali dengan dibersihkan oleh *bideun* (bidan), lalu dimasukkan dalam sebuah periuk (*kanot*) yang terbuat dari tanah liat, setelah sebelumnya dibubuhi dengan asam, garam dan abu dapur, supaya cepat kering dan tidak membusuk. Di Sumenep, Madura, dikenal dengan tradisi ritual *Ngobur Tamoni*; Bali disebut dengan upacara *Garbha Homa*.

⁹ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*, diterjemahkan oleh Abdul Hayyie al-Kattani dkk., dengan judul, *Fiqh Islam wa Adillatuhu*, Jilid II (Jakarta: Gema Insani Press, 2011), h. 532.

«اغسلوه بماء وسدر، وكفنوه في ثوبيه»

Artinya:

“Mandikanlah ia dengan air dan daun bidara, lalu kafani dengan dua baju”.¹⁰

Dalam hadis yang bersumber dari Abu Hurairah ra., Rasulullah saw. bersabda:

« أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- « مَنْ شَهِدَ الْجَنَازَةَ حَتَّى يُصَلَّى عَلَيْهَا فَلَهُ قِيرَاطٌ وَمَنْ شَهِدَهَا حَتَّى تُدْفَنَ فَلَهُ قِيرَاطَانِ ». قِيلَ وَمَا الْقِيرَاطَانِ قَالَ « مِثْلُ الْجَبَلَيْنِ الْعَظِيمَيْنِ ».

Artinya:

“Siapa yang ikut menyaksikan jenazah sampai disalatkan, maka baginya satu qirath. Dan siapa yang ikut menyaksikan jenazah sampai dimakamkan, maka baginya dua qirath. Ada yang bertanya: apa dua qirath itu? Beliau menjawab: Seperti dua gunung yang besar”.¹¹

Dari Abu Hurairah ra. berkata, aku pernah mendengar Rasulullah saw. bersabda:

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه و سلم يقول : [إذا صليتم على الميت فأخلصوا له الدعاء] رواه أبو داود

Artinya:

“Jika kalian menyalati jenazah, maka berdoalah untuknya dengan tulus ikhlas”¹²;

¹⁰ H.R. al-Bukhari dan Muslim (*Muttafaqun ‘alayhi*). Lihat Wahbah al-Zuhaili, *Ibid.*, h. 534.

¹¹ Al-Imâm Abî al-Husain Muslim ibn al-Hajjâj al-Naisâbûrî, *Shahîh Muslim*, (Al-Azhar: Dâr al-Bayân al-‘Arabî, 2006 M), hadis ke-945, h. 437.

¹² Al-Imâm Abî Zakariyâ Yahyâ ibn Syaraf al-Nawawî, *Riyâdh al-Shâlihîn min Kalâm Sayyid al-Mursalîn*, (Jeddah: Dâr al-Qiblah li al-Tsaqâfah al-Islâmiyyah, 1410 H/1990 M), hadis ke-937, h. 350.

عن أبي عمرو وقيل : أبو عبد الله وقيل : أبو ليلي عثمان بن عفان رضي الله عنه قال : كان النبي صلى الله عليه و سلم إذا فرغ من دفن الميت وقف عليه فقال : [استغفروا لأخيكم واسألوا له التثبيت فإن الآن يسأل] رواه أبو داود

Artinya:

"Dari Abu 'Amrin, -ada yang mengatakan Abu 'Abdullah dan ada pula yang mengatakan Abu Laila- 'Utsman ibn 'Affan berkata: Jika Nabi saw. selesai memakamkan jenazah, maka beliau berdiri di kuburan itu seraya bersabda: Mohonkanlah ampun untuk saudara kalian dan mintakan untuknya keteguhan, karena sesungguhnya sekarang dia sedang ditanya".¹³

Sedangkan hadis tentang perlakuan plasenta tidak ada. Karena itu, menguburkan plasenta bukan kewajiban syar'i, melainkan kewajiban moral budaya lokal. Dikatakan kewajiban moral, karena plasenta dalam adat Gorontalo *molobungo yiliyala* diperlakukan layaknya sebagai manusia. Menurut penulis, cara budaya memperlakukan plasenta ini menegaskan konsepsi muslim Gorontalo terhadap plasenta. Bahwa plasenta dipahami sebagai bagian dari manusia, sehingga diperlakukan layaknya manusia. Itu berarti secara konseptual, adat *molobungo yiliyala* menegaskan perlakuan kemanusiaan terhadap ciptaan Tuhan. Karena itu plasenta tidak dibuang atau dihanyutkan ke sungai, melainkan dikuburkan di dalam tanah. Tetapi penguburan terhadap anggota badan ditegaskan dalam kitab-kitab fikih. Di dalam fikih, dianjurkan untuk menguburkan semua anggota badan yang terpisah, termasuk kuku, rambut dan pusar. Karena itu, semua yang menyertai kelahiran bayi, seperti darah, kawah, *ari-ari* atau plasenta dan tali pusar dimakamkan karena merupakan bagian dari diri sang bayi. Dalam kitab *Nihâyah al-Muhtâj* sebagaimana dikutip H. Munawir Abdul Fattah, disebutkan bahwa disunnahkan mengubur sesuatu (anggota badan) yang terpisah dari seorang yang masih hidup atau diragukan kematiannya, seperti tangan pencuri, kuku, rambut dan darah akibat goresan, demi menghormati (memuliakan) pemiliknya (*wasunnu dafnu ma in fashala*

¹³ Al-Imâm Abî Zakariyâ Yahyâ ibn Syaraf al-Nawawî, *Riyâdh al-Shâliḥîn*, hadis ke-946, h. 353.

min hayyin lam yamut hâlan aw min man syakka fi mautihi ka yadi sâriqin wa zharfin wa sya'rin wa damin nahwa qashdin ikramân lishâhibihâ).¹⁴

Adapun memperlakukan ari-ari atau plasenta yang dilengkapi “bumbu” (seperti kunyit dan lain-lain) seperti dalam tradisi Islam Jawa adalah dimaknai sebagai lambang harapan (*tafâ'ul*), seperti ketika beraqiqah adalah disunahkan tidak memotong tulang-tulang, sebagai lambang harapan keselamatan dan keutuhan anggota-anggota badan anak yang diaqiqahkan. Dalam sebuah hadis dikatakan: “Adalah beliau (Nabi saw.) tidak mengadakan kesialan (*pesimisme*), tetapi beliau mengadakan harapan (*optimisme*)”. [H.R al-Hakim dan al-Baghawi dari Burdah dalam *al-Jami' al-Shaghîr*: 112].

Karena itu, perlakuan terhadap plasenta dalam bentuk memandikan/membersihkannya, membungkus dengan kain putih dan memasukkannya ke dalam tempurung dan menutupinya dengan tempurung, kemudian menguburkannya, mendoakannya hingga meletakkan atau memasang lampu di atas kuburannya tidak lebih dari sikap *tafa'ul*. Meskipun oleh sebagian pendapat menilai pemasangan lampu di atas tempat ari-ari atau plasenta dimakamkan adalah *mubadzîr* (berlebihan),¹⁵ tetapi jika melihat alasan logis atas pemasangan lampu, maka hal itu bukan *tabdzîr* (tindakan mubazir), melainkan *takrîm* (bentuk pemuliaan). Dikatakan *takrîm* karena fungsi lampu tersebut untuk menghindarkan plasenta dari gangguan binatang. Tegasnya, dengan adanya lampu tersebut, diharapkan agar plasenta yang dikubur tidak digali oleh binatang. Upaya penjagaan ini dikategorikan sebagai bentuk pemuliaan.

Sikap pemuliaan tersebut selain didasarkan pada hadis di atas, juga didasarkan pada pandangan bahwa ari-ari atau plasenta semula adalah bagian dari jasad manusia yang memiliki nyawa. Ia mengalami kematian setelah kelahiran jasad baru. Dalam konteks ini, Muhammad Sholikhin menulis:

“*Kawah, ari-ari, darah dan pusar*” semula adalah organ vital kehidupan di alam kandungan. Namun seiring dengan “pemindahan” qudrah dan iradah hidup ke dalam jasmani yang baru, yakni jasad fisik sejak kelahiran, maka organ-organ tersebut mengalami kematian, seiring dengan kelahiran tubuh baru ke alam dunia. Sehingga organ-organ tersebut, sebelum kelahiran manusia dari alam kandungan

¹⁴ H. Munawir Abdul Fattah, *Tradisi Orang-Orang NU*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2007), cet. II, h. 292.

¹⁵ *Ibid.*, h. 292.

ke alam dunia juga memiliki nyawa. Oleh karenanya, wajar kalau sebagian masyarakat muslim memperlakukan “pegebumian”nya dengan penuh hormat, karena mereka pernah menjadi bagian dari kehidupan kita sebelum kita lahir ke dunia. Sehingga dalam rangka pegebumian organ-organ ari-ari dan kawah tersebut, diseyogikan dengan dibuntal kain putih, disertai dengan bacaan *syahadat* dan dipendam di tempat yang tertentu, yang sekiranya tidak menjadi tempat kotor, dan bukan di tempat keramaian.¹⁶

Dengan demikian, nilai esensial adat *molobungo yiliyala* adalah memperlakukan ciptaan Tuhan secara manusiawi. Nilai ini sejalan dengan ajaran agama. Dalam banyak hadis, disebutkan tentang kewajiban muslim memperlakukan orang lain secara manusiawi. Misalnya sabda Nabi saw. “*Tidak ada yang memuliakan kecuali orang mulia dan tidak ada yang merendahkan kecuali orang yang rendah*”; “*Cintai makhluk di bumi, niscaya makhluk di langit akan mencintaimu*”. Dalam riwayat disebutkan bahwa suatu saat usungan mayat Yahudi lewat di hadapan Nabi dan para sahabatnya. Nabi saw. berdiri, sedang sebagian sahabat ada yang tidak berdiri. Mereka mempertanyakan sikap Nabi saw.: “*Mengapa Anda berdiri, bukankah mayat tadi adalah mayat seorang Yahudi?*”. “*Benar, tetapi bukankah dia adalah juga seorang manusia sama dengan kita*”. Jawab Nabi saw.¹⁷ Pernyataan Nabi Muhammad saw. ini menegaskan bahwa aspek kemanusiaan melampaui pertimbangan aspek teologis. Mayat yang lewat di hadapan Nabi saw. adalah jelas mayat dari seseorang yang beragama Yahudi. Tetapi keyahudian seseorang bukan halangan Nabi saw. untuk berdiri sesaat lamanya sebagai penghormatan, meskipun orang itu telah menjadi mayat. Penghormatan Nabi saw. tersebut menunjukkan penghargaan dan pemuliaan kemanusiaan, meskipun terhadap mayat yang beragama Yahudi.

Jika *molontalo* merefleksikan sikap syukur kepada Allah, dan *molobungo yiliyala* merupakan bentuk pemuliaan terhadap makhluk Tuhan, maka tradisi *buli'a'a*, *mopoto'opu*, dan *molunggelo* menegaskan tanggung jawab terhadap kehidupan anak. Dalam adat *buli'a'a*, terdapat pesan tanggung jawab kesehatan, sedangkan dalam adat *mopoto'opu* mengisyaratkan tanggung jawab fisik. Sementara adat *molunggelo* melambangkan tanggung jawab terhadap keamanan diri anak. Dalam

¹⁶ Muhammad Sholikhin, *Ritual dan Tradisi Islam Jawa*, (Yogyakarta: Narasi, 2010), h. 108-109.

¹⁷ Sofyan A. P. Kau, *Etika Kenabian Pesan Moral Hadis Nabi saw.*, (Gorontalo: Sultan Amal Press, 2006), h. 8-9.

bahasa agama, tanggung jawab tersebut merupakan bentuk implementasi atas amanah Tuhan. Sebab, kehadiran anak selain sebagai anugerah, juga sebagai titipan dan amanah Allah Swt. kepada kedua orang tua. Orang yang diberi amanah bertanggung jawab atas amanah tersebut. Karena itu, ketiga bentuk adat lokal Gorontalo tersebut merupakan bagian dari perwujudan atas tanggung jawab terhadap amanah tersebut. Jika dalam teks hadis disebutkan, “*Tidak ada iman bagi yang tidak amanah*”, maka tradisi *buli’a’a*, *mopoto’opu*, dan *molunggelo* merupakan refleksi iman. Jika kedua orang tua tidak beriman, niscaya anak tersebut disia-siakan.

Sedangkan dalam adat *mopolihu lolimu* terkandung tanggung jawab terhadap pendidikan kebersihan. Secara teologis, kebersihan bagian dari iman (*An-Nazhâfatu min al-Imân*). Dalam sistem kajian fikih Islam, pembahasan kebersihan menempati urutan pertama. Sedangkan dalam ibadah, kebersihan sebagai syarat sah ibadah. Karena itu, nilai pendidikan yang terkandung dalam adat *mopolihu lolimu*, selain bersifat syar’i, juga berdimensi teologis. Penggunaan ramuan untuk mandi diisyaratkan dalam hadis. Dalam *Musnad* dan *Sunan* dari Qais ibn ‘Ashim menyatakan:

أن النبي صلى الله عليه وسلم أمره لما أسلم بماء وسدر

Artinya:

“*Sesungguhnya Nabi saw. menyuruh Qais ibn ‘Ashim mandi dengan air dan daun bidara saat masuk Islam*”. (HR. Ahmad, Dâwud, Tirmidzi, dan Nasâ’i).¹⁸

Hadis ini berisi dua perintah Nabi saw., yaitu mandi ketika masuk Islam dan menggunakan ramuan daun dara saat mandi. Hikmah mandi dengan daun dara adalah untuk kesehatan. Secara teologis, daun dara adalah tanaman yang tidak disukai oleh setan. Bila daun dara adalah salah satu daun yang digunakan dalam ramuan untuk mandi, maka bukan berarti daun dara satu-satunya daun digunakan untuk ramuan yang dipakai mandi. Daun lainnya selain daun dara dapat digunakan, selama daun tersebut mengandung manfaat terhadap kesehatan. Karena itu, mandi kembang bukan hal baru dalam sejarah

¹⁸ Abu Anas Ali bin Husain dan Muhammad Nashir ath-Thawil, *Fatwa-Fatwa untuk Muallaf*, (Surabaya: Fitrah Mandiri Sejahtera, 2006), h. 71-72.

Islam. Sejak masa Nabi saw., sudah ada anjuran penggunaan dedaunan untuk mandi berdasarkan hadis tersebut. Karena itu, secara historis, *mopolihu lolimu* memiliki pijakan normatif-teologis, meskipun *mopolihu lolimu* merupakan budaya. Dengan ungkapan lain, secara historis, mandi kembang sudah dipraktikkan sejak awal Islam, meskipun dalam konteks teologi, yaitu pindah agama dan memeluk Islam. Sedangkan mandi kembang pada tradisi muslim Gorontalo dalam konteks budaya, yang secara normatif memiliki pijakan teologis.

Adapun tradisi *be'ati*, dilihat secara etimologis menunjukkan pengaruh Islam atas tradisi lokal Gorontalo. Selain terma tersebut disebutkan dalam al-Qur'an dan hadis, juga teraplikasikan dalam sejarah. Karena itu, tradisi *be'ati* 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 *be'ati* mengekspresikan ajaran Islam dalam beberapa dimensi, seperti syariat Islam (baca: hukum/fikih dan akidah/teologi) dan pendidikan akhlak/moral.

Dalam fikih Islam, upacara *molungudu* dan *momuhuto* dapat dihubungkan dengan pembahasan *thahârah* (kebersihan). Secara formalistik dan legalistik, uraian tentang *thahârah* terkait dengan kebersihan dan kesucian diri dalam pelaksanaan ibadah. Karena itu pembahasan tentang wudhu, tayamum, mandi janabah, dan najis menjadi tema sentral dalam uraian *thahârah*. Namun secara prinsipil (*ushûlî*), *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-syar'ah*, bersesuaian dengan prinsip *hifzhun nafsi* dalam *maqâshid al-syar'ah*, 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 di antaranya 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 *molongudu* berorientasi pada pembersihan

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.

kotoran dari dalam tubuh sehingga terhindar dari penyakit, maka *momuhuto* berorientasi pada kebersihan luar tubuh sehingga tubuh 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 sahabat 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 di perkebunan, banyak di antara mereka yang langsung pergi ke masjid untuk shalat Jumat. Dalam suasana udara yang panas, Nabi menyampaikan khotbah 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 tentang kebersihan tubuh, tetapi menghadirkan aroma yang harum nan alami. Karena itu secara esensial-implementatif, *momuhuto* mengajarkan kehadiran diri yang menyenangkan bagi orang lain. Terkait dengan ini, Nabi saw. menyatakan: “*Siapa yang*

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.

memakan bawang putih atau bawang merah, hendaklah dia menjauhi kami-atau menjauhi masjid kami".²² Bawang adalah halal dikonsumsi dan tidak diharamkan. Namun aromanya yang mengganggu, sehingga orang yang mengkonsumsinya dilarang mendekati masjid. Pelarangan ini tentu tidak terbatas di masjid, tetapi juga pada tempat-tempat umum.

Secara teologis, *molungudu* mengajarkan kebersihan diri baik secara material maupun spiritual. 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.²³ 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 rohani (baca: perbuatan dosa).

Adapun *be'ati*, secara normatif-teologis-historis, pernah dilakukan era Nabi saw. Dikatakan normatif-teologis-historis, karena proses dan pengambilan bai'at tersebut direkam dalam ayat al-Qur'an dan hadis Nabi saw. Secara normatif, banyak ayat al-Qur'an yang mengungkap tentang keharusan melakukan bai'at, 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 فَتْحًا قَرِيبًا ﴿١٨﴾

Terjemahnya:

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

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

²³ Munkizul Umam KaU, Upacara Adat Beati dalam Perspektif Etika Islam, h. 205.

Ayat ini menegaskan tiga hal: siapa yang berbait, tempat pelaksanaan bai'at dan implikasi bai'at. Menurut ayat ini, mereka yang melakukan bai'at adalah orang-orang yang telah beriman kepada Rasulullah. Itu berarti, mereka menyatakan bai'atnya kepada Nabi saw. adalah orang-orang yang beriman kepada Nabi saw. Peristiwa bai'at itu terjadi di bawah pohon. Bai'at yang mereka sampaikan kepada Nabi saw. diridhai Allah swt; dan karena itu Allah menurunkan kepada mereka yang berbait ketenangan jiwa dan kemenangan. Ayat ini turun mengisahkan tentang *Bai'at al-Ridhwân* di Hudaibiyah, suatu bai'at yang menampilkan komitmen jihad. Ketika itu, Rasulullah saw membai'at para sahabat supaya meneguhkan pendirian mereka setelah tersebarnya berita terbunuhnya 'Usman bin 'Affan. Dalam surah al-Fath^h 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 berbai'at 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 bai'at yang diberikan oleh para sahabat kepada Nabi saw. Substansi bai'at kepada Nabi saw berisikan bai'at kepada Allah Swt. Sedangkan bai'at dalam hadis menunjukkan bahwa tuntutan untuk saling berbai'at di antara para sahabat merupakan suatu sunah dan pelanggarannya secara sengaja adalah maksiat. Dalam riwayat lain Rasulullah saw bersabda. *"Siapa yang membai'at 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 bai'at adalah kesetiaan dan komitmen terhadap seorang Imam.

Mereka yang berbai'at kepada Nabi saw. tidak hanya kaum lelaki, tetapi juga kaum wanita. Dalam surat al-Mumtahanah ayat 12 disebutkan:

يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعُنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ
بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ
بِهَتِّنَ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعَصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ
فَبَايِعَهُنَّ وَأَسْتَغْفِرَ لَهُنَّ اللَّهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٥٥﴾

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 mereka²⁴ 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 bai'at 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. Bai'at 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 bai'at. “Demi Allah, tangan Rasul saw. Tidak pernah menyentuh tangan wanita (yang bukan mahram-nya sama sekali, tetapi beliau membai'at mereka dengan ucapan)”.²⁵ Hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim ini dikutip Imam al-Qurthubî ketika menafsirkan surat al-Mumtahanah di atas. Hadis yang bersumber dari 'Aisyah ra. tersebut

²⁴ 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.

²⁵ 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 بِهَذِهِ الْآيَةِ { لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا } قَالَتْ وَمَا
مَسَّتْ يَدُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدَ امْرَأَةٍ إِلَّا امْرَأَةٌ بِمَلِكِهَا

menegaskan bahwa ketika Rasulullah saw. mengambil sumpah setia (bai'at) dengan wanita-wanita mukmin bukan dengan cara menjabat tangan mereka.²⁶ Adapun bai'at dengan kaum lelaki bersifat non verbal, yaitu dalam bentuk berjabat tangan. Berjabat tangan atau tidak, secara verbal dan non verbal, substansi bai'at 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 bai'at, seperti *Bai'at 'Aqabah I* dan *Bai'at 'Aqabah II*, namun basisnya adalah teologis. *Bai'at 'Aqabah I* merupakan kontrak (perjanjian) sosial dan janji setia untuk berperilaku Islami. Di dalamnya juga terdapat rambu-rambu bagi masyarakat Islam. Sedangkan *Bai'at 'Aqabah II* merupakan kontrak politik antara umat Islam dan pemimpin. Dua bai'at 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 berbai'at kepada beliau di bawah pohon (Q.S. al-Fath:18) sebelum Perjanjian Hudaibiah. Penduduk Mekah juga melaksanakan bai'at kepada Nabi saw. ketika kota itu ditaklukkan (*Fath Makkah*).²⁷

Pada era sahabat Nabi saw., tradisi bai'at juga dilakukan meskipun lebih bersifat politis. Setelah Rasulullah saw. wafat, umat Islam segera mengadakan konsensus sosial bertempat di Saqifah Bani Sa'idah. Salah satu kesepakatan penting yang diperoleh dalam pertemuan itu adalah memilih Abu Bakar as-Siddiq sebagai khalifah dan para sahabat sekaligus membai'atnya. Demikian seterusnya para sahabat membai'at para *al-khulafâ'u al-Râsyidûn* yang lainnya, 'Umar bin al-Khaththab, 'Usman bin 'Affan dan 'Ali bin Abi Thalib. Dalam konteks *khilâfah Islâmiyah*, loyalitas yang prinsipil diperuntukkan kepada Islam dan politiknya serta kepada imam yang memperoleh legalitas syarak. Hal itu dilakukan dengan cara berbai'at kepada *ahl al-hall wa al-'aqd*. Kemudian mayoritas umat mengikuti dengan persetujuan, loyalitas, dan kerelaan. Dengan demikian, bai'at pasca Nabi saw. tidak lagi

²⁶ Sofyan A.P. Kau, *Masâilul Fiqhiyyah al-Mu'âshirah: Isu-Isu Fikih Kontemporer*, (Gorontalo: Sultan Amai Press, 2012), h. 27.

²⁷ Abdul Aziz Dahlan, (et. al.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Vol. 1, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996), h. 179.

bersifat teologis, melainkan bersifat politis; meskipun bai'at tersebut didasarkan kepada hadis. Karena itu, dalam terminologi Ibnu Khaldun (w. 808 H/1406 M) bai'at didefinisikan sebagai perjanjian orang yang berbai'at 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), bai'at menghendaki seorang manusia menyatakan kerelaan dan kepatuhannya terhadap khalifah, bukan pemilihan, penyerahan atau pendelegasian terhadap khalifah. Ibnu Manzur (630-711 H; ahli fikih) mengemukakan bahwa bai'at adalah ungkap-an 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), bai'at 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 negara harus melaksanakan haknya menjalankan undang-undang dan kewajiban untuk mewujudkan keadilan sesuai dengan ketentuan al-Qur'an dan sunah Rasulullah saw.²⁸

Secara umum dapat dikatakan bahwa bai'at merupakan suatu transaksi perjanjian antara pemimpin dan umat Islam dalam mendirikan daulah Islamiyah sesuai dengan al-Qur'an dan sunah Rasulullah saw. Dengan kata lain, bai'at merupakan perjanjian atas kepemimpinan berdasarkan sistem politik Islam. Dalam terma politik Islam modern, bai'at 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.²⁹

Bai'at dalam kerangka umum mempunyai tiga unsur pokok: (1) pihak yang mengambil bai'at; (2) pihak yang memberi bai'at pada orang yang menjadi pemimpin, seperti *ahl al-hall wa al-'aqd* secara khusus dan mayoritas umat Islam secara umum, (3) topik bai'at, yaitu mendirikan *khilâfah Islâmiyah* sesuai dengan al-Qur'an dan sunah

²⁸ Abdul Aziz Dahlan, (et. al.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Vol. 1, h. 179.

²⁹ Abdul Aziz Dahlan, (et. al.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Vol. 1, h. 180.

Rasulullah saw. Bai'at dapat juga dikelompokkan dalam dua bentuk. *Pertama*, bai'at khusus, yaitu suatu bai'at yang dilakukan oleh *ahl al-hall wa al-'aqd*. Ia merupakan suatu pengangkatan imam dengan teknik pemilihan atas mereka. Bai'at ini dilakukan dengan cara memaklumkan persetujuan mereka terhadap imam. Bai'at ini merupakan pendahuluan atas bai'at umum, baik dari sudut waktu ataupun pengertiannya. Akan tetapi bai'at khusus ini tidak dianggap sah secara syarak kecuali melalui jalan pemilihan bebas, tanpa paksaan. *Kedua*, bai'at umum, yaitu suatu bai'at yang berlangsung setelah bai'at khusus, berlaku untuk masyarakat umum. Di sini, pemimpin atau khalifah telah siap untuk mengambil bai'at dari rakyat atau wakil-wakilnya. Bai'at ini merupakan suatu pernyataan atau ikrar kesetiaan, ketaatan dalam pengakuan atas pemerintah yang berkuasa serta tidak keluar dari jama'ah. Bai'at khusus dianggap sebagai bagian dari bai'at umum dalam kondisi ketika pemimpin mengambil alih kekuasaan.

Konsep bai'at 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. Kontrak atau persetujuan melahirkan kewajiban dan hak bagi kedua belah pihak secara timbal balik. Selain berhak untuk ditaati oleh rakyat, imam juga mempunyai kewajiban yang harus dipenuhi terhadap rakyatnya. 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).³⁰

Ulama berbeda pendapat tentang siapa yang menetapkan dan membai'at imam (kepala negara). Sebagian ulama berpendapat bahwa yang berwenang menetapkan dan membai'at imam adalah *ahl al-hall wa al-'aqd*. Penetapan dan pembai'atan 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,

³⁰ Abdul Aziz Dahlan, (et. al.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Vol. 1, h. 180.

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.³¹

Pendapat lain mengatakan bahwa *ahl al-hall wa al-'aqd* hanya berwenang mengemukakan calon imam, sedangkan yang menetapkan dan memba'atnya adalah umat atau rakyat. Dengan demikian suatu kepemimpinan tidak bisa ditetapkan kecuali setelah selesai bai'at 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 pembai'atan semua umat Islam kepadanya. Imam Ahmad bin Hanbal berkata: "Usman bin 'Affan dibai'at melalui ijmak".

Pernyataan kesetiaan tidak hanya diberikan kepada seorang Imam, tetapi juga diberikan kepada seorang guru spiritual. Dalam tasawuf, seorang *murîd*, juga menyatakan bai'at kepada *mursyid*. Itu berarti, konsep bai'at mengalami evolusi. Era Nabi bai'at bersifat teologis. Pasca Nabi saw. bersifat politis. Ketika tradisi sufisme muncul dengan hadirnya sejumlah tarekat, konsep bai'at memperoleh muatan mistik. Bahwa bai'at tidak lagi berkonotasi politik, melainkan berdimensi spiritual. Yaitu komitmen dan kesetiaan seorang pelaku suluk terhadap ajaran spiritual seorang pembimbing rohani (*mursyid*). Menurut Sayyid Nur bin Sayyid 'Ali, *bai'at* (pernyataan setia) dalam tradisi sufi adalah istilah bagi penampakan keterkaitan sang murid kepada syaikh *mursyid* dalam rantai bimbingan, penyucian dan memperoleh derajat ihsan. Sang murid misalnya berkata: "Wahai Tuan syaikh *mursyid*, aku memerlukan Tuan untuk menuju penyucian jiwaku dan untuk mencapai derajat ihsan. Bekalilah aku dengan pengalaman panjang Tuan yang bermanfaat dalam menjalankan pendidikan spiritualeku agar aku dapat mengalahkan berbagai tipu daya nafsu dan setan".³²

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

³¹ Abdul Aziz Dahlan, (et. al.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Vol. 1, h. 180.

³² 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.

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 ula-ma 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 dilarangan-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 bai'at itu merupakan metode yang harus diikuti. Kita tidak mengatakan bahwa bai'at itu sesuatu yang fardhu atau perbuatan sunah yang primer dalam agama. Akan tetapi, kita hanya mengatakan bahwa memperbaiki hati dan menyucikan jiwa merupakan kewajiban agama, sedangkan bai'at dilakukan untuk menampakkan kepercayaan dan kepentingan, yang akar-akarnya kokoh dalam hadis sahih. Memang realitasnya banyak hadis *shahîh* menjelaskan kepada kita bahwa dulu banyak sahabat berbai'at kepada Rasulullah saw. untuk memperlihatkan perhatian besar mereka terhadap pengerjaan amal saleh selain berbai'at menyatakan Islam dan jihad.³³ Hadis-hadis *shahîh* itu antara lain bersumber dari Auf bin Malik al-Asyza'î berkata: “*Kami sekitar sembilan atau delapan atau tujuh orang berada di hadapan Rasulullah saw. Dia bertanya: “Mengapa kalian tidak berbai'at kepada Rasulullah?” Kami sesungguhnya belum lama berbai'at kepadanya. Lalu kami menjawab: “Kami telah berbai'at kepadamu wahai Rasulullah”. Lalu Rasulullah saw. bertanya lagi: “Mengapa kalian tidak berbai'at kepada Rasulullah?” Kami menjawab: “Kami telah berbai'at kepada-mu wahai Rasulullah”. Lalu Rasulullah Saw. bertanya lagi: “Mengapa kalian tidak berbai'at kepada Rasulullah?” Auf bin Malik berkata: “Kami membuka tangan dan berkata: “Sungguhpun kami telah berbai'at kepadamu wahai Rasulullah, padahal apa lagi kami harus berbai'at kepadamu?” Beliau*

³³ *Ibid.*, h. 164.

bersabda: “Berbai’at untuk beribadah kepada Allah, tidak mempersekutukan-Nya dengan sesuatu, mendirikan salat lima waktu, taat, merahasiakan kalimat yang rahasia, dan untuk tidak meminta apa pun kepada manusia. Sungguhpun aku melihat sebagian dari kelompok mereka itu menjatuhkan bagian seseorang. Yang ia santap tidak dimintanya terlebih dahulu dari seseorang itu”. (HR Muslim).

Dari Ubadah bin Shamit, Rasulullah saw. bersabda kepada kami sewaktu kami berada di sebuah majelis:

تُبَايِعُونِي عَلَى أَنْ لَا تُشْرِكُوا بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا تَسْرِقُوا وَلَا تَزْنُوا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ وَلَا تَأْتُوا بِبُهْتَانٍ تَفْتَرُونَهُ بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ وَلَا تَعْصُوا فِي مَعْرُوفٍ فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَعُوقِبَ فِي الدُّنْيَا فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَسَتَرَهُ اللَّهُ فَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ إِنْ شَاءَ عَاقِبَهُ وَإِنْ شَاءَ عَفَا عَنْهُ فَبَايَعْنَاهُ عَلَى ذَلِكَ

“Berbai’atlah kalian kepadaku untuk tidak mempersekutukan Allah dengan sesuatu, untuk tidak mencuri, untuk tidak berzina, untuk tidak membunuh anak-anak kalian, untuk tidak membawa kebohongan yang kalian perbuat di hadapan tangan dan kaki-kaki kalian, untuk tidak mendurhakai perbuatan baik. Barang siapa di antara kalian menyempurnakannya, maka pahalanya adalah tanggungan Allah. Barang siapa tertimpa sesuatu dari hal-hal tersebut, maka Allah akan menutupinya, lalu urusannya kembali kepada Allah. Jika Allah hendak menyiksanya, maka Dia akan menyiksanya. Jika hendak mengampuninya, maka Dia akan mengampuninya. Oleh karena itu, berbai’atlah kepada kami mengenai hal-hal itu”. (H.R. al-Bukhari, no. 6673).

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

Abu 'Ashim menceritakan kepada kami dari Yazid ibn Abi 'Ubaid dari Salamah berkata: *"Kami berbai'at kepada Nabi Saw di bawah pohon. Nabi Saw. berkata kepadaku: "Wahai Salamah, mengapa kamu tidak berbai'at?". Aku menjawab: "Wahai Rasulullah, aku telah berbai'at di awal". Nabi saw. bersabda: "Pada perintah yang kedua"*. (H.R. al-Bukhari, no. 6668).

Dari 'Aisyah r.a. berkata: *"Fatimah binti Utbah bin Rubai'ah menyatakan bai'at kepada Rasulullah Saw. Lalu Rasulullah mengambil bai'atnya untuk tidak mempersekutukan 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 berbai'at kecuali hanya dengan ini". "Wanita itu pun berkata: "Ya". Lalu dia berbai'at dengan ayat tersebut". (H.R. Ahmad). Juga dari Aisyah bahwa dahulu Rasulullah saw. membai'at wanita secara lisan dengan ayat: "Mereka tidak akan mempersekutukan Allah dengan sesuatu pun" (Q.S. al-Mumtahanah [60]: 12). Aisyah berkata: *"Tangan Rasulullah tidak menyentuh tangan wanita, kecuali wanita yang dimilikinya"*. (H.R. al-Bukhari).³⁴*

Yang jelas bahwa berbai'at 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 berbai'at Islam dan juga berbai'at jihad. Yang pasti bahwa berbai'at untuk memperhatikan pengerjaan amal-amal saleh itu memiliki dasar yang kuat dalam agama.

Kemudian bai'at tersebut (yaitu bai'at untuk selalu melakukan perbuatan baik) ditinggalkan pada masa khilafah dan pemerintahan yang benar karena sebab-sebab yang kokoh. Di antaranya dulu, para sahabat tidak memerlukan bai'at lagi karena mereka telah berbai'at kepada Nabi saw. secara langsung, dan juga telah berbai'at untuk khalifah. Adapun berbai'at 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 bai'at dari kaumnya untuk memperhatikan amal-amal saleh. Tujuannya tiada lain agar bai'at itu

³⁴ *Ibid.*, h. 164-166.

tidak menyerupai bai'at khilafah dan kekuasaan. Karena itu, muncullah keraguan di sekitar niat mereka, dan berdasarkan alasan inilah umat Islam berlanjut meninggalkan bai'at. 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.

Dalam konteks ini, bai'at beralih dari dimensi politik ke dimensi sufistik. Tradisi bai'at di kalangan sufi dijelaskan oleh Imam Waliyullah al-Dahlawî dalam kitabnya, *al-Qawl al-Jamîl*.³⁵ 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 mereka ingkari? Apakah para sufi menambahkan perjanjian lain dari janji yang disajikan oleh para pendidik? Kita coba tengok manajemen dan kepemimpinan beberapa sekolah dan universitas tak memberi izin kepada seorang pelajar pun untuk belajar di sana tanpa mengikuti prosedur yang lazim, berikrar untuk menaati berbagai aturan dan persyaratan akademik, serta menyetujui rute dan fokus khusus yang disajikan.

Demikianlah bai'at 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 lahirlah dalam jiwa sang murid rasa tanggung jawab dan perhatian terhadap penyucian jiwa, serta tak muncul padanya perasaan mencukupkan diri dan malas, serta tidak mengabaikan urusan renovasi hati. Inilah hakikat bai'at. Bai'at 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 bai'at ini, apakah syara' atau tradisi?³⁶

Adapun tradisi bai'at dalam adat Gorontalo lebih bersifat kultural. Yaitu bai'at yang dilakukan oleh suku tertentu berdasarkan nilai-nilai lokalitas yang dianutnya. Muslim suku Gorontalo masuk dalam kategori ini, karena mereka menghidupkan bai'at bukan dalam pengertian teologi, politik dan sufistik. Tradisi bai'at yang mereka

³⁵ *Ibid.*, h. 167.

³⁶ *Ibid.*, h. 168.

hidupkan lebih bersifat *'urfi* (kultural), tetapi berbasis agama. Dalam hal ini, tradisi bai'at (*momeati*) secara substansial berisi pernyataan kesetiaan terhadap ajaran Islam. Tegasnya, bai'at dalam tradisi muslim Gorontalo adalah peristiwa budaya dan kultural yang berbasis nilai-nilai Islam. Karena itu, secara substansial *momeati* memiliki relasi kuat dengan bai'at dalam konteks teologis, politik, maupun spiritual. 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. Perspektif Edukatif atas Tradisi Islam Gorontalo

Ritus-ritus kelahiran dalam adat dan tradisi muslim Gorontalo di atas diyakini mengandung nilai moral di dalamnya. Selain secara filosofis, ritus-ritus kelahiran dalam tradisi Islam Gorontalo tersebut mengandung makna esensial dan substansial, sebagaimana dalam uraian di atas, namun pada saat yang sama juga mengandung nilai pendidikan atau pendidikan moral, tidak hanya bagi subyek (pelaku ritual), melainkan juga obyek dari ritus tersebut. Dalam konteks ini adalah mereka yang diupacarakan secara adat, yaitu bayi sejak dalam kandungan hingga masa remaja.

Secara moral, tradisi *molontalo* mengandung pendidikan akhlak tentang kehati-hatian seorang calon ibu dan ayah dalam berpikir, bersikap dan bertindak. Karena apa direfleksikan secara verbal dan non verbal oleh kedua orang tua berpengaruh terhadap janin dalam rahim seorang istri. Dalam bahasa agama, kehatian-hatian dalam berperilaku dinamakan takwa. Kata takwa berasal dari kata *waqâ, yaqi, wiqâyah* yang berarti menjaga diri dari perbuatan tercela. Itu berarti sikap kehatian-hatian bagian dari ketakwaan.

Menghindarkan diri dari perbuatan tercela karena keyakinan bahwa perbuatan orang tua berpengaruh terhadap pembentukan moral anak, maka ekspresi orang tua terhadap perbuatan baik tersebut menunjukkan tanggung jawab moral terhadap pendidikan akhlak anak. Dengan ungkapan lain, tradisi *molontalo* mengandung nilai pendidikan, berupa tanggung jawab orang tua terhadap moralitas anak. Orang tua yang tidak bertanggung jawab niscaya tidak akan menjaga dirinya dari pemikiran, sikap dan perilaku. Bahkan ketidakpercayaannya terhadap pengaruh sikap orang tua kepada bayi dalam kandungan menunjukkan ketidaktanggungjawaban orang tua terhadap pembinaan moral anak sejak dini (baca: kandungan).

Tradisi *molontalo* tidak hanya mengandung pesan moral pendidikan terhadap kedua orang tua, tetapi juga kepada mereka yang hendak memasuki kehidupan rumah tangga. Pesan moral dimaksud adalah kehati-hatian dalam menjaga kehormatan diri. Sebab *molontalo* merupakan refleksi non verbal tentang kesucian moral. Dengan ungkapan lain, tradisi *molontalo* dilakukan sebagai bentuk pemakluman atas kehormatan diri bahwa perkawinan keduanya (suami dan istri) adalah bukan perkawinan terpaksa yaitu terpaksa kawin karena sudah hamil.

Sikap kehati-hatian tidak hanya ditunjukkan dalam aspek moralitas, tetapi juga dalam bentuk keselamatan fisik. “Berbaring di *duledehu*” saat prosesi *molontalo* menunjukkan bahwa kesehatan fisik ibu hamil harus dijaga, terutama memasuki usia tujuh bulan kehamilan. Sebab kesehatan ibu berpengaruh terhadap kesehatan bayi yang dikandungnya. Ibu hamil dengan usia kehamilan tujuh bulan diharuskan menghindari pekerjaan yang berat, yang dalam tradisi *molontalo* disimbolkan dengan *duledehu*. Dengan demikian, tradisi *molontalo* mengajarkan pentingnya tanggung jawab terhadap kesehatan fisik ibu hamil dan bayinya. Tanggung jawab pendidikan moral dan pendidikan kesehatan tentu tidak hanya berhenti pada tradisi *molontalo*, melainkan berlanjut pada tradisi pasca kelahiran.

Tanggung jawab pasca melahirkan bersifat rohani dan teologis. Karena ketika bayi dilahirkan, diazani (*mobangu*) dan *iqâmah* (*mokama*). Memperdengarkan azan dan *iqâmah* pada telinga bayi, merupakan pendidikan rohani. Sebab pada usia 120 hari, ruh ditiupkan ke dalam jasad bayi, ketika itu Allah bertanya “*alastu birabbikum?*” (Bukankah Aku Tuhanmu?). Ruh itu menjawab: “*qâlu balâ*” (Benar, Engkau adalah Tuhan kami). Itu berarti, sejak dalam kandungan seorang bayi telah melakukan persaksian tauhid kepada Allah. Demi mengingatkan kembali kesaksian tauhid kepada Allah, orang tua memperdengarkan kembali azan yang didalamnya berisi persaksian kepada Allah SWT. Dengan ungkapan lain, azan dan *iqâmah* yang diperdengarkan merupakan pendidikan rohani anak.

Selain berisi kesaksian kepada Allah, azan juga berisi kesaksian kepada Rasulullah. Kedua kesaksian ini merupakan bagian dari rukun Islam, selain mendirikan salat. Itu berarti, sejak dini anak sudah diingatkan dengan kewajiban keislaman. Dengan demikian, memperdengarkan nilai-nilai keislaman kepada anak sejak dini merupakan pendidikan keimanan dan keislaman. Kesaksian kepada Allah dan Rasul-Nya berarti mempersaksikan keimanan kepada Allah dan Rasul-

Nya. Sedangkan memperdengarkan seruan dan kewajiban salat merupakan pendidikan keislaman yang bersifat ibadah. Karena itu, azan mengandung pendidikan ibadah terhadap anak. Termasuk juga kepada orang tua untuk tidak melupakan ibadah salat.

Ketika orang tua merefleksikan pendidikan iman dan ibadah yang terkandung dalam azan dan *iqâmah*, maka orang tua sedang menunjukkan tanggung jawab teologisnya kepada keselamatan rohani anak. Dengan demikian, memperdengarkan azan dan *iqâmah* merupakan tanggung jawab teologi orang tua atas pendidikan rohani anak.

Selain pendidikan rohani, adat Gorontalo juga merefleksikan pendidikan humanis, sebagaimana terkandung dalam ritus *molobungo yiliyala*. Tradisi ini memperlakukan bagian tubuh manusia sebagai manusia seutuhnya, sehingga diperlakukan seperti manusia yang meninggal dunia, kecuali disalatkan. Perlakukan kemanusiaan ini terlihat pada *yiliyala* yang dibersihkan, dikafani, dan dimakamkan. Tempat pemakaman pun dipilihkan tempat yang aman dari gangguan makhluk lain. Itu berarti, perlakukan pemuliaan atas makhluk Tuhan dalam ritus *molobungo yiliyala* menunjukkan sikap penghargaan atas ciptaan Tuhan. Boleh jadi, *yiliyala* dibuang ke tempat sampah atau dihanyutkan ke sungai. Akan tetapi, tindakan ini tidak dilakukan muslim Gorontalo. Sebaliknya *yiliyala* tersebut justru dimakamkan, setelah sebelumnya dibersihkan dan dibungkus atau dikafani. Sesuatu yang dimakamkan adalah hal yang mulia, dalam hal ini *yiliyala* sebagai ciptaan Allah Swt. Pemuliaan terhadap makhluk Tuhan ini menunjukkan akhlak terhadap Sang Pencipta. Dengan demikian, ritus *molobungo yiliyala* dalam tradisi muslim Gorontalo mengandung pendidikan moral untuk menghargai makhluk hidup dan pencipta-Nya, Allah Swt.

Bentuk penghargaan dan penghormatan atas Tuhan dan ciptaannya adalah dengan cara menguburkan plasenta (*molobungo yiliyala*), dan bukan dengan cara membuangnya ke tempat sampah atau menghanyutkannya ke sungai. Sebab *yiliyala* bukan sampah, ia bagian dari tubuh manusia. Bahkan dalam perspektif budaya Jawa ia merupakan saudara kembar dari bayi yang dilahirkan. Dilihat dari sisi kebersihan dan kesehatan, penguburan *yiliyala* merupakan cara hidup sehat. Sebab dengan menguburkan *yiliyala*, berarti berupaya menjaga kebersihan dan lingkungan hidup yang sehat. Menghanyutkan ke sungai berarti mencemari lingkungan hidup. Sedangkan membuangnya ke tempat sampah atau tempat lainnya berarti merusak kebersihan. Sebab

yiliyala yang dikuburkan tidak akan menimbulkan bau busuk sehingga mengganggu kesehatan dan lingkungan. Dengan demikian, *molobungo yiliyala* mengandung pendidikan lingkungan hidup dan pendidikan humanis.

Pendidikan lingkungan hidup dan pendidikan humanis dalam ritus *molobungo yiliyala* lebih bersifat subyektif. Sebab yang dituju adalah pelaku dan pelestari tradisi tersebut. Hal ini berbeda dengan tradisi *buli'a'a*, karena yang dituju adalah bayi. Bayi yang diupacarakan dalam ritus *buli'a'a* (*mobuli'a'o*) bayi yang sehat. Sisi ini menunjukkan tanggung jawab orang tua terhadap kesehatan anak. Namun di sisi lain, ritus *buli'a'a* (*mobuli'a'o*) mengandung pendidikan kebersihan dan kesehatan. Dengan kata lain, ritus *buli'a'a* (*mobuli'a'o*) ini sejak dini melakukan penanaman nilai-nilai kebersihan diri dan pemeliharaan kesehatan.

Karena itu, kebersihan dan kesehatan dua hal yang tidak dapat dipisahkan. Untuk mencapai kualitas kesehatan diperlukan upaya kebersihan diri dan kebersihan lingkungan. Air adalah media pembersih, di samping sebagai sumber kehidupan. Manusia tidak dapat hidup tanpa air. Karena itu manusia dituntut untuk menjaga air dari pencemaran lingkungan. Nilai ini menunjukkan urgensi air bagi kehidupan. Itu berarti, secara implisit, sejak dini anak diperkenalkan urgensi air bagi kehidupan. Demikian pentingnya air bagi kehidupan manusia sehingga harus dijaga dari pencemaran lingkungan hidup. Melalui tradisi *buli'a'a* orang tua diingatkan kepada tanggung jawab terhadap lingkungan hidup.

Sedangkan dalam tradisi *mopoto'opu* kedua orang tua diingatkan kepada tanggung jawab terhadap pemeliharaan anak. Pasca kelahiran, anak berada dalam perawatan *Hulango* selama tiga minggu. Sesudah itu, tanggung jawab tersebut diserahkan kembali kepada kedua orang tua yang disimbolkan dengan *mopoto'opu*. Secara bahasa *mopoto'opu* artinya mendudukkan ke pangkuan. Itu berarti, penyerahan bayi ke pangkuan orang tua sebagai simbol penyerahan tanggung jawab anak kepada orang tuanya dalam hal perawatan dan pemeliharaan. Sebelumnya perawatan dan pemeliharaan ditangani oleh *Hulango*, karena sang ibu dinilai belum cukup kuat dan sehat menangani bayi akibat melahirkan. Dengan demikian, dalam tradisi *mopoto'opu* terkandung nilai pendidikan tentang tanggung jawab material orang tua terhadap anaknya. Tanggung jawab material dimaksud adalah memelihara dan membesarkan anak penuh tanggung jawab.

Penyerahan tanggung jawab tersebut disaksikan oleh kerabat keluarga. Kesaksian keluarga ini mengandung dua pesan moral. *Pertama*, kesungguhan orang tua dalam membesarkan dan mendidik anak. Karena *mopoto'opu* merupakan bentuk kesediaan menerima tanggung jawab terhadap anak, maka kedua orang tua dituntut untuk secara sungguh-sungguh membesarkan dan mendidik anak. Sebab persaksian tersebut dilihat dan didengar oleh pihak keluarga, sehingga penyerahan tanggung jawab tersebut bukan penyerahan semu.

Kedua, kesaksian keluarga dalam tradisi *mopoto'opu* menunjukkan tanggung jawab bersama. Bahwa pendidikan anak tidak semata-mata tanggung jawab individu kedua orang tua, melainkan tanggung jawab kolektif keluarga. Sebab dalam tradisi *mopoto'opu*, anak yang sudah dilahirkan dipandang milik keluarga. Berbeda ketika masih dalam kandungan ibunya. Ketika anak itu lahir, kepemilikan terhadap anak tersebut juga dirasakan oleh keluarga. Dengan kata lain, keluarga juga merasa bertanggung jawab terhadap anak tersebut. Tanggung jawab kolektif keluarga ini menunjukkan ikatan kekerabatan yang kuat. Itu berarti, dalam tradisi *mopoto'opu* terkandung nilai pendidikan solidaritas sosial keluarga.

Tanggung jawab lain orang tua terhadap anak adalah keselamatan fisik bayi. *Molunggelo* yang berarti menidurkan bayi dalam ayunan merupakan lambang atas kasih sayang orang tua terhadap anak di satu sisi, tetapi di sisi lain merupakan wujud tanggung jawab terhadap kesehatan bayi. Sebab *lulunggela* (tempat ayunan bayi) tersebut ditutupi oleh kelambu sehingga bayi terhindar dari gigitan nyamuk. Sisi lainnya, *molunggelo* memberi rasa nyaman kepada bayi. Untuk membantu rasa nyaman sang bayi dihantarkan dengan lagu-lagu religi atau tembang-tembang leluhur yang berisi pesan-pesan dan nilai-nilai kebaikan. Sikap ini menunjukkan tanggung jawab moral orang tua dalam menidurkan anak, sehingga yang terngiang dalam telinganya adalah ungkapan-ungkapan baik (*kalimah thayyibah*).

Pendidikan lain yang dapat ditangkap dalam tradisi kelahiran adalah pernyataan syukur atas kehadiran seorang anak. Bentuk kesyukuran dimaksud adalah pelaksanaan akikah (*mongakiki*), menggunting rambut (*mohuthingo*) dan memberi nama kepada anak (*mongunthe*). Ketiga aspek ini merupakan ajaran Islam. Karena itu, pelaksanaan atas ketiga aspek ini adalah wujud ketaatan kepada ajaran agama.

Salah satu bentuk kesyukuran tersebut adalah pemuliaan terhadap akikah. Kambing yang disembelih dalam akikah sejalan dengan syarat yang ditentukan dalam fikih Islam. Hanya saja secara adat dan kultural Gorontalo, kambing akikah diperlakukan “istimewa”, yaitu diolesi dengan minyak harum, dikalungi emas dan dibalut atau diselimuti dengan kain putih sebelum disembelih. Perlakuan adat dan kultural secara “istimewa” tersebut sebagai refleksi rasa syukur yang mendalam. Karena itu, ketiga bentuk perlakuan tersebut lebih bersifat simbolik dan filosofis. Tetapi secara edukatif, ketiga bentuk perlakuan tersebut menunjukkan bahwa rasa syukur tidak cukup ditunjukkan secara verbal. Bahwa kesungguhan bersyukur dalam akikah tidak terbatas normatif (berupa pilihan terhadap kambing yang baik dari sisi fikih Islam atau syariat semata), tetapi hasil pilihan tersebut (kambing akikah) juga harus dihargai, meskipun sesaat kemudian disembelih. Disini terlihat bahwa kambing akikah dalam ritus *mongakiki* suku muslim Gorontalo tidak diperlakukan sebatas sebagai hewan sembelihan semata, tetapi diposisikan sebagai hewan akikah. Oleh karena akikah bagian dari ibadah, memposisikan kambing akikah pun bagian dari ibadah. Dengan demikian, ritus *mongakiki* mengandung pesan luhur tentang pendidikan moral dalam memperlakukan makhluk Tuhan lainnya, meskipun makhluk Tuhan tersebut hanya seekor hewan sembelihan.

Sementara dalam ritus *mopolihu lolimu* mengandung pendidikan kebersihan diri. *Mopolihu lolimu* yang berarti mandi dengan ramuan tradisional (mandi kembang) menunjukkan pentingnya perawatan tubuh secara alamiah-lahiriyah, tetapi juga perawatan terhadap perilaku mulia. Keharuman dedaunan yang digunakan saat *mopolihu lolimu* menyisyaratkan urgensi akhlak dalam bersikap. Bahwa yang dituju oleh ritus *mopolihu lolimu* tidak hanya keharuman tubuh, tetapi juga keharuman akhlak. Sedangkan keharuman akhlak menyisakan kenangan keharuman nama. Karena itu, *mopolihu lolimu* merefleksikan pendidikan akhlak mulia terhadap anak. Itu berarti, nilai-nilai moral sejak dini telah ditanamkan kepada anak. Di antara nilai tersebut adalah kebersihan diri dan kesucian moral.

Pendidikan kebersihan diri dan kesucian moral tampak jelas dalam tradisi *mongubingo* dan *moluna*. *Mongubingo* dan *moluna* berarti khitan. Bedanya, *mongubingo* digunakan untuk khitan perempuan, sedangkan *moluna* untuk anak laki-laki. Dengan kata lain, khitan untuk anak laki-laki dinamakan *moluna*, sedangkan khitan untuk anak perempuan

disebut *mongubingo*. Itu berarti, dalam tradisi muslim Gorontalo laki-laki dan perempuan dikhitan. Keduanya dikhitan dengan maksud untuk membersihkan diri dari najis. Dengan demikian, *mongubingo* dan *moluna* mengandung pendidikan kebersihan alat kelamin.

Dalam *moluna* yang dikhitan adalah kulup yang menutupi kepala penis (*hasyafah*). Sebab kulup tersebut menutupi jalan air kencing sehingga menimbulkan endapan kencing. Endapan kencing merupakan kotoran. Karena itu, dengan dipotongnya kulup, sehingga tidak terjadi kotoran yang diakibatkan oleh endapan kencing. Dengan demikian, khitan adalah upaya syar'i untuk membersihkan alat kelamin dari najis. Sedangkan secara edukatif, khitan mengandung nilai pendidikan dalam hal kebersihan diri dari najis. Dalam hal ini kebersihan alat kelamin.

Sedangkan dalam *mongubingo*, yang dibersihkan adalah zat (baca: labia) yang menempel pada klitoris. Sebab zat atau *labia* tersebut dipandang sebagai najis sehingga harus dibersihkan. Cara membersihkannya dengan menggorek zat tersebut dengan ujung kuku. Dengan demikian, *mongubingo* menegaskan pentingnya kebersihan diri perempuan, sama dengan *moluna*. Karena itu, baik *moluna* maupun *molubingo* menegaskan pendidikan kebersihan diri anak sejak dini.

Adapun tradisi *be'ati* yang di dalamnya terdapat sejumlah ritus, juga menunjukkan nilai pendidikan akhlak mulia. Misalnya dalam ritus *momuhuto* secara esensial mengajarkan pentingnya menghadirkan kenyamanan kepada orang lain. Sebab dalam tradisi *momuhuto* sang gadis sejak dini diajarkan kebersihan dan kesucian dirinya. Karena itu, upacara *momuhuto* di satu sisi mengandung ajaran moral Islam, tetapi di sisi lain merupakan sunah Nabi. Sofyan A.P. 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.³⁷ 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

³⁷ Sofyan A. P. Kau dan Zulkarnain Suleman, *Dialog Studi Kritik Pemikiran Hadis*, (Gorontalo: Sultan Amai Press, 2012), h. 261.

jendela. Kamar tertutup rapat tanpa jendela mengisyaratkan tiga sifat akhlak yang harus di jauhi. *Pertama*, membuka aurat. Seorang gadis remaja muslim yang sudah baligh ditandai datangnya haid, sudah berkewajiban untuk tidak menampakkan 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 dan 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).³⁸

Kedua, memperlihatkan aurat. Memperlihatkan aurat berarti sengaja menampakkan aurat sehingga menggoda orang yang melihatnya. 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”*.”³⁹

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, dahulu wanita Gorontalo ketika mereka keluar rumah menggunakan *beleuto*. *Beleuto* adalah kain/sarung yang dimasukkan ke dalam tubuh sehingga menutup tubuh dengan sedikit membuka sedikit bagian mata sehingga dapat melihat. Kebiasaan

³⁸ M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah*, (Jakarta: Lentera Hati, 2005), h. 89.

³⁹ Sofyan A.P. Kau, *Tafsir Hukum Tema-Tema Kontroversial*, (Yogyakarta: Mitra Pelajar, 2013), h. 113.

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.⁴⁰ 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 perasaan. Sejatinya, ia malu dengan aurat yang terbuka. Jika tidak malu lagi pertanda kehilangan perasan. Karena itu, aurat dalam konteks ini tidak hanya bermakna sesuatu yang mendatangkan malu ketika bagian-bagian tertentu dari tubuh terbuka. Akan tetapi, aurat juga berarti sesuatu yang tercela dari perilaku, yang jika terbuka akan menimbulkan rasa malu. Karena itu, setiap aib harus ditutup, dan terlarang membuka atau memperlihatkannya kepada orang lain. Dalam hadis Nabi saw. disebutkan: “*Siapa yang menutup aib saudaranya, niscaya Allah menutup aibnya di hari kiamat*”.

Adapun tradisi *be'ati* dilihat secara edukatif banyak mengandung ajaran tentang pendidikan moral. Misalnya jika mencermati sejumlah pernyataan verbal yang tertuang dalam 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, kekonstrasan, maupun kesamaan.⁴¹ *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 diba'at, tetapi juga kepada mereka yang hadir. *Tuja'i* tersebut berisi nasehat tentang ketaatan kepada kedua orang tua, dan menjaga diri dari pergaulan yang terlarang baik menurut adat maupun agama.

⁴⁰ M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah*, h. 43.

⁴¹ Tim Redaksi Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Edisi Ketiga, (Jakarta: Balai Pustaka, 2007), h. 979.

Pembacaan *tuja'i* dan memperdengarkannya kepada gadis remaja pada upacara *momuhuto* dimaksudkan agar sang remaja terbiasa mendengarkan nasehat dan kata-kata baik, serta membiasakan indra pendengaran mendengarkan hal-hal yang baik.⁴² Menurut Imam al-Qusyairi, mendengarkan hal-hal yang baik akan menjadikan seseorang akan berbicara dengan kata-kata baik pula.⁴³ Apalagi terhadap remaja yang secara psikologis kondisi mentalnya belum stabil. Dalam kondisi seperti itu, menurut Sarwono, remaja cenderung untuk tidak menerima masukan dari orang lain. Kecenderungan ini terjadi karena remaja merasa telah memiliki pengetahuan yang cukup tentang sesuatu.⁴⁴ Karena itu, pembiasaan diri untuk menerima masukan dan nasehat bagi remaja adalah penting, terlebih nasehat keagamaan. Dengan demikian, *tuja'i*, menjadi media dakwah menyampaikan ajaran-ajaran agama melalui nasehat dalam bentuk puisi. Dan secara struktural, bahasa Gorontalo meniscayakan pengungkapan verbal secara puitis. Sebab setiap kata dalam bahasa Gorontalo secara konsisten selalu berakhiran a, i, o, dan u.

C. Tradisi Islam Gorontalo dalam Perspektif Gender

Gender dimaknai sebagai atribut yang dilekatkan, dikodifikasi dan dilembagakan secara sosial maupun kultural kepada perempuan atau laki-laki. Ia berkaitan dengan pikiran dan harapan masyarakat tentang bagaimana seharusnya menjadi laki-laki dan perempuan. Misalnya, perempuan itu seharusnya lemah lembut, sementara laki-laki tegas dan keras; dan perempuan emosional, laki-laki rasional; perempuan seharusnya menjaga dan mendidik anak di rumah, sementara laki-laki seharusnya mencari nafkah di luar rumah. Laki-laki menyatakan cinta, melamar, menikahi, atau nanti menceraikannya. Perempuan tidak pantas melakukan itu.⁴⁵ Sebagai bentukan sosial dari pengalaman masyarakat, gender dapat berubah dari satu waktu ke waktu lain; berbeda dari satu masyarakat ke masyarakat yang lain; dari kelas tertentu ke kelas yang lain; dan bahkan dari agama yang lain. Tegasnya, gender dapat berubah, dan bahkan dapat dipertukarkan. Karena itu, gender

⁴² Munkizul Umam KaU, *Upacara Adat Beati dalam Perspektif Etika Islam*, h. 205.

⁴³ Imam al-Qusyairi, *Risâlah al-Qusyairiyyah fî 'Ilm al-Tashawwuf*, (Beirut: Dâr al-Khairât, t.th.), h. 335.

⁴⁴ Sarlito Sarwono, *Psikologi Remaja*, (Jakarta: Rajawali Press, 2013), h. 14-15.

⁴⁵ Moh. Yasir Alimi, *Jenis Kelamin Tuhan Lintas Batas Tafsir Agama*, (Yogyakarta: Yayasan Kajian dan Layanan Informasi untuk Kedaulatan Rakyat, 2002), h. 4.

berbeda dengan sex. Sex adalah atribut yang dilekatkan secara biologis pada laki-laki dan perempuan. Misalnya, perempuan berpayudara, berahim dan mengalami menstruasi, sementara laki-laki tidak. Perempuan memiliki vagina, laki-laki memiliki penis. Semua ini adalah kodrat dan pemberian Tuhan. Oleh karena itu, jenis kelamin tidak berubah, tidak dapat dipertukarkan dan selalu sama di mana pun dan kapan pun. Tegasnya, jenis kelamin bersifat universal, sedangkan gender bersifat partikuler.

Perbedaan gender di atas bukan masalah selama tidak menimbulkan ketidakadilan. Ada lima bentuk ketidakadilan gender, yaitu: *Pertama, burden*; perempuan menanggung beban kerja domestik lebih banyak dan lebih lama dari laki-laki. *Kedua, subordinasi*; adanya anggapan rendah (menomorduakan) terhadap perempuan dalam segala bidang (pendidikan, ekonomi, politik). *Ketiga, marginalisasi*; adanya proses pemiskinan terhadap perempuan karena tidak dilibatkan dalam pengambilan keputusan dalam urusan-urusan penting yang terkait dengan ekonomi keluarga. *Keempat, stereotype*; adanya pelabelan negatif terhadap perempuan karena dianggap sebagai pencari nafkah tambahan. *Kelima, violence*; adanya tindak kekerasan baik fisik maupun psikis terhadap perempuan karena anggapan suami sebagai penguasa tunggal dalam rumah tangga.⁴⁶

Kelima bentuk ketidakadilan gender di atas kita akan gunakan untuk melihat apakah adat Gorontalo bias gender yang di dalamnya menunjukkan ketidakadilan gender dan atau sebaliknya, justru memperlihatkan keadilan gender. Adat yang dipotret adalah adat bukan dalam kategori adat *pohu-pohutu*,⁴⁷ melainkan adat *ja pohu-pohutu*. Adat *ja pohu-pohutu* adalah adat yang dalam prosesi pelaksanaannya tidak melibatkan tokoh adat dari Lembaga atau Dewan Adat secara formal. Tokoh yang terlibat dalam kategori adat *ja pohu-pohutu* adalah tokoh agama, disamping tokoh adat meskipun tidak secara formalistik berasal dari lembaga adat. *Molontalo, molobungo yiliyala, mobangu,*

⁴⁶ Mansour Fakhri, *Menggeser Konsepsi Gender dan Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 15.

⁴⁷ *Adati pohu-pohutu* adalah adat yang dilembagakan dan formalistik yang dalam prosesi pelaksanaannya melibatkan tokoh adat dari Lembaga Adat atau Dewan Adat. Upacara Penyambutan tamu dan pemberian Gelar Adat atas seorang pejabat termasuk kategori *adati pohu-pohutu*. Karena itu, seluruh prosesi pelaksanaannya dilaksanakan secara adat dengan pelaksana utama adalah tokoh adat dari Lembaga atau Dewan Adat. Demikian formalnya, *adati pohu-pohutu* tidak melibatkan secara aktif tokoh agama. Keterlibatan tokoh agama biasa dalam prosesi upacara-upacara yang tidak formalistik, yang disebut *adati ja pohu pohutu*.

mokama, mongunte, buli'a'a, mopoto'opu, molunggelo, moakiki, mohuntingo, mopolihi lolimu, mongubingo, moluna dan momeati adalah contoh adat *ja pohu-pohutu*, yang sering disebut sebagai tradisi.⁴⁸

Molontalo dipahami sebagai bentuk pernyataan keluarga pihak suami bahwa kehamilan pertama anak mereka merupakan harapan besar, dan dengan kehamilan tersebut akan terjadi keturunan yang berkelanjutan. Menarik dicermati bahwa salah satu kriteria dilaksanakan tradisi *molontalo* adalah kehamilan pertama dari perkawinan. Itu berarti, pada kehamilan kedua dan seterusnya tidak diupacarakan secara adat melalui tradisi *molontalo*. Dengan kriteria kehamilan pertama menunjukkan bahwa pelaksanaan tradisi *molontalo* tidak didasarkan atas jenis kelamin yang dikandung sang istri. Boleh jadi, masa dahulu ini tidak menjadi pertimbangan karena ketika itu janin yang dikandung belum bisa diungkap oleh teknologi seperti sekarang melalui USG. Namun argumen ini tertolak, karena tradisi *molontalo* masih dilestarikan oleh suku muslim Gorontalo. Tradisi *molontalo* dilaksanakan bukan dimaksudkan untuk mengetahui jenis kelamin. Tolok ukur pelaksanaan tradisi *molontalo* adalah kehamilan pertama.

Kehamilan pertama sebagai ukuran dalam tradisi *molontalo* mengandung makna pesan tertentu. Yaitu sebagai bentuk pernyataan non verbal bahwa kehamilan itu terjadi dari perkawinan yang sah. Di sini, terlihat posisi perempuan ditempatkan sebagai wanita terhormat sebagai wanita yang mampu menjaga kehormatan dirinya. Itu berarti, tradisi *molontalo* merupakan simbol penegasan atas martabat seorang wanita. Dengan dilakukannya tradisi *molontalo*, seorang istri merasa bahwa dirinya adalah wanita terhormat karena ia berhasil menikah dalam keadaan gadis (perawan). Karena itu secara kultural, tradisi *molontalo* tidak dilaksanakan kecuali oleh mereka yang menikah dengan baik; dan bukan perkawinan terpaksa akibat 'kecelakaan', yang diistilahkan dengan MBA (*married by accident*).⁴⁹ Secara historis, perkawinan

⁴⁸ Karena itu, dalam terminologi adat Gorontalo, terma adat merujuk kepada *Adati pohu-pohutu*, dan terma tradisi merujuk kepada tradisi.

⁴⁹ MBA (*married by accident*), yaitu perkawinan karena kecelakaan. Karena sudah celaka, terpaksa kawin, sehingga perkawinannya sering disebut dengan nama "kawin terpaksa". Dikatakan "kawin terpaksa" karena suka tidak suka, perkawinan harus dilangsungkan sebab perempuan sudah terlanjur hamil. Dengan demikian istilah "nikah hamil", "hamil di luar nikah", "MBA" (*married by accident*) dan "kawin terpaksa" adalah semakna, yang dalam bahasa fikih disebut dengan istilah *al-haml min al-zinâ*, yaitu kehamilan terjadi akibat zina. Dikatakan zina, karena mereka melakukan hubungan antara laki-laki dengan perempuan sebagaimana layaknya suami istri tanpa dilandasi oleh ikatan perkawinan yang sah. Sofyan A.P. Kau, *Masail Fiqhiyyah: Isu-Isu Fikih Kontemporer*, (Gorontalo: Sultan Amai Press, 2012), h. 119.

'kecelakaan' tidak mungkin terjadi, karena pacaran sebagai media pertemuan lelaki dan perempuan secara longgar tidak dikenal oleh suku Muslim Gorontalo. Karena itu, jika ada perkawinan MBY dianggap sebagai aib besar bagi anak perempuan dan keluarga.

Media untuk mengenalkan calon pasangan suami istri dalam suku muslim Gorontalo adalah tradisi *mopotilantahu*. Secara etimologis, *mopotilantahu* dibedakan dengan *motilantahu*. *Motilantahu* artinya berpacaran atau pacaran. Sedangkan *mopotilantahu*, berarti memperkenalkan calon pengantin pria kepada keluarga calon pengantin wanita di satu sisi, dan di sisi lain calon pengantin wanita mengenal calon pengantin pria. Dalam bahasa agama, upaya pengenalan kedua belah pihak ini disebut *ta'âruf*, yaitu upaya saling mengenal diri masing-masing. Karena kedua calon pengantin ini yang akan melangsungkan ikatan perkawinan bukan diawali dengan saling berpacaran, maka keduanya diperkenalkan oleh keluarga. Upaya pengenalan ini dalam tradisi Gorontalo disebut *mopotilantahu*.

Bagaimana calon pengantin wanita dapat mengenal karakter calon suami? Upaya pengenalan terhadap calon pengantin pria melalui apa yang disebut *molapi sarende*. *Molapi sarende* adalah sebetuk tarian demonstratif yang dilakukan pada malam hari sehari menjelang akad nikah. Melalui tarian ini diketahui karakter, kesungguhan dan tanggung jawab calon pengantin pria. Sedangkan untuk mengenal karakter dan kepribadian calon pengantin wanita, maka pada malam sehari menjelang akad nikah calon pengantin wanita membacakan sejumlah ayat-ayat al-Quran yang menunjukkan bahwa ia seorang wanita yang taat dalam agama. Ketaatan terhadap agama ini merupakan simbol wanita saleh.

Jika tradisi *molontalo* merupakan penegasan terhadap keluarga kedua belah pihak bahwa sang istri benar-benar suci, maka secara implikatif tradisi *molontalo* berfungsi sebagai motivator dan dorongan bagi gadis-gadis remaja agar menjaga diri dan kehormatannya. Dengan ungkapan lain, *molontalo* merupakan perwujudan dari perkawinan yang sah dengan seorang wanita yang terjaga kehormatannya.

Secara praktis, tradisi *molontalo* memang tertuju kepada sang istri. Namun secara esensial, tradisi *molontalo* refleksi kebersamaan suami istri. Hal ini terlihat dari makna tasyakuran yang dikandung oleh tradisi *molontalo*. Dikatakan tasyakuran, karena tradisi *molontalo* dilaksanakan

bagi kehamilan pertama sang istri. Karena kehamilan adalah anugerah Allah swt, maka tradisi *molontalo* dimaknai sebagai bentuk rasa syukur kepada Allah SWT, karena mereka kelak dikarunia keturunan. Rasa syukur diwujudkan dalam upacara doa keselamatan yang disebut dengan *ngadi salawati*. Dengan kata lain, esensi *molontalo* adalah rasa syukur kepada Allah atas karunia-Nya yang telah menganugerahi pasangan suami-istri seorang anak. Sebagai amanah dan rasa syukur, maka keduanya bertanggung jawab atas keselamatan anak yang dikandung oleh istri. Itu berarti sejak persiapan kehadiran sang bayi melalui tradisi *molontalo*, kesetaraan dalam tanggung jawab terhadap anak ditanamkan. Suami istri bertanggung jawab secara bersama atas keselamatan anak.

Di antara bentuk tanggung jawab suami-istri atas anaknya adalah menjaga diri dari pikiran, sikap dan perilaku yang tercela. Dengan kata lain, selama masa kehamilan suami istri harus berhati-hati dalam menjaga dirinya dari pikiran, sikap dan perilaku negatif, karena perbuatan negatif diyakini mempengaruhi pembentukan kepribadian anak dalam kandungan. Sikap kehati-hatian tersebut disimbolkan dengan *molontalo* (yang secara bahasa berarti menyentuh perut istri yang hamil). Dengan kata lain, *molontalo* adalah simbol kehati-hatian dalam menyatakan pandangan dan pikiran, sikap dan perilaku suami-istri.

Demi keselamatan bayi dan ibunya, maka sejak memasuki usia kehamilan tujuh bulan, terutama istri harus lebih bersikap hati-hati. Biasanya sejak pasca ritual *molontalo*, istri dilarang melakukan pekerjaan yang berat. Kalau pun bekerja, maka mengerjakan hal-hal yang lembut (tidak berat) dan mudah. Sebab pekerjaan yang berat akan berdampak buruk kepada kesehatan baik kesehatan istri maupun kesehatan janin yang dikandung. Menghindari pekerjaan yang berat ini disimbolkan dengan membaringkan istri di *duledehu* (ruang tengah) pada acara *molontalo*. Dengan ungkapan lain, membaringkan istri di *duledehu* berarti banyak istirahat selama masa kehamilan tua, yang disimbolkan dengan "berbaring". Kalau pun mengerjakan sesuatu, maka cukup pekerjaan yang ringan, yang disimbolkan dengan *duledehu*. *Duledehu* artinya ruang tengah dalam rumah. Itu berarti istri hanya boleh melakukan kegiatan seputar ruang tengah. Dengan ungkapan lain, istri dihindarkan dari beban kerja berat rumah tangga.

Setelah melahirkan, dilakukan tradisi *molobungo yiliyala*, yaitu ritus menguburkan plasenta. Tradisi menguburkan plasenta (*molobungo*

yiliyala) didasarkan atas kemanusiaan. Karena *yiliyala* dipandang sebagai bagian dari anggota tubuh manusia, maka diperlakukan seperti layaknya seorang manusia, yaitu dikuburkan. Bahkan sebelum dikuburkan, *yiliyala* tersebut dibersihkan dan dikafani untuk kemudian dimakamkan. Karena kategorinya adalah kemanusiaan, maka tidak dibedakan *yiliyala* (plasenta) dari bayi laki-laki atau bayi perempuan. Keduanya diperlakukan sama tanpa diskriminatif. Dengan kata lain, upaya penguburan terhadap *yiliyala* tidak didasarkan pada aspek biologis, tetapi pada aspek kemanusiaan (baca: makhluk Tuhan). Karena itu, perlakuan kultural terhadap *yiliyala* tersebut lebih menunjukkan bahwa manusia dan seluruh hal yang melekat pada manusia secara biologis adalah makhluk ciptaan Allah yang patut dihormati dan dimuliakan. Dengan demikian, tradisi *molobungo yiliyala* merupakan ekspresi lokal terhadap ciptaan Allah, meskipun ciptaan itu hanya sebetuk *yiliyala*. Tegasnya tradisi *molobungo yiliyala* merefleksikan penghormatan kepada makhluk ciptaan Tuhan, dan bukan pada jenis kelamin dari makhluk ciptaan Tuhan tersebut. Karena pertimbangan kemakhlukan Tuhan tersebut, maka *yiliyala* tersebut tidak dihanyutkan ke sungai atau dibuang ke tempat sampah, melainkan dikuburkan meskipun cara dan proses penguburannya tidak sama persis dengan prosesi penyelenggaraan jenazah.

Bayi yang lahir kemudian diazankan dan diiqamahkan secara kultural melalui tradisi *mobangu*.⁵⁰ Dalam buku *Tata Cara Adat Kelahiran dan Keremajaan pada Masyarakat Adat Suku Gorontalo* disebutkan bahwa bayi laki-laki diazankan, sedangkan bayi perempuan diiqamahkan. Perbedaan ini mengesankan diskriminasi, sebab memperbedakan antara bayi laki-laki dan bayi perempuan; dan bahkan dinilai bertentangan dengan ajaran Islam. Sebab dalam tradisi Islam, seorang bayi yang baru dilahirkan baik laki-laki maupun perempuan keduanya diazani pada telinga kanan dan diiqamahi di telinga kiri.

Menurut A.W. Lihu, seorang tokoh adat senior saat diwawancarai menyatakan, perbedaan teknis tersebut bukan untuk membeda-bedakan bayi laki-laki dan perempuan dalam hal azan dan iqamah, melainkan lebih sebagai penanda untuk menunjukkan jenis kelamin bayi yang dilahirkan. Ketika diazankan, maka pertanda bayi yang lahir adalah bayi laki-laki; dan saat diiqamahkan mengisyaratkan bayi yang lahir adalah

⁵⁰ Terma *mobangu* berasal dari kata *bang*, searti dengan kata azan. Itu berarti *mobangu* berarti mengazani, yaitu mengazani seorang bayi yang baru lahir.

bayi perempuan. Itu bukan berarti, bayi perempuan tidak diazankan; dan atau bayi laki-laki tidak diiqamahkan. Menurut Endi Nakii S.Ag, seorang tokoh agama dan *imamu*, keduanya baik bayi laki-laki maupun bayi perempuan tetap diazani pada telinga kanan dan diiqamahi pada telinga kiri. Hanya saja, untuk menunjukkan dan menginformasikan jenis kelamin bayi yang lahir secara teknis dibedakan. Yaitu jika bayi yang lahir adalah laki-laki, maka tetap diazankan pada telinga kanan, dan diiqamahi pada telinga kiri. Hanya saja, pada saat diazankan pada telinga kanan, suara muazin sedikit dikeraskan. Sebaliknya, pada saat diiqamahi pada telinga kiri, maka suara muazin dilembutkan atau dikecilkan. Demikian pula sebaliknya, kalau bayi yang lahir adalah perempuan, maka tetap diazankan pada telinga kanan, dan diiqamahi pada telinga kiri. Hanya saja, pada saat diazankan pada telinga kanan, suara muazin tidak dikeraskan, melainkan dilembutkan atau dikecilkan. Suara muazin sedikit dikeraskan pada saat *iqamah* pada telinga kiri bayi, untuk menunjukan bayi yang lahir adalah bayi perempuan.

Dengan demikian, tidak ada perbedaan keduanya dalam hal azan dan iqamah. Perbedaan tersebut lebih bersifat teknis daripada substantif. Secara teknis, perbedaan penerapan azan dan iqamah menginformasikan identitas jenis kelamin bayi. Dengan ungkapan lain, untuk mengetahui jenis kelamin bayi lahir, secara kultural Gorontalo azan dan iqamah difungsikan sebagai instrumen penanda yang dalam praktik suara muazin sedikit dikeraskan. Jika bayi lahir perempuan, maka saat diiqamahkan pada telinga kiri suara muazin dikeraskan sedikit. Sebaliknya, jika bayi lahir laki-laki, pada saat diazani pada telinga kanan, suara muazin sedikit dikeraskan untuk menunjukkan bayi laki-laki.

Bayi yang lahir kemudian dirawat oleh dukun bayi desa yang disebut *Hulango*. Selama tiga minggu, bayi tersebut dalam perawatan *Hulango*, bukan dalam perawatan sang ibu, sebab kondisi kesehatan ibu lemah pasca melahirkan. Sesudah tiga minggu, bayi tersebut kemudian diserahkan perawatannya kepada kedua orang tua. Prosesi penyerahan tersebut diupacarakan secara adat dalam tradisi *mopoto 'opu*, setelah sebelumnya dilakukan prosesi adat *buli'a'a*. Adat *buli'a'a* adalah tradisi memandikan, membedaki dan memakaikan baju kepada sang bayi oleh seorang *Hulango* untuk kemudian diserahkan kepada kedua orang tua bayi pada saat prosesi upacara *mopoto 'opu*. Itu berarti *mopoto 'opu* merupakan simbol atas penyerahan perawatan dan pendidikan bayi kepada sang ibu dan ayah.

Setelah dilakukan penyerahan bayi kepada kedua orang tua (*mopoto'pu*), dilanjutkan dengan upacara *molunggelo*, yaitu menidurkan bayi dalam ranjang ayunan bayi (*lulunggela*). Upacara *molunggelo* merupakan simbol atas kewajiban orang tua menghadirkan kenyamanan atas kehidupan bayi. Ketiga bentuk adat ini (*bulia'a*, *mopoto'opu* dan *molunggelo*) merupakan refleksi atas tanggung jawab orang tua terhadap anak tanpa membedakan jenis kelamin. Secara umum, pelaku utama ketiga adat ini adalah kerabat pihak ibu sang anak, *Hulango*, dan *hatibi* atau *imamu*, serta seorang Ibu separoh baya, bersuami dan anak-anaknya banyak yang berhasil.⁵¹

Setelah prosesi ketiga adat di atas (*bulia'a*, *mopoto'opu* dan *molunggelo*), dilanjutkan dengan tradisi *mongakiki* (melaksanakan akikah) dan *mohuntingo* (ritual mengunting rambut bayi).⁵² Pelaksanaan kedua adat tersebut mengacu kepada ajaran Islam, yaitu untuk akikah anak laki-laki terdiri atas dua ekor kambing yang disembelih pada hari ketujuh dari kelahiran anak, dan seekor kambing untuk akikah bayi perempuan. Perbedaan ini sering dinilai sebagai bentuk ketidakadilan gender. Tetapi secara historis, akikah seekor kambing untuk anak perempuan suatu bentuk sikap revolusioner Islam atas penghargaan martabat diri anak perempuan; dimana sebelumnya kehadirannya tidak dinilai. Jika akikah dimaknai sebagai bentuk kesyukuran atas anugerah Tuhan, maka kehadiran anak perempuan juga disyukuri meskipun hanya seekor kambing. Padahal sebelumnya, kehadiran perempuan dianggap sebuah aib. Itu berarti, pesan historis akikah mendasar adalah reposisi perempuan sebagai anugerah Tuhan yang patut disyukuri. Bentuk tasyakurannya adalah menyembelih seekor kambing yang kemudian dimasak dan dibagikan kepada yang membutuhkan.

Tradisi lain sesudah *mongakiki* dan *mohuntingo* adalah tradisi *mopolihu lolimu* dan *mongubingo*. *Mongubingo* adalah tradisi mengkhitan bayi perempuan. Sebelum dilaksanakan upacara *mongubingo*, sang bayi dimandikan dengan air yang bercampur ramuan tradisional berupa jeruk purut, yang disebut dengan *mopolihu lo limu*. Khitan terhadap perempuan menjadi sasaran kritik karena di dalamnya mengandung

⁵¹ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 48.

⁵² *Mongakiki* (melaksanakan akikah) dan *mohuntingo* (ritual mengunting rambut bayi) adalah bagian ajaran Islam, satu paket dengan pemberian nama terhadap bayi (*tasmiyah*). Tetapi dalam adat Gorontalo, ritual *mongakiki* dan *mohuntingo* dilakukan secara terpisah dengan tradisi pemberian nama atas bayi, yang dalam adat Gorontalo dinamakan *mongunte*. Dengan kata lain, ritus *mongunte* dilaksanakan secara tersendiri atau tidak satu paket dengan ritus *mongakiki* dan *mohuntingo*.

unsur kekerasan (*violence*) karena melukai organ vital perempuan. Berdasarkan klasifikasi WHO, terdapat empat jenis khitan perempuan, yaitu: Tipe I, yaitu pemotongan 'prepuce', dengan atau tanpa mengiris/menggores bagian atau seluruh klitoris. Tipe II, yaitu pemotongan klitoris dengan disertai pemotongan sebagian atau seluruh labia minora. Tipe III, yaitu pemotongan bagian atau seluruh alat kelamin luar disertai penjahitan/penyempitan lubang vagina (infibulasi). Dan tipe IV tidak terklasifikasi, termasuk: penusukan, pelubangan, atau pengirisan/penggoresan terhadap klitoris dan/atau labia; merentangkan klitoris dan/atau labia, kauterisasi-membakar klitoris dan jaringan di sekitarnya, menggosok jaringan di sekitar lubang vagina (pemotongan *gishirl*), pemasukan bahan/jamu yang bersifat korosit ke dalam vagina untuk menyebabkan keluarnya darah atau untuk mengencangkan/menyempitkan saluran vagina, dan lain-lain.

Khitan perempuan Gorontalo tidak masuk ke dalam empat kategori di atas, meskipun secara teoritis tertulis pelaksanaan khitan perempuan Gorontalo menggunakan pisau kecil (dahulu memakai sembilu).⁵³ Sebab dalam praktik, khitan perempuan Gorontalo disesuaikan dengan usia. Jika yang dikhitan usia dewasa, seperti *muallaf* (orang yang baru masuk Islam), maka khitannya bersifat simbolik. Yaitu dengan cara menempelkan pisau ke arah kemaluan dan menggesek dari bagian bawah ke atas sebagai simbol sudah dikhitan. Khitan simbolik dilakukan karena demikian sulit menghilangkan zat tersebut pada perempuan dewasa. Di atas dua tahun saja sudah relatif sulit dilakukan, apalagi terhadap perempuan dewasa. Dikatakan sulit, sebab yang dikhitan bukan klitoris, melainkan semacam zat pada klitoris yang dinilai sebagai najis. Khitan perempuan Gorontalo bertujuan menghilangkan najis pada klitoris; dan bukan menghilangkan klitoris atau bagian dari klitoris. Karena itu, anak perempuan Gorontalo dikhitan pada usia satu tahun untuk mengeluarkan zat pada klitoris yang dinilai sebagai najis dengan ujung kuku. Karena itu, khitan perempuan sering dinamakan *molukobu*, yaitu mengorek dengan ujung kuku secara pelan dan hati-hati. Dengan cara yang hati-hati tersebut tidak menimbulkan rasa sakit dan pendarahan. Tidak berdarah karena yang khitan bukan daging atau kulit yang menutup klitoris, melainkan zat *labia* yang dipandang sebagai najis. Adapun khitan perempuan disebut *mongubingo*, bukan dalam artian mencubit alat kelamin bayi perempuan secara fisik, akan tetapi pada saat dikhitan bayi tersebut merasa seperti dicubit.

⁵³ Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran*, h. 86.

Pada saat anak perempuan memasuki usia remaja yang ditandai dengan datangnya haid, maka dilakukan tradisi *beati*.⁵⁴ Pada saat upacara *beati* sang gadis duduk di atas *puade lo beati*. *Puade* adalah tempat duduk yang lazim digunakan seorang raja. Pada pesta perkawinan, sang pengantin duduk di atas *puede*, seakan menegaskan keduanya laksana raja dan ratu sehari. Itu berarti, duduknya gadis di atas *puade* pada saat dibaiat diibaratkan laksana seorang ratu. Duduk di atas *puade* menunjukkan dirinya memiliki hak berpendapat di hadapan umum karena dinilai sudah cukup dewasa. Anak laki-laki yang dikhitan pun juga dibaiat meskipun prosesinya tidak sama, namun keduanya diperlakukan sama, yaitu *biatiyo lio* (dibaiat) dan duduk di atas *puade*.

Jika tradisi *beati* menunjukkan kebebasan perempuan menyatakan pendapat atau memiliki hak berpendapat di hadapan umum, maka tradisi *mohatamu*,⁵⁵ mengisyaratkan keberanian diri perempuan di hadapan publik dengan cara mendemonstrasikan kemampuan bacaan al-Quran. Membaca al-Quran menunjukkan dua eksistensi seorang gadis. Yaitu kemampuan diri membaca al-Quran dan keberanian diri mendemonstrasikan kemampuan tersebut di hadapan publik. Dengan demikian, sejak remaja perempuan Gorontalo sudah dilatih untuk berani menyatakan eksistensi dirinya di hadapan publik. Pesan kultural ini menepis anggapan bahwa peran perempuan berada pada wilayah domestik; dan tidak masuk wilayah publik.

Keseluruhan tradisi-tradisi di atas menunjukkan perempuan Gorontalo diposisikan secara bermartabat dalam adat Gorontalo. Lebih dari sekedar setara, posisi perempuan sangat menentukan dalam setiap upacara adat. Dalam hal ini, peran aktif seorang *hulango* pada setiap prosesi pelaksanaan adat. Harus diakui bahwa ada dua tokoh utama yang terlibat langsung dalam setiap prosesi pelaksanaan adat, yaitu *hulango* dan *imamu/hatibi* (tokoh agama). Tanpa peran kedua tokoh ini, maka upacara-upacara ritus daur hidup dalam tradisi Gorontalo tidak dapat dilaksanakan. Keduanya berperan aktif sesuai dengan tugas dan fungsinya. Meskipun terkadang *imamu/hatibi* mengambil peran bagian akhir prosesi adat, namun dalam tradisi tertentu, keduanya terlibat secara bersamaan seperti dalam tradisi *momeati*.

⁵⁴ Sebelum dibaiat (*beati*), sang gadis menjalani prosesi ritual *molungudu*, *momonto*, *momuhuto*, dan *mopohuta'a to pingge*. Keempat bentuk tradisi ini semuanya terkait dengan remaja putri; dan bukan remaja putra. Dengan kata lain, upacara *molungudu*, *momonto*, *momuhuto*, dan *mopohuta'a to pingge* hanya berlaku untuk gadis remaja.

⁵⁵ Secara etimologis, *mohatamu* berasal dari kata *khatam*, yang dalam terminologi Gorontalo diartikan membaca surat *al-Dhuḥā* hingga surat *al-Lahab* di hadapan para undangan. *Mohatamu* bukan berarti membaca keseluruhan ayat al-Quran dari surat al-Fatihah hingga al-Nas, sebagaimana yang lazim dipahami, melainkan hanya membaca sebagian surat tertentu saja. Dalam konteks tradisi Gorontalo hanya terbatas pada surat *al-Dhuḥā* hingga surat *al-Lahab*.

- Bab 7 -

Penutup

Proses islamisasi di seluruh wilayah Nusantara berlangsung secara damai. Islam datang dan didakwahkan para da'i adalah Islam yang akomodatif dengan budaya lokal. Jauh sebelum Islam hadir, telah hidup dan berkembang nilai-nilai budaya lokal. Sepanjang tidak bertentangan dengan syariat, nilai-nilai budaya lokal tersebut mengalami islamisasi, sehingga muncul wajah baru budaya Islam dengan warna lokal yang sangat tipikal. Indonesia yang sangat heterogen dalam hal etnisitas merupakan lahan yang amat subur bagi tumbuhnya keragaman budaya Islam dengan warna lokal masing-masing etnis. Setiap etnis mengekspresikan rasa keagamaannya dalam bingkai lokalitas, dan menjadi pendukung dan pelestari kebudayaannya. Salah satu ekspresi rasa keagamaan yang menonjol adalah penyelenggaraan berbagai ritus dan upacara keagamaan, terutama berkaitan dengan siklus kehidupan.

Koentjaraningrat, seorang antropolog Indonesia, memasukkan aspek upacara termasuk bagian dari agama. Ia merupakan salah satu komponen religi. Itu berarti agama dan ritus/upacara memiliki hubungan erat. Keduanya-antara agama dan upacara (ritus)-merupakan dua hal yang saling berkaitan dalam kehidupan manusia. Bahkan upacara menjadi bagian penting dan tak terpisahkan dalam kehidupan beragama. Para penganut hampir semua agama-atau bahkan semua agama-menjadikan upacara sebagai sarana untuk mengukuhkan keberadaan agama yang diyakininya. Dalam agama, upacara tersebut memiliki fungsi dan makna tertentu, misalnya sebagai bentuk pengabdian kepada Tuhan yang gaib dalam rangka menjalankan keyakinan yang dianut.

Salah satu ritus/upacara yang dibahas dalam buku ini adalah upacara yang berkaitan dengan daur hidup (*rite of passage*) dalam tradisi lokal Gorontalo. Diantaranya tradisi *molontalo*, *molobungo yiliyala*, *mobangu*, *mokama*, *buli'a'a*, *mopoto'opu*, *molunggelo*, *mongakiki*, *mohuntingo*, *mopolihu lolimu*, *mongubingo*, *moluna* dan *momeati (beati)*. Keempat belas bentuk upacara adat (ritus) dalam tradisi lokal Gorontalo ini dapat dikelompokkan kedalam dua bagian.

Pertama, upacara yang bersumber langsung dari ajaran agama. Yang termasuk dalam dalam kelompok ini adalah *mobangu*, *mokama*, *mongunte*, *mongakiki*, *mohuntingo*, *mongubingo* dan *moluna*. Tradisi-tradisi ini dikatakan bersumber dari ajaran agama, karena Islam mengajarkan azan dan iqamah (*mobangu* dan *mokama*) untuk dibacakan pada anak yang baru lahir. Seminggu pasca kelahiran anak tersebut, orang tua diharuskan untuk mengaqihahi (*mongakiki*), mencukur rambut (*mohuntingo*) dan memberi nama (*mongunte*) anaknya. Dalam mengimplementasikan ajaran ini, muslim Gorontalo melaksanakan secara adat. Dengan ungkapan lain pengamalan ajaran agama diekspresikan dalam bingkai lokalitas. Karena itu, bagian pertama tradisi lokal Gorontalo dapat disebut sebagai tradisi Islam, karena apa yang diupacarakan dalam adat/tradisi muslim Gorontalo tersebut merupakan ajaran Islam, meskipun proses dan prosesi pelaksanaannya dilakukan secara adat. Tegasnya, pelaksanaan ajaran Islam tersebut diekspresikan secara kultural oleh muslim Gorontalo.

Ketujuh tradisi Islam di atas (*mobangu*, *mokama*, *mongunte*, *mongakiki*, *mohuntingo*, *mongubingo* dan *moluna*) disebut bagian ajaran Islam, karena keberadaannya dinyatakan dalam teks-teks normatif, seperti hadis Nabi saw. dan petunjuk teknis dalam kitab-kitab fikih. Untuk mewujudkan pengamalan ajaran Islam, muslim Gorontalo melaksanakannya secara adat. Dengan kata lain, ajaran Islam tersebut diaplikasikan dalam bentuk adat; atau pelaksanaan ajaran Islam dilakukan secara adat. Dengan demikian, isi dari adat tersebut adalah ajaran Islam, tetapi perwujudannya diatur secara adat. Itu berarti, adat berfungsi menata dan mengatur prosesi pelaksanaan ajaran Islam sehingga teratur dan tertib. Dalam konteks ini, adat lebih bermakna adab, yaitu bagaimana pelaksanaan ajaran Islam secara lebih beradab.

Kedua, upacara murni adat/tradisi Gorontalo, seperti *molontalo*, *molobungo yiliyala*, *buli'a'a*, *mopoto'opu*, *molunggelo*, *mopolihu lolimu* dan *momeati (beati)*. Ketujuh tradisi muslim Gorontalo ini bukan ajaran

agama, karena tidak ditegaskan secara eksplisit oleh teks-teks normatif (al-Quran dan hadis), serta tidak pernah dicontohkan dan dipraktikkan sahabat Nabi saw. Meskipun tidak ditegaskan oleh al-Quran dan hadis, bukan berarti serta merta tradisi-tradisi tersebut bertentangan dengan ajaran agama. Justru tradisi-tradisi tersebut terinspirasi oleh ajaran agama. Ajaran agama dimaksud adalah nilai-nilai universal ajaran Islam. Dengan kata lain, secara lahiriah, adat/tradisi lokal dan pelaksanaan ritus adat/tradisi lokal tersebut secara substantif merupakan perwujudan atas nilai-nilai universal Islam. Itu berarti, meskipun *molontalo*, *molobungo yiliyala*, *buli'a'a*, *mopoto'opu*, *molunggelo*, *mopolihu lolimu* dan *momeati (beati)* tidak disebutkan dalam teks, tetapi nilai-nilai yang terkandung didalamnya bersesuaian dengan nilai universal ajaran Islam.

Keberesuaian dengan ajaran Islam ini menunjukkan adanya proses akulturasi Islam dengan budaya lokal. Salah satu bentuk akulturasi tersebut adalah memasukkan nilai-nilai Islam ke dalam makna upacara/ritus tersebut. Aparat akulturasi tersebut adalah tokoh adat (pelaku upacara, seperti *Hulango*) dan tokoh agama (yang dalam terminologi Gorontalo lazim disebut *imamu* atau *khatibi*).

Di dalam upacara adat/tradisi bagian pertama, aparat akulturasi adalah tokoh agama (*imamu atau khatibi*) dan tokoh adat (pelaku upacara). Didahulukannya tokoh agama karena upacara ini murni ajaran agama, meskipun implementasi dan ekspresi rasa keagamaannya dalam bentuk upacara adat. Karena itu, keterlibatan tokoh adat tetap dibutuhkan, meskipun peran tokoh agama dalam ritus/upacara ini lebih menonjol dibandingkan dengan peran tokoh adat. Sebaliknya, di dalam upacara adat/tradisi bagian kedua (dalam hal ini upacara yang tidak ditegaskan secara eksplisit oleh ajaran agama), peran tokoh adat lebih dominan dibandingkan dengan tokoh agama. Karena itu, bagian kedua tradisi lokal Gorontalo dapat disebut sebagai tradisi Islami, yaitu suatu tradisi lokal keagamaan yang memuat nilai-nilai keislaman. Nilai-nilai keislaman dalam tradisi lokal Gorontalo dapat dilihat dari berbagai perspektif.

Secara umum, buku ini menunjukkan empat perspektif dalam membaca tradisi-tradisi lokal muslim di Gorontalo, yaitu nilai filosofis, normatif, edukatif dan gender. Dalam perspektif filosofis, ditunjukkan makna esensial dan substantif yang terkandung dalam tradisi-tradisi Islam lokal Gorontalo. Sedangkan dalam perspektif normatif, dihadirkan argumen teologis dan hukum fikih. Bahwa tradisi Islami lokal Gorontalo

memiliki basis teologi yang dapat disandarkan kepada aturan-aturan normatif hukum fikih Islam. Sementara dalam perspektif edukatif digali dan dideskripsikan pesan moral dan nilai-nilai pendidikan yang terkandung dalam tradisi-tradisi Islam lokal Gorontalo tersebut. Adapun dalam perspektif gender ditunjukkan keterlibatan aktif peran perempuan secara berimbang dan setara dengan peran lelaki; seperti yang dilakukan oleh *Hulango* dan *Imamu/Hatibi*. Analisis gender atas tradisi-tradisi Islam lokal membuktikan beberapa keberpihakan terhadap martabat perempuan, seperti membebaskan beban kerja saat hamil dan pasca melahirkan.

Keempat perspektif di atas menegaskan tiga hal penting. *Pertama*, adanya akulturasi Islam dan budaya lokal. Akulturasi ini sebagai bentuk dan cermin atas implementasi dan aktualisasi dari falsafah Gorontalo "*Adati hula-hula a to sara a, sara a hula-hula a to qur'ani*" ("Adat bersendi pada syariat, dan syariat bersendi pada al-Quran"). *Kedua*, relasi antara adat dan agama (baca: Islam). Bahwa dalam tradisi-tradisi Islam lokal Gorontalo tercermin hubungan harmonis-dialogis antara adat dan agama; antara tokoh adat dan tokoh agama. Keduanya memiliki relasi setara dalam mewujudkan secara implementatif falsafah "*Adati hula-hula a to sara a, sara a hula-hula a to qur'ani*" ("Adat bersendi pada syariat, dan syariat bersendi pada al-Quran"). *Ketiga*, relasi adat dan perempuan. Bahwa relasi perempuan dalam adat Gorontalo adalah setara dalam memerankan dirinya dalam setiap upacara prosesi adat sesuai dengan tugas dan fungsinya.

Dengan demikian, ritus-ritus kelahiran dalam tradisi-tradisi muslim Gorontalo di atas dapat dilihat dari berbagai aspek. Namun kajian dan pembahasan dalam buku ini masih terbatas pada empat perspektif: filsafat, teologi-hukum fikih, pendidikan moral dan gender. Dengan ungkapan lain, tradisi-tradisi Islam lokal Gorontalo mengandung nilai-nilai pendidikan moral Islam, makna filosofis dan kesetaraan gender berbasis teologi-syariah. Dari aspek syariat (hukum fikih), tidak diragukan bahwa adat *mobangu*, *mokama* dan *mongunte*; *mongakiki* dan *mohuntingo*; *mongubingo* dan *moluna* termasuk ajaran Islam yang ditegaskan dalam hadis Nabi saw. baik verbal (*qawli*) maupun non verbal (*fi'li*). Sedangkan tradisi *molontalo*, *molobungo yiliyala*, *buli'a'a*, *mopoto'opu* dan *molunggelo*, *mopolihu lolimu* serta *momeati* tidak ditegaskan oleh hadis Nabi saw., tetapi secara implisit makna yang dikandungnya bersesuaian dengan nilai-nilai universal Islam. Misalnya dalam adat *molontalo* terkandung

nilai syukur kepada Allah swt atas anugerah dan karunia-Nya serta rasa tanggung jawab orang tua atas anugerah tersebut. Untuk mewujudkan rasa syukur tersebut dilakukan ritual doa keselamatan (*mongadi salawati*) baik terhadap bayi yang dikandung maupun keselamatan sang ibu yang mengandung, serta seluruh keluarga. Di samping doa selamat, juga adanya pemberian sedekah baik kepada pelaksana maupun kepada mereka yang hadir.

Dalam adat *molobungo yiliyala* terkandung nilai moral berupa penghormatan kepada manusia, karena plasenta (*yiliyala*) dipandang sebagai bagian dari tubuh manusia. Di dalam tradisi ini terkandung juga pelajaran kebersihan lingkungan, karena plasenta (*yiliyala*) dikuburkan sehingga tidak merusak kebersihan dan kesehatan lingkungan. Sementara dalam tradisi *buli'a'a* terkandung pesan moral terhadap kelestarian air sebagai sumber alam dan tanggung jawab orang tua terhadap kesehatan bayi. Dalam tradisi *mopoto'opu* tersimpan pesan tanggung jawab nafkah orang tua terhadap bayinya. Sedangkan dalam tradisi *molunggelo* tergambar tanggung jawab orang tua terhadap keamanan fisik bayi. Adapun dalam tradisi *mopolihu lolimu* terkandung nilai kebersihan diri. Bahwa sejak dini anak diajarkan dengan nilai-nilai kesucian baik fisik maupun batin.

Semua nilai-nilai yang terkandung dalam tradisi lokal Gorontalo tersebut secara filosofis bersesuaian dengan ajaran al-Quran dan hadis. Karena kedua sumber ajaran Islam dengan tegas mengajarkan tanggung jawab orang tua terhadap anak. Secara eksplisit, al-Quran dan hadis tidak memerinci secara detail bentuk-bentuk tanggung jawab tersebut. Karena itu perwujudan atas bentuk tanggung jawab tersebut diserahkan kepada kreasi kultural manusia. Untuk mewujudkan bentuk tanggung jawab tersebut, lahirlah adat dan tradisi sebagai wadah untuk mengekspresikan tanggung jawab tersebut. Ekspresi tanggung jawab bersifat simbolik dalam tradisi *molondhalo*, *molobungo yiliyala*, *buli'a'a*, *mopoto'opu* dan *molunggelo*, *mopolihu lolimu* dan *momeati*. Tanggung jawab keselamatan bayi dan ibunya disimbolkan dalam tradisi *molondhalo*. Tanggung jawab kebersihan lingkungan terdapat dalam tradisi *molobungo yiliyala*. Tanggung jawab kesehatan bayi disimbolkan dalam tradisi *buli'a'a*. Tanggung jawab nafkah bayi (baik memelihara dan membesarkannya) disimbolkan dalam tradisi *mopoto'opu*. Tanggung jawab keamanan dan kenyamanan hidup bayi disimbolkan dalam tradisi *molunggelo*. Dan tanggung jawab kebersihan diri bayi disimbolkan

dalam tradisi *mopolihu lolimu*. Keseluruhan bentuk-bentuk tanggung jawab yang terkandung dalam tradisi lokal Gorontalo tersebut sejalan dengan ajaran Islam. Dengan ungkapan lain, *molondhalo*, *molobungo yilyala*, *buli'a'a*, *mopoto'opu* dan *molunggelo*, *mopolihu lolimu* serta *momeati* tidak terdapat dalam teks al-Quran dan hadis. Akan tetapi nilai-nilai dan pesan moral yang terkandung dalam tradisi *molondhalo*, *molobungo yiyala*, *buli'a'a*, *mopoto'opu* dan *molunggelo*, *mopolihu lolimu* dan *momeati* diajarkan oleh al-Quran dan hadis.

Dibandingkan dengan tradisi bagian pertama (*mobangu*, *mokama* dan *mongunte*; *mongakiki* dan *mohuntingo*; dan *mongubingo*, *moluna*), maka tradisi bagian yang kedua ini (tradisi *molondhalo*, *molobungo yiyala*, *buli'a'a*, *mopoto'opu* dan *molunggelo*, *mopolihu lolimu* dan *momeati*) bentuk luarnya adalah adat, tetapi isinya adalah nilai Islam. Sedangkan tradisi bagian pertama, luarnya ajaran Islam, tetapi pelaksanaannya bercorak adat. Kedua bentuk corak ini merupakan bentuk akulturasi Islam dan adat. Akulturasi ini secara umumnya dilakoni oleh tokoh agama dan tokoh adat secara integratif. Dengan demikian ada dua unsur utama aparatur akulturasi Islam dan adat Gorontalo. *Pertama*, tokoh agama, dalam hal ini pelaku sentralnya adalah *imamu* atau *khatibi*. *Kedua*, tokoh adat, sebagai pelaksana ritus adat murni dengan tokoh sentralnya adalah *Hulango* (dukun bayi kampung). Tokoh agama lebih berperan dan mewarnai pelaksanaan adat yang bersumber dari ajaran Islam. Sedangkan adat yang bersumber dari tradisi lokal, lebih diwarnai oleh tokoh adat. Keterlibatan dua tokoh utama ini (*imamu/khatibi* dan *Hulango*) menunjukkan kesetaraan gender atas keduanya. Bahkan hampir dapat dikatakan keseluruhan tradisi-tradisi Islam Gorontalo memosisikan perempuan secara bermartabat.

Daftar Pustaka

- 'Abdul Wahâb Khallâf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1978).
- 'Abdul Wahâb Khallâf, *Mashâdir al-Tasyrî' fî mâ lâ Nashsha fihi*, (Mesir: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1960).
- 'Abdurrahmân al-Sayûthî, *al-Asybah wa al- Nazhâir*, (Mesir: Musthafâ al-Bâbî al-Halabî, 1938).
- 'Izzuddîn Ibn 'Abdussalâm, *Qawâ'id al-Ahkâm fî Mashâlih al-Ânâm*, Jilid II, (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.).
- Abdul Aziz Dahlan, (et. al.), *Ensiklopedi Hukum Islam*, Vol. 1, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996).
- Abdulaziz Mohammed Zaid, *The Islamic Law of Bequest*, (London: Scorpion Publishing Ltd., 1986).
- Abdullâh al-Sattâr Fathullâh, *Al-Mu'âmalah fî al-Islâm*, (Mekah: Râbithah al-'Âlam al-Islâmî, 1402 H).
- Abiza el Rinaldi, *Menjawab Vonis Bid'ah Kaum Salafi-Wahabi*, (Yogyakarta: Zahida Pustaka, 2013).
- Abu Anas Ali bin Husain dan Muhammad Nashir ath-Thawil, *Fatwa-Fatwa untuk Muallaf*, (Surabaya: Fitrah Mandiri Sejahtera, 2006).
- Abû Bakar Muḥammad ibn Ahmad ibn Abî Sahl al-Sarakhsî, *al-Mabsûth*, Juz IX, (Kairo: Mathba'at al-Sa'âdah, 1331/1912M).
- Abû Ishâq al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât fî al-Ushûl*, Jilid II, (Kairo: Maktabah wa Mathba'ah Muḥammad 'Ali Sâbih, 1970).
- Afdol, *Kewenangan Pengadilan Agama Berdasarkan UU No. 3 Tahun 2006 & Legislasi Hukun Islam di Indonesia*, (Surabaya: Airlangga University Press, 2006).

- Ahmad Bisyrî Syakur, *Fiqh Tradisi Cara Baru Memandang Tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung: Salamdani, 2013).
- Ahmad Fahmi Abû Sinnah, *Al-'Urf wa al-âdah fî Ra'yi al-Fuqahâ'*, (Mesir: Mathba'ah al-Azhâr, 1947).
- Ahmad ibn Idrîs al-Qarafî, *al-Furûq*, Jilid I, (Kairo: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabî, 1344H).
- Ahmad Mansyur Suryanegara, *Menemukan Sejarah: Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1998).
- Ahmad Muhyî al-Din al-'Ajuz, *al-Mirâts al-'Adil fî al-Islâm,: Baina al-Mawârits al-Qadîmah wal-Hadîtsah wa Muqâranatuhâ ma'a al-Syurâ'î al-Ukhrâ*, (Beirût: Mu'assasât al-Ma'ârif, 1406/1986).
- Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995).
- Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Gama Media, 2001).
- Alfian (ed), *Segi-segi Budaya Masyarakat Aceh*, (Jakarta: LP3ES).
- 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).
- Al-Imâm Abî al-Husain Muslim ibn al-Hajjâj al-Naisâbûrî, *Shahîh Muslim*, (Al-Azhar: Dâr al-Bayân al-'Arabî, 2006 M).
- Al-Imâm Abî Zakariyâ Yahyâ ibn Syaraf al-Nawawî, *Riyâdh al-Shâlihîn min Kalâm Sayyid al-Mursalîn*, (Jeddah: Dâr al-Qiblah li al-Tsaqâfah al-Islâmiyyah, 1410 H/1990 M).
- Al-Imâm al-Hâfizh Sulaimân al-Asy'ats al-Sajastânî Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, Komentari dan Tahqîq Muḥammad 'Abdul Qâdir 'Abdul Khair, Sayyid Muḥammad Sayyid dan al-Ustâdz Sayyid Ibrâhîm, Juz IV, (Kairo: Dâr al-Hadîts, 1999 M/1420 H).
- Amir Luthfi, *Hukum dan Perubahan Struktur Kekuasaan: Pelaksanaan Hukum Islam dalam Kesultanan Melayu Siak 1901-1942*, (Pekanbaru: SUSQA Press, 1991).
- Amir Mu'allim dan Yusdani, *Ijtihad Suatu Kontroversi: Antara Teori dan Fungsi*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997).
- Amir Syarifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam Dalam Lingkungan Adat Minangkabau*, (Jakarta: Gunung Agung, 1984).

- B. Bastian Tafal, *Pengangkatan Anak Menurut Hukum Adat*, (Jakarta: C.V. Rajawali, 1983).
- Basri Amin, *Memori Gorontalo Teritori, Transisi dan Tradisi*, (Yogyakarta: Ombak, 2012).
- Bushar Muhammad, *Pokok-Pokok Hukum Adat*, (Jakarta: PT Pradnya Paramita, 1991).
- C.G. Weeramantry, *Islamic Jurisprudence: An International Perspective*, (London: Macmillan Press, 1988).
- Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture*, (New York: Basic Books, Inc., Publisher, 1973).
- Cornelis van Vollenhoven, *Penemuan Hukum Adat*, (Jakarta: Djambatan, 1987).
- Dahlan Idhami, *Karakteristik Hukum Islam*, (Surabaya: Al-Ikhlas, 1994).
- Daniel S. Lev, *Peradilan Agama Islam di Indonesia: Suatu Studi tentang Landasan Politik Lembaga-Lembaga Hukum*, (Jakarta: Intermedia, 1986).
- Daud Rasyid, "Formulasi Syariat Islam di Serambi Mekah", dalam *Republika*, 13 November 1999.
- David L. Sam, "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, 2006).
- De Santilana, *The Legacy of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1931).
- Dedi Supriyadi, *Sejarah Hukum Islam dari Kawasan Jazirah Arab sampai Indonesia*, (Bandung: Pustaka Setia, 2007).
- Depag RI, *Bahan Penyuluhan Hukum*, (Jakarta: Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, 1996/1997).
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1989).
- Emile Durkheim, "The Elementary Forms of Religious Life", dalam William A. Lessa dkk. (eds.), *Reader in Comparative Religion*, (New York: Harper and Row Publisher, 1972).
- Erni Budiwanti, *Islam Sasak: Wetu Telu Versus Wektu Lima*, (Yogyakarta: LKiS, 2000).
- F. D. Holleman, *Kedudukan Hukum Wanita Indonesia dan Perkembangannya di Hindia Belanda*, terj. Soegarda Poerbakawatja dan Mastini H. Prakoso (Jakarta: Bhratara, 1971).

- Farha Daulima, *Ragam Upacara Tradisional Daerah Gorontalo*, (Gorontalo: Forum Suara Perempuan, 2006).
- H. Munawir Abdul Fattah, *Tradisi Orang-Orang NU*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2007).
- H. Satria Effendi M. Zein, *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer Analisis Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushuliyah*, (Jakarta: Prenada Media, 2005).
- H.A.R. Gibb, *The Modern Trends in Islam*, (Illinois: The University of Chicago, 1950).
- H.M. Anshary MK, *Hukum Perkawinan di Indonesia: Masalah-Masalah Krusial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010).
- Harsojo, *Pengantar Antropologi*, (Bandung: Binacipta, 1984).
- Hasan Mu'arif Ambary, *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2007).
- Hilman Hadikusuma, *Hukum Waris Adat* (Bandung: Penerbit Alumni, 1980).
- Ibnu 'Âbidîn, *Nasyr al-'Urf fî Binâ'i Ba'd al-Ahkâm 'alâ al-'Urf*, (Mesir: Mathba'ah Ma'ârif Suriah al-Jalîlah, 1301 H).
- Ibnu Farhun, *Kitâb Tahrârât al-Hukkâm fî Ushûl al-'Aqdiyyah wa Manâhij al-Ahkâm*, Jilid II, (Beirût: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t.).
- Ibnu Hajar al-Asqalânî, *Fath al-Bârî fî Syarh Shahîh al-Bukhârî*, Juz XI (Beirût: Dâr al-Fikr, 1993), .
- Ibnu Hamzah al-Husaini, *Al-Bayân wa al-Ta'rîf fî Asbâb Wurûd al-Hadîts al-Syarîf*, Juz I, (Bairût: Dâr al-Tsaqâfah al-Islâmiyyah, tt.).
- Ichtijanto, "Pengembangan Teori Berlakunya Hukum Islam di Indonesia", dalam Eddi Rudiana dkk., *Hukum Islam di Indonesia*, (Bandung: Remaja Rodakarya, 1994).
- Ichtijianto SA, *Hukum Islam dan Hukum Nasional*, (Jakarta: Ind-Hill Co., 1990).
- Imam Abî Zakariyâ Yahyâ ibn Syaraf al-Nawawî. *Riyâdh al-Shâlihîn*. Beirût: Mu'assasah 'Ulûm al-Qurân, 1990 M/1410 H).
- Imâm Abû Dâwud, *Sunan Abî Dâwud*, Juz II, (Beirût: Dâr al-Fikr , 1414 H/1994).
- Imam al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, Juz I, (Jakarta: Wijaya, 1992).
- Imâm al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, Juz VII, (Kairo: Mathba'ah al-Sya'bî, t.t.).

- Imam al-Nawawî, *Shahîh Muslim bi Syarh an-Nawawî*, Juz XI, (Kairo: Mathba'ah al-Mishriyah, 1924).
- Imam al-Qusyairî, *Risâlah al-Qusyairiyyah fi 'Ilm al-Tashawwuf*, (Beirût: Dâr al-Khairât, t.th.).
- Imam al-Shan'ânî, *Subul al-Salâm*, Juz I, (Kairo: Dâr al-'Ulûm, 1960).
- Imâm al-Syaukânî, *Nail al-Awthâr*, Juz V, (t.tp. : Maktabah wa Mathba'ah Musthafâ al-Bâbî al-Halabî wa Awlâdihi, t.t).
- Imam Mâlik ibn Anas, *Al-Muwaththa'*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1989).
- Imam Muslim, *Shahîh Muslim*, Juz III, (Kairo: Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî, t. th.).
- Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006).
- Ismuha, *Pencarian Harta Bersama Suami Istri*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1965).
- J.L. Gillin Dan J.P. Gillin, *Cultural Sociology*, (New York: Oxford University Press, 1954).
- J.W. M. Bekker, *Filsafat Kebudayaan*, (Yogyakarta: Kanusius, 1990).
- Jamal Ma'mur, *Fiqh Sosial Kiai Sahal Mahfudh antara Konsep dan Impelementasi*, (Surabaya: Khalista, 2007).
- John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia*, (Jakarta: Gramedia, 1984).
- Josep Rocek dan Waren Ronald (ed.), *Sociology an Introduction*, (Iowa: Little Field: Adams Co. Ames, 1957).
- K. Abdussamad (Penyunting), *Empat Aspek Adat Daerah Gorontalo*, (Gorontalo: Pemda Kab Daerah Tingkat II Gorontalo bekerjasama dengan FKIP Universitas Samratulangi di Gorontalo, 1985).
- Kacung Marijan, 'Wajah Islam Nusantara' *Pengantar dalam Aksin Wijaya, Menusantarakan Islam Menelusuri Jejak Pergumulan Islam Yang Tak Kunjung Usai di Nusantara*, (Yogyakarta: Nadi Pustaka, 2015).
- Kamaruzzaman Bustaman-Ahmad, *Islam Historis: Dinamika Stusi Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Galang Press, 2002).
- Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi*, (Jakarta: Aksara Baru, 1974).
- Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2009).
- Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi I*, (Jakarta: UII Press, 1970).
- M. Afnan Chafidh dan A. Ma'ruf Asrori, *Tradisi Islami Panduan Prosesi Kelahiran, Perkawinan, Kematian*, (Surabaya: Khalista, 2007).

- M. Ali Hasan, *Berbagai Macam Transaksi dalam Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004).
- M. Quraish Shihab, *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah*, (Jakarta: Lentera Hati, 2005).
- M. Quraish Shihab, *M. Quraish Shihab Menjawab 1001 Keislaman Yang Patut Anda Ketahui*, (Jakarta: Lentera Hati, 2008).
- M. Taufik Mandailing, *Islam Kampar. Harmoni Islam Dan Tradisi Lokal* (Yogyakarta: Idea Press, 2012).
- M. Yahya Harahap, *Kedudukan Janda, Duda dan Anak Angkat dalam Hukum Adat*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 1993).
- M.M. Gordon, *Assimilation In American Life: The Role Of Race Religion And National Origins*, (New York: Oxford University Press, 1964).
- Mansour Fakih, *Menggeser Konsepsi Gender dan Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).
- Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, (Bandung: Mizan, 1994).
- MB Hooker, *Adat Law in Modern Indonesia*, (Oxford: Oxford University Press, 1978).
- MB Hooker, *Legal Pluralism: An Introduction to Colonial and Neocolonial Laws*, (Oxford: Oxford University Press, 1975).
- Medi Botutihe dan Farha Daulima, *Tata Cara Adat Kelahiran dan Keremajaan pada Masyarakat Adat Suku Gorontalo*, (Gorontalo: Yayasan Fitrah, t. th.).
- Medi Botutihe, *Tata Cara Upacara Adat Gorontalo*, (Gorontalo: Galeri Budaya Daerah Mbu'I Bungale, 2003).
- 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).
- MMC. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern*, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1990).
- Moh. Yasir Alimi, *Jenis Kelamin Tuhan Lintas Batas Tafsir Agama*, (Yogyakarta: Yayasan Kajian dan Layanan Informasi untuk Kedaulatan Rakyat, 2002).

- Muhammad Abû Zahrah, *Abû Hanîfah Hayâtuhu wa 'ashruhu wa Fiqhhu*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1947).
- Muhammad Abû Zahrah, *Ibn Hanbal Hayâtuhu wa 'Ashruhu wa Fiqhhu*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1947).
- Muhammad Abû Zahrah, *Mâlik Hayâtuhu wa 'Ashruhu wa Fiqhhu*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1947).
- Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t. th.).
- Muhammad Mushthafâ Syalabî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, (Beirût: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1986).
- Muhammad Sholikhin, *Ritual dan Tradisi Islam Jawa*, (Yogyakarta: Narasi, 2010).
- 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).
- 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).
- Mushthafâ Ahmad al-Zarqâ', *Fiqh al-Islâmi fî Tsaubihi al-Jadîd*, Juz II, (Damaskus: Mathba'ah al-Tarabin, 1396 H/1976 M).
- Mushthafâ Ibrâhîm al-Zallî, *Asbâb Ikhtilâf al-Fuqahâ fî al-Ahkâm al-Syar'iyah*, (T.tp: Dâr 'al-'Arabiyyah littibâ'ah, 1396 H/ 1976 M).
- Muslim Abdurrahman, *Islam Transformatif*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997).
- Nasron Haroen, *Usul Fiqh*, Jilid I, (Jakarta: Logos Publishing House, 1996).
- Nasrun Haroen, *Perdagangan Saham di Bursa Efek: Tinjauan Hukum Islam*, (Yayasan Kalimah: Jakarta, 2000 M/1420 H).
- Nizhamuddîn 'Abdul Hâmîd, *Maqûm al-Fiqh al-Islâmî wa Tathawwuruhi Asâlibatuhu wa Mashâdiruhu 'Aqliyyah wa Naqliyyah*, (Beirût: Mu'assasah Risâlah, 1983).
- Noor Huda, *Islam Nusantara*, (Yogyakarta: Al-Ruzz Media, 2007).
- Nourouzzaman Shiddiqi, *Jeram-Jeram Peradaban Muslim*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).
- Nur Syam, *Islam Pesisir*, (Yogyakarta: LKiS, 2005).

- Parsudi Suparlan, "Kata Pengantar" dalam Roland Robertson (ed.), *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*, terj. Achmad Fedyani Saifuddin, (Jakarta: Rajawali Press, 1992).
- Parsudi Suparlan, "Penelitian Agama Islam: Tinjauan Disiplin Antropologi", dalam Mastuhu dan M. Deden Ridwan (ed.), *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam: Tinjauan Antardisiplin Ilmu*, (Bandung: Nuansa, 1998).
- Parsudi Suparlan, *The Javance in Suriname: Ethnicity ia an Ethnically Plural Society*, (Tempe, Arizona: Arizona State University, 1995).
- A. Qodri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional: Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, (Yogyakarta: Gama Media, 2002).
- R. H. C. Teske & B. H. Nelson, "Acculturation And Assimilation A Clarfication", *American Ethnologist*, I (1974).
- R. Supomo, *Hukum Adat Jawa Barat*, (Jakarta: Djambatan, 1967).
- Ratno Lukito, *Pergumulan Antara Hukum Islam dan Hukum Adat di Indonesia*, (Jakarta: INIS, 1998).
- Renben Levy, *Sociology of Islam*, Jilid 1, (London: Williams and Norgate Ltd., 1931).
- Robert H. Lauer, *Perspective on Social Change*, Terj. Alimandan, (Jakarta: Rineka Cipta, 2003).
- Sajuti Thalib, *Politik Hukum Baru: Mengenai Kedudukan dan Peranan Hukum Adat dan Hukum Islam dalam Pembinaan Hukum Nasional*, (Jakarta: Bina Cipta, 1987).
- Sajuti Thalib, *Receptio A Contrario Hubungan Hukum Islam dan Hukum Adat*, (Jakarta: Bima Aksara, 1985).
- Sarlito Sarwono, *Psikologi Remaja*, (Jakarta: Rajawali Press, 2013).
- Sartono Kartodirdjo, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru*, Jilid I, (Jakarta: Gramedia Pustaka Umum, 1992).
- Satjipto Rahardjo, *Beberapa Pemikiran tentang Ancangan Antardisiplin dalam Penibinaan Hukum Nasional*, (Bandung: Sinar Baru, 1985).
- Sayyid Nur bin Sayyid 'Ali, *Al-Tashawwuf al-Tasyri'*, diterjemahkan oleh M. Yaniyullah dengan judul *Tasawuf Syar'i Kritik atas Kritik*, (Jakarta: Hikmah, 2003).
- Sidi Gazalba, *Pengantar Kebudayaan Sebagai Ilmu*, (Jakarta: Pustaka Antara, 1984).

- Sofyan A. P. Kau dan Zulkarnain Suleman, *Dialog Studi Kritik Pemikiran Hadis*, (Gorontalo: Sultan Amai Press, 2012).
- Sofyan A. P. Kau, *Etika Kenabian Pesan Moral Hadis Nabi saw.*, (Gorontalo: Sultan Amai Press, 2006).
- Sofyan A.P. Kau, *Fikih Feminis: Menghadirkan Teks Tandingan*, (Pustaka Pelajar: Yogyakarta, 2014).
- Sofyan A.P. Kau, *Masail Fiqhiyyah: Isu-Isu Fikih Kontemporer*, (Gorontalo: Sultan Amai Press, 2012).
- Sofyan A.P. Kau, *Tafsir Hukum Tema-Tema Kontroversial*, (Yogyakarta: Mitra Pelajar, 2013).
- Subhi Mahmassani, *Filsafat Hukum dalam Islam*, (Bandung: Al-Ma'arif, 1997).
- Sulaiman al-Kumayi, *Islam Bubuhan Kumai Perspektif Varian Awam, Nahu dan Hakekat*, (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2011).
- Ter Haar, *Asas-asas dan Susunan Hukum Adat*, (Jakarta: Pradnya Paramita, 1983).
- Thohir Mudjahirin, *Orang Islam Jawa Pesisiran*, (Semarang: FASINDO, 2006).
- Tim Redaksi Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Edisi Ketiga, (Jakarta: Balai Pustaka, 2007).
- Tjun Sumardjan (ed.), *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan*, (Bandung: Remaja Rodakarya, 1991).
- Victor W. Turner, "Symbol in African Ritual", dalam Janet L. Dolgin (et.all), (New York: Colombia University Press, 1997).
- Victor W. Turner, "Symbol in African Ritual", dalam Janet L. Dolgin (et.all), (New York: Colombia University Press, 1997).
- Wahbah al-Zuhaili, *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*, diterjemahkan oleh Abdul Hayyie al-Kattani dkk., dengan judul, *Fiqh Islam wa Adillatuhu*, Jilid II (Jakarta: Gema Insani Press, 2011).
- Yusuf al-Qardhawi, *Ijtihad dalam Syariat Islam*, terjemahan Achmat Syatari, (Jakarta: Bulan Bintang 1987).
- Yusuf al-Qardhawi, *Ijtihad Kontemporer*, terjemahan Abu Barzani, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995).
- Zainal 'Âbidîn ibn Ibrahîm ibn Nujaim, *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir 'alâ Madzhâb Abî Hanîfah al-Nu'mân*, (Mesir: Mu'assasah al-Halabî wa Syurakâuh, 1968).

Zaini Ahmad Noeh, "Kepustakaan Jawa sebagai Sumber Sejarah Perkembangan Hukum Islam", dalam Amrullah Ahmad et. al., *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996).

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).

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 sempat belajar di “Lembaga Pendidikan Islam dan Bahasa Arab (LIPIA) Jakarta” (1990).

Aktif di MUI dan LPTQ Kabupaten dan Provinsi Gorontalo. Tahun 2017-2021 diamanahi sebagai Wakil Rektor I Bidang Akademik dan Pengembangan Lembaga IAIN Sultan Amai Gorontalo; setelah sebelumnya menjadi Dekan Fakultas Syariah IAIN Sultan Amai Gorontalo (2015-2017); dan Direktur Pascasarjana IAIN Sultan Amai Gorontalo (2013-2015). Di samping sebagai dosen, Suami dari Wahyuni Tjipto, S.Ag dan ayah dari empat anak (Wasma Shofiyah, Najwa Nainawa, Najla Sya’wanah dan Mahdi Muntazhar) ini pernah menulis beberapa buku dan artikel jurnal ilmiah, di antaranya sebagai berikut: *Hukum Zakat di Indonesia* (2006); *Etika Kenabian Pesan Moral Hadis Nabi saw.* (2007); *Tafsir Hukum: Tema-Tema Kontroversial dari Pendekatan Tradisional hingga Liberal* (2007); kini diterbitkan oleh Mitra Pustaka Yogyakarta (2013); *Tafsir Ibadah Menyingkap Syariat Menemukan Hakekat* (2008); *Ijtihad ‘Irfani Pemikiran Fikih Sufistik Imam al-Ghazali* (2008); *Nalar Kreatif Metode Penetapan Hukum Islam* (2009); *Metode Penelitian Hukum Islam Penuntun Praktis untuk Penulisan Skripsi dan Tesis* (2009); kini diterbitkan oleh Mitra Pustaka Yogyakarta (2013); *Fikih Alternatif* (2010); kini diterbitkan oleh Mitra Pustaka Yogyakarta (2014); *Fikih Kontemporer Isu-isu Aktual* (2011); *Fikih Kontemporer Isu-Isu Gender*

Menghadirkan Teks Tandingan (2011); kini diterbitkan oleh Pustaka Pelajar Yogyakarta dengan judul *Fikih Feminis Menghadirkan Teks Tandingan* (2015); *Dialog Studi Kritis Pemikiran Hadis* (2012); *Masâilul Fiqhiyyah al-Mu'âshirah: Isu-Isu Fikih Kontemporer* (2012); *Metodologi Studi Islam Kontemporer* (2013); *Islam Responsif* (2014); *Potret dan Peran Tokoh Islam Gorontalo* (2015); *Ushul Fikih dari Nalar Kreatif Menuju Nalar Progresif* (2015); *Ragam Proposal Penelitian Hukum Islam (Suntingan)* (2016); *Cara Mudah Menulis Proposal Skripsi dan Tesis* (2017); *Akulturasi Islam dan Budaya Lokal: Studi Islam tentang Ritus-Ritus Kehidupan dalam Tradisi Lokal Muslim Gorontalo* (2017); *Beati Tradisi Gorontalo: Menyingkap Ekspresi Islam dalam Budaya Lokal* (2018); dan *Tafsir Islam atas Adat Gorontalo Mengungkap Argumen Filosofis-Teologis* (2019).

Di samping menulis buku, Ia juga menulis di beberapa Jurnal Nasional terakreditasi. Di antaranya “Wacana Non Dominan: Menghadirkan Fikih Alternatif Yang Berkeadilan Gender”, *Al-Ulum*, Jurnal Studi-Studi Islam IAIN Sultan Amai Gorontalo, Vol. 13 No. 2 Desember 2014; “Theological Argument for the Practice of Molondhalo Tradition Held by Gorontalo Ethnic Community”, *Ulumuna*, Journal of Islamic Studies, Vol. 19 Number 2 December 2015 IAIN Mataram; dan “Kritik Terhadap Epistemologi Fikih Murtaf”, *Ahkam*, Jurnal Ilmu Syariah UIN Jakarta, Vol. XVI No. 1 Januari 2016; “Hukum Adat Dalam Kompilasi Hukum Islam Indonesia (KHI)” *al-Adalah*, Vol. VIII, No. 2 Des. 2016 UIN Raden Intan Lampung; dan “Kritik terhadap Hukum Islam Indonesia: Reinterpretasi Feminis terhadap Ayat Poligami” *Asy-Syir'ah*, Jurnal Ilmu Syariah dan Hukum, Vol. 51 No.1 2017 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

