# Pesan MODERASI ISLAM dalam bingkai MULTIKULTURALISME

Edi Gunawan, Budi Rahmat Hakim, Ali Amin,
Muhammad Imran, Andi Mukarramah Nagauleng, Taufani,
Juhrah M. Arib, Sitti Rahmah, Hadirman, Ardianto, Lisa
Aisyiah Rasyid, Riton Igisani, Yuliana Jamaluddin

# Pesan MODERASI ISLAM dalam bingkai MULTIKULTURALISME

PENERBIT • FAKULTAS USHULUDDIN ADAB DAN DAKWAH

**Pesan Moderasi Islam**
**dalam Bingkai Multikultural**

Hak Cipta dilindungi Undang-undang
All Rights Reserved

Penyusun : Tim Dosen Fuad.
Editor : Yuliana Jamaluddin dan Siti Aisa
Layout & Desain Cover : Tim Istana Publishing

Diterbitkan Oleh:
**Penerbit Fakultas Ushuluddin Adab**
**dan Dakwah IAIN Manado**
Gedung Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah IAN Manado
Jl. Dr. S.H. Sarundajang Kawasan Ringroad I, Kota Manado
Telp : +62431860616
E-Mail : fuad@iain-manado.ac.id
Web : www.fuad.iain-manado.ac.id

Dicetak & didistribusikan oleh:
**CV. ISTANA AGENCY**
**Istana Publishing**
Jl. Nyi Adi Sari Gg. Dahlia I, Pilahan KG.I/722 RT 39/12
Rejowinangun-Kotagede-Yogyakarta
0851-0052-3476 istanaagency09@gmail.com
0857-2902-2165 istanaagency
istanaagency www.istanaagency.com

Cetakan Pertama, Oktober 2019
vi + 238 halaman; 15,5 x 23 cm
**ISBN : 978-602-53029-5-4**

Hak cipta dilindungi undang-undang
Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apapun tanpa izin tertulis dari penerbit

# KATA SAMBUTAN

*Assalamu'alaikum Warahmatullahi Wabarakaatuh*

Pembangunan daerah yang beragam suku, agama, ras, etnik, bahasa, dan tradisi, harus sesuai dengan karakteristik daerah itu sendiri. Pembangunan model ini memperkuat tatanan nilai bangsa dan menghindari terkoyaknya kohesivitas sosial yang akhir-akhir ini terganggu oleh maraknya politik identitas dalam pemilihan demokrasi. Arah pembangunan dalam aras sosio-kultural-religius dengan memanfaatkan segala keunggulan atau potensi yang dimiliki sebagai sumber daya utama diperlukan dalam mewujudkan tatanan masyarakat yang berperadaban dan berkemajuan.

Sejarah peradaban manusia membuktikan bahwa tulisan tulisan para ilmuwan sangat penting dalam memperkenalkan mensosialisasikan dan mewujudkan peradaban yang maju dan bertahan dari waktu ke waktu. Perguruan tinggi mengisi peran tersebut dengan menciptakan karya tulis yang membantu pembangunan multi etnis dan religius ini. Gairah menulis para dosen Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Dakwah (FUAD) IAIN Manado dalam buku ini perlu terus dipacu agar keilmuannya menyemangati suasana kampus dengan visi misi multikulturalnya. Saya menyambut baik penerbitan bunga rampai yang berjudul "Pesan Moderasi Islam dalam Bingkai Multikulturalisme" ini diharapkan mampu menjadi masukan yang kontruktif-evaluatif bagi para pemangku kepentingan. Karya ini semoga bermanfaat dalam pengembangan wawasan moderasi Islam di Indonesia pada

umumnya, dan di Sulawesi Utara pada khususnya. Selain itu, bunga rampai ini dapat memperkaya literatur dalam kajian moderasi Islam dalam lingkup spasial Sulawesi Utara, serta dapat menjadi bahasa pemetaan bagi segenap stakeholders dalam perumusan kebijakan yang terkait dengan wajah Islam yang moderat.

Saya berharap bahwa terbitnya buku ini bukanlah merupakan publikasi pertama dan terakhir, tetapi publikasi lain selalu muncul untuk menyemarakan budaya menulis. Selain itu, terbitnya bunga rampai ini diharapkan dapat menyemangati semua dosen-dosen untuk menulis dan mempublikasikan tulisannya. Semoga buku ini dapat menarik perhatian pada cendekiawan, pemikir, peneliti, peminat, dan masyarakat umum. Harapan kita agar penerbitan bunga rampai ini benar-benar merupakan sumbangan kepada masyarakat Indonesia yang haus akan bacaan yang bermanfaat.

Terima kasih

*Wasslamu'alaikum Warahmatullahi Wabarakaatuh,*

Manado, Oktober 2019
Rektor,

**Delmus Puneri Salim**

# KATA PENGANTAR

*Assalamu'alaikum Warahmatullahi Wabarakaatuh*

Beberapa tahun terakhir ini, isu terkait dengan gagasan multikulturalisme dan dan moderasi Islam cukup menggeliat dalam belantara dunia akademisi. Bukan tanpa alasan, rentetan peristiswa berupa pelarangan pembangunan rumah ibadah, penolakan tokoh agama tertentu dalam berdakwah, menguatnya paham keagamaan radikal yang anti terhadap keragaman/nirdialogis, termasuk pula gerakan ekstrimisme dan terorisme turut mewarnai pemberitaan baik media cetak maupun media eletronik. Menyikapi problematika di atas, seyogyanya kajian-kajian kritis-evaluatif sangat diperlukan untuk mengurai akar (*root)* masalah dan memberikan jalan keluar penyelesaiannya.

Hadirnya buku berupa kumpulan tulisan para dosen Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Dakwah (FUAD) yang berjudul "***Pesan Moderasi Islam dalam Bingkai Multikultural***" ini memotret segala problematika terkait dengan masyarakat multikulturalisme dan moderasi Islam. Tulisan-tulisan ini diharapkan mampu menjadi suatu masukan yang kontruktif-evaluatif bagi para pemangku kepentingan yang ada di Indonesia pada umumnya dan di Provinsi Sulawesi Utara pada khususnya. Bunga rampai ini, tidak saja berisi kumpulan penelitian/hasil pengamatan yang telah dilakukan para penulis berhubungan dengan isu-isu *Moderasi Islam/Multukulturalisme* di Sulawesi Utara dan di Indonesia, namun juga berisi rekomendasi-rekomendasi pembangunan terkait dengan moderasi Islam dalam berbagai sudut pandang kajian. Buku ini juga menjelaskan tentang upaya menciptakan moderasi Islam dalam konteks masyarakat yang multikultural. Dalam konteks inilah, buku dengan kajian-kajian serta rekomendasi-rekomendasi yang konstruktif ini, kiranya dapat

dimanfaatkan oleh segenap pemangku kepentingan terkait dengan menampilkan wajah Islam yang moderat.

Sehubungan dengan itu, saya menyambut baik penerbitan kedua bunga rampai ini dengan harapan karya ini bermanfaat dalam pengembangan moderasi Islam berwawasan multikulturalisme di Indonesia pada umumnya, dan di Sulawesi Utara pada khususnya. Pimpinan Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Dakwah IAIN Manado mengucapkan terima kasih kepada civitas akademika yang telah membantu, berkontribusi, dan mendukung terbitnya buku bunga rampai ini. Terutama kepada para kontributor naskah yang telah berpartisipasi dalam penghimpunan naskah dan *mewakafkan* gagasan pikirannya dalam bunga rampai ini, kepada penyunting isi dan bahasa, serta kepada seluruh tim penyusun atas jerih payahnya dalam menyempurnakan bunga rampai ini. Mudah-mudahan buku ini sebagai bentuk kepedulian kita sebagai "pejuang akademik" dan bisa bermanfaat bagi masyarakat luas.

Kami pun meminta maaf bila penerbitan buku bunga rampai ini msih sangat jauh dari harapan ideal, terutama kepada para cendekia dan para pembaca pada umumnya. Tentunya, masukan atas kekurangan dalam penerbitan bunga rampai ini sangat kami harapkan agar dapat kami lakukan kerja maksimal demi terwujudnya cita-cita kami yang telah disebutkan di atas. Akhirnya, semoga Allah senantiasa memberikan rahmat, ridha, dan keberkahan-Nya kepada kami.

*Wassalam*

Manado, Oktober 2019
Dekan,

**Edi Gunawan**

# Daftar Isi

**KATA SAMBUTAN** ..... v
**KATA PENGANTAR** ..... vii
**DAFTAR ISI** ..... ix

**Kajian Hukum Terhadap Pernikahan Beda Agama Pada Masyarakat Multikultural**
*Edi Gunawan & Budi Rahmat Hakim* ..... 1

**Formasi Jaringan Radikalisme Dalam Pesantren**
*Ali Amin* ..... 31

**Harmonisasi Umat Beragama (Interpretasi Terhadap Hadis Larangan Mengucapkan Salam Kepada Non Muslim)**
*Muhammad Imran & Andi Mukarramah Nagauleng* ..... 42

**Membendung Islamis: Resistensi Masyarakat Terhadap Gerakan Hizbut Tahrir Di Kota Manado**
*Taufani* ..... 69

**Teori Kronologi Al-Qur'an Versi Orientalis Dan Muslim (Gustav Weil, T. Noeldeke dan Shcwally, Regis Blachere)**
*Oleh Juhrah M.Arib dan Sitti Rahmah* ..... 97

**Vitalitas Bahasa Dan Multikulturalisme**
**(Telaah Kearifan Bahasa Lokal Dalam Meramu Kohesivitas Sosial Pada Masyarakat Multikultural Di Sulawesi Utara)**
*Hadirman dan Ardianto* ..... 128

**Relasi Politik Kaum Santri**
**(Studi Historis Hubungan Abnaul Khairaat dengan Nahdliyin Di Manado dalam Konteks Politik-Sosial Keagamaan Tahun 1960-1998)**
*Lisa Aisyiah Rasyid* ..... 160

**Penjelasan Hadis-Hadis Nabi Terhadap Harmonisasi Agama Dan Budaya Lokal**
*Riton Igisani* ..... 202

**Kajian *Mutaradif* Dalam Al-Qur'an**
*Yuliana Jamaluddin* ..... 218

# KAJIAN HUKUM TERHADAP PERNIKAHAN BEDA AGAMA PADA MASYARAKAT MULTIKULTURAL

**Edi Gunawan & Budi Rahmat Hakim**

## A. Pendahuluan

Indonesia yang merupakan negara hukum mempunyai undang-undang yang mengatur pernikahan, yaitu undang-undang Nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan. Pasal 2 ayat (1) menjelaskan bahwa; *"Perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu"*. Undang-undang tersebut masih dianggap belum mewadahi adanya pernikahan beda agama dan bahkan cenderung melarang pernikahan beda agama.

Seiring kemajuan zaman, sikap toleransi dan saling menghormati telah mengalami pergeseran dari posisinya, toleransi dan saling menghormati sering digunakan sering digunakan oleh sebagian orang untuk membenarkan dan melangsungkan perkawinan beda agama. Tidak sedikit para selebriti melakukan

pernikahan beda agama, sebagian besar perkawinan tersebut dilaksanakan di luar negeri. Namun, pada daerah-daerah yang masyarakatnya multikultural, seperti Sulawesi Utara, keluarga beda agama bukanlah sesuatu yang asing, bahkan dapat kita jumpai di lingkungan sekitar kita. Sampai hari ini pun, perkawinan beda agama tetap menjadi isu yang kontroversial karena adanya perbedaan pendapat para ahli hukum, dan tidak ada regulasi yang mengatur tentang perkawinan beda agama di Indonesia.

Perkawinan beda agama secara fakta merupakan persoalan yang menjadi perdebatan dalam hukum keluarga. Di Indonesia sendiri perkawinan beda agama mengalami perubahan sejak sebelum adanya Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.[1]

Bagi mereka yang ingin melangsungkan perkawinan beda agama tidak dapat mencatatkan perkawinannya, baik itu di KUA maupun di Catatan Sipil. Para petugas pencatatan perkawinan berdalih bahwa regulasi di Indonesia tidak mengatur tentang perkawinan beda agama. Bahkan dalam UU No.1 Tahun 1974 tentang Perkawiinan tidak mengatur tentang kebolehan perkawinan beda agama.

Adanya anggapan bahwa UU Nomor 1 tahun 1974 tentang Perkawinan melanggar hak beragama, hak atas perkawinan, hak atas kepastian hukum dan pelanggaran terhadap hak atas

---

[1] Yusdani, *Menuju Fiqh Progresif* (Cet. I; Yogyakarta: Kaukaba, 2015), h. 22-23.

persamaan di hadapan hukum. Maka diajukan *judicial review* atas undang-undang tersebut. Apabila dicermati pengajuan *judicial review* berkaitan dengan soal kebebasan yang mengacu pada pasal 16 DUHAM yang menyatakan bahwa pelaksanaan perkawinan tanpa dibatasi perbedaan apapun seperti ras, warna kulit, jenis kelamin, bahasa, agama, pilihan politik, kebangsaan atau kemasyarakatan. Perkawinan menurut HAM hanya didasarkan pada persetujuan kedua belah pihak yang melangsungkan perkawinan.[2] Pernikahan beda agama oleh sebuah putusan konvensi tentang hak sipil yang diselenggarakan oleh PBB menyatakan bahwa tidak boleh ada campur tangan apapun terhadap diri dan keluarga seseorang dalam hal menentukan pasangan.[3]

Akan tetapi, pelaksanaan pernikahan beda agama menimbulkan masalah lain seperti keabsahan pernikahan yang berakibat bisa menimbulkan perpecahan dalam rumah tangga, hak waris mewarisi suami, isteri dan anak, masalah di pengadilan nantinya untuk meyelesaikan proses hukum pernikahan dengan beda agama. Karena itu menjadi kontroversial, hingga beberapa elemen dalam masyarakat yang mengajukan *judicial review* ke

---

[2] M. Kasayuda, P*erkawinan Beda Agama Menakar Nilai-Nilai Keadilan Kompilasi Hukum Islam* (Total Media; Yogyakarta, 2006), h. 27.

[3] Dalam Protokol Fakultatif pada Perjanjian Internasional Tentang Hak-Hak Sipil dan Politik 1966 pasal 18 (1) dinyatakan "setiap orang berhak bebas untuk menganut agama atau kepercayaan pilihannya sendiri, serta kebebasan baik secara individual maupun bersama-sama dengan orang lain.....dalam menyatakan agama atau kepercayaannya dengan ibadah, kepatuhan, pengamalan atau pengajaran. (Peny) Ian Brownlie, *Dokumen-dokumen Pokok Mengenai Hak Asassi Manusia*, alih bahasa: Beriansyah (Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1993), h. 178.

Mahkamah Konstitusi UU No 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Akan tetapi Mahkamah Konstitusi menolak seluruh *judicial review* yang diajukan melalui putusan Mahkamah Konstitusi No 68/PUU-XII/2014.

## B. Regulasi Hukum Perkawinan di Indonesia

Proses kelahiran UU No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan begitu memakan waktu yang cukup lama dan kontroversial, bahkan hingga saat ini diusianya yang sudah cukup lama, undang-undang tersebut tetap menjadi bahan perbincangan dan perdebatan dari persoalan-persoalan yuridis, sebut saja misalnya persoalan pencatatan perkawinan, perkawinan di bawah umur, poligami, perceraian, dan nikah berbeda agama.

Undang-Undang perkawinan oleh sebagian orang juga menganggap bahwa regulasi tersebut bukanlah merupakan produk hukum Islam, bahkan sebagian kalangan umat Islam di Indonesia menganggap bahwa regulasi tersebut bertentangan dengan hukum Islam. Hal itu disebabkan karena dalam Undang-Undang Perkawinan terdapat beberapa pasal yang bertentangan dengan hukum Islam, misalnya saja persoalan tentang perkawinan dianggap sah apabila dicatatkan di lembaga pencatatan perkawinan, perkawinan poligami harus mendapat izin dari pengadilan, pembatasan usia perkawinan, perceraian (talak) harus dilakukan di depan sidang pengadilan, dan masih banyak persoalan-persoalan lainnya yang dianggap bertentangan dengan hukum Islam.

Pada periode sebelum kemerdekaan atau masa penjajahan, usaha kearah terbentuknya peraturan hukum perkawinan baru pada tuntutan formal, yaitu agar segera dibentuk peraturan hukum mengenai perkawinan. Tuntutan ini lebih banyak disuarakan oleh kaum perempuan. Keadaan ini dapat dipahami karena kaum perempuan lebih banyak menderita akibat suatu perkawinan dibandingkan kaum laki-laki.[4]

Usaha pembentukan undang-undang perkawinan di Indonesia dimulai sejak 1950. Pada waktu itu, pemerintah membentuk panitia penyelidik peraturan hukum perkawinan, talak dan rujuk yang memiliki dua tugas: *pertama,* melakukan pembahasan mengenai berbagai peraturan perkawinan yang telah ada, *kedua,* menyusun Rancangan Undang-Undang (RUU) Perkawinan yang sesuai dengan dinamika dan perkembangan zaman. Tugas yang pertama merupakan tugas antara, sedangkan tugas yang kedua merupakan tugas pokok.[5] Panitia ini diketuai oleh Teuku Muhammad Hasan dan anggotanya terdiri dari orang-orang yang ahli dalam bidang hukum umum, hukum Islam, dan hukum Kristen dari berbagai aliran. Panitia berhasil menyusun dua RUU Perkawinan, yaitu (1) RUU Perkawinan umum yang diselesaikan

---

[4] Taufiqurrohman Syahur, *Legislasi Hukum Perkawinan di Indonesia Pro Kontra Pembentukannya Hingga Putusan Mahkamah Konstitusi* (Cet. Ke-2; Jakarta: Kencana, 2015), h. 99.

[5] Dirjen Hukum dan Perundang-Undangan Departemen Kehakiman, *Sekitar Pembentukan Undang-Undang Perkawinan Beserta Peraturan Pelaksanaannya* (Jakarta: Dirjen Hukum dan Perundang-Undang Departemen Kehakiman, t.th), h. 7.

pada tahun 1952, dan (2) RUU Perkawinan khusus umat Islam yang diselesaikan pada tahun 1954. Selisih dua tahun penyelesaian kedua RUU tersebut disebabkan karena pada mulanya panitian hanya mengajukan RUU Perkawinan umum. RUU Perkawinan umum tersebut ternyata tidak dapat diterima oleh organisasi-organisasi wanita Islam seluruh Indonesia, yang dinyatakan dalam keputusan konferensi di Jakarta tanggal 24-26 Pebruari 1953[6]. Konferensi tersebut antara lain memutuskan (1) belum dapat menerima RUU Perkawinan umum itu dalam bentuk dan susunan sekarang, (2) berusaha terus terlaksananya suatu Undang-Undang Perkawinan yang sesuai dengan hukum Islam sebagai Undang-Undang Perkawinan RI dengan tidak mengurangi akan hak-hak golongan yang sah menurut agamanya masing-masing.[7] Sedangkan oleh kelompok lain, yaitu organisasi kewanitaan non-mulim, RUU Perkawinan tersebut dapat diterima.[8]

---

[6] Konferensi itu dihadiri oleh 11 organisasi wanita ditingkat pusat, yaitu al-Ijtihadiyah Medan, al-Irsyad istri Jakarta, NU Muslimat Semarang, Muslimat Jakarta, GPII Putri Jakarta, Aisyiah Yogyakarta, Persatuan Umat Islam Majalengka, Persistri Bandung, PSII Dep. Wanita, Wanita Sedar, dan Lajnah Immaillah (Akhmadiyah), dan 24 Organisasi lokal. Nani Soewondo, *Kedudukan Wanita Indonesia dalam Hukum dan Masyarakat* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1984), h. 94.

[7] Nani Soewondo, *Kedudukan Wanita Indonesia dalam Hukum dan Masyarakat* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1984), h. 94.

[8] Organisasi tersebut antara lain, Bayangkari, Wanita Demokrat, Pemuda Putri Indonesia, Perwari, Persatuan Istri Tentara, Wanita Katolik, Perkumpulan Wanita Kristen Indonesia. T. Jafizham, *Persentuhan Hukum di Indonesia dengan Hukum Perkawinan Islam* (Medan: Mestika, 1977), h. 96.

Setelah mendengar pendapat dan pandangan tersebut, panitia dalam rapatnya bulan Mei 1953 memutuskan menyusun Undang-Undang Perkawinan menurut sistem berikut:[9]

1. Undang-undang pokok yang berisi semua peraturan yang berlaku bagi umum bersama-sama (*uniform*), tanpa menyinggung agama.
2. Undang-undang organik, yang mengatur perkawinan menurut agama masing-masing. Diputuskan pula untuk membuat undang-undang organik bagi golongan Islam, golongan Kristen Protestan, dan golongan Kristen Katolik.
3. Undang-undang untuk golongan netral, yaitu yang tidak termasuk salah satu golongan agama.

RUU itu akhirnya disahkan pada Oktober 1954 dalam UU No. 32 tahun 1954. Niat pemerintah ini menjadikan organisasi-organisasi perempuan di Indonesia semakin bersemangat untuk mendorong dibentuknya UU Perkawinan, namun hingga September 1957, belum ada tindakan-tindakan yang dilakukan pemerintah mengenai Undang-Undang Perkawinan ini. Akhirnya pada Maret 1958, beberapa anggota parlemen, Ny. Soemari dan kawan-kawannya mengajukan usul inisiatif RUU Perkawinan kepada parlemen. Hal inilah yang menjadi sebab mengapa ketika pada 1958 Menteri Agama mengajukan RUU Perkawinan (versi

---

[9] T. Jafizham, *Persentuhan Hukum di Indonesia dengan Hukum Perkawinan Islam* (Medan: Mestika, 1977), h. 96

pemerintah), namun ternyata telah ada RUU yang lain, yaitu yang digagas oleh Ny. Soemari.[10]

Pasca runtuhnya orde lama, dan ternyata RUU Perkawinan kandas di tengah jalan, Orde Baru yang dipimpin Soeharto mampu menyelesaikan proses pembuatan Undang-Undang Perkawinan ini. Pada Mei pemerintah menyampaikan kembali RUU tentang perkawinan umat Islam untuk dibahas oleh dewan. Sudah tentu pengelolaan RUU sebagian besar menjadi tugas Departemen Agama. Dalam pada saat itu, Departemen Kehakiman telah menugaskan lembaga Pembinaan Hukum untuk menyusun sebuah RUU Hukum Perkawinan yang bersifat nasional dengan landasan jiwa pancasila, dan hasilnya kemudian oleh pemerintah disampaikan kepada dewan pada awal bulan September 1967. Menurut Ahmad Noeh, RUU yang digagas oleh Departemen Kehakiman ini diproyeksikan sebagai UU pokok dalam perkawinan, sementara RUU yang digagas oleh Departemen Agama adalah UU Pelaksana.[11]

Setelah melalui proses yang rumit ini, Pemerintah akhrinya dapat menyiapkan sebuah RUU baru, dan pada 31 Juli 1973 dengan No. R.02/PU/VII/1973, Pemerintah menyampaikan RUU tentang perkawinan tersebut kepada DPR, yang terdiri atas 15

---

[10]Ahmad Tholabi Kahrlie, *Hukum Keluarga Indonesia* (Cet. Ke-1; Jakarta: Sinar Grafika, 2013), h. 161. Lihat pula Zaini Ahmad Noeh, *Perkembangan Setelah UU Perkawinan,* h. 311; Nani Soewondo, *Kedudukan Wanita Indonesia dalam Hukum dan Masyarakat,* h. 182.

[11]Zaini Ahmad Noeh, *Perkembangan Setelah UU Perkawinan* (Cet. Ke-2; Jakarta: Intermasa, 1986) h. 334.

(lima belas) bab dan 73 (tujuh puluh tiga) pasal. Sebagaimana dijelaskan Khoiruddin Nasution[12], RUU ini mempunyai tiga tujuan. *Pertama,* memberikan kepastian hukum bagi masalah perkawinan, sebab sebelum adanya undang-undang perkawinan hanya bersifat *judge made law. Kedua,* melindungi hak-hak kaum wanita, dan sekaligus memenuhi keinginan dan harapan kaum wanita. *Ketiga,* menciptakan undang-undang yang sesuai dengan tuntutan zaman.

RUU ini disampaikan pada Sidang paripurna DPR pada 22 Desember 1973 untuk disahkan menjadi undang-undang. dalam sidang ini, fraksi-fraksi yang ada di DPR (fraksi ABRI, fraksi Karya Pembangunan, fraksi Persatuan Pembangunan, dan Demokrasi Indonesia) dan Menteri Agama yang mewakili Pemerintah mengemukakan pendapat masing-masing terkait dengan RUU ini.[13] Pemandangan umum atas RUU ini diberikan oleh wakil-wakil fraksi pada 17-18 September 1973. Kemudian jawaban Pemerintah, yang diwakili oleh Menteri Agama saat itu diberikan pada 2 September 1973.[14]

Selain beradu argumen di parlemen, di luar sidang dilakukan pendekatan (*lobbying*) antara fraksi-fraksi dengan pemerintah. Dalam hal ini, antara fraksi ABRI dan PPP ditemukan satu kesepakatan yang isinya: a) hukum Islam yang berhubungan

---

[12]Khairuddin Nasution, *Signifikansi Amandemen Undang-Undang Bidang Perkawinan,* h. 14.

[13]Asro Sosroatmodjo dan Wasit Aulawi, *Hukum Perkawinan di Indonesia* (Cet ke-2; Jakarta: Bulan Bintang, 1978), h. 35

[14]Abdul Manan, *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam di Indonesia* (Jakarta: Prenada Kencana, 2004), h. 5.

dengan masalah perkawinan tidak akan dikurangi atau diubah; (2) sebagai konsekuensi dari poin pertama, hal-hal yang telah ada dalam UU No. 22 Tahun 1964 dan UU No. 14 Tahun 1970 tetap dijamin keberlangsungannya dan tidak akan dilakukan perubahan; dan (3) hal-hal yang bertentangan dengan ajaran Islam dan tidak mungkin disesuaikan dengan UU Perkawinan yang sedang dibahas di DPR RI itu segera akan dihilangkan.[15]

Sejarah kemunculan Undang-Undang Perkawinan di Indonesia tidak bisa dilepaskan dari konteks politik, ekonomi, sosial, dan budaya masyarakat Indonesia. Pergumulan politik dan sosial di masyarakat menjadi proses pembentukan hukum keluarga sebagai isu penting untuk selalu disoroti oleh para tokoh atau masyarakat luas. Dalam pergumulan tersebut, dengan pelbagai negosiasi di ruang sidang parlemen atau di luar, Undang-Undang Perkawinan dirumuskan dengan pasal-pasal yang diterapkan hingga saat ini. Namun demikian, proses pembaruan hukum keluarga ini tentu tidak selesai sampai di situ, masih ada proses panjang yang menunggu pemberlakuannya.[16]

Hal tersebut di atas menunjukkan bahwa usaha pembaruan dalam bidang hukum keluarga di Indonesia tidak terlepas dari muncul kesadaran dan tuntutan HAM, tuntutan persamaan hak antara laki-laki dan perempuan, legislasi hukum keluarga modern. Oleh karena itu, diakomodasinya empat persoalan ini dalam penyusunan Undang-Undang Perkawinan harus dievaluasi kembali

---

[15] Abdul Manan, *Aneka Masalah Hukum Perdata Islam di Indonesia,* h. 5.

[16] Ahmad Tholabi Khalie, *Hukum Keluarga di Indonesia,* h. 167-168.

untuk menghasilkan regulasi hukum keluarga Islam yang lebih modern dan lebih sesuai tuntutan zaman.

Pembaruan dalam hukum keluarga di dunia muslim tidak hanya dilakukan dalam penggantian hukum keluarga Islam (fikih) dengan hukum-hukum Barat, tetapi pembaruan hukum keluarga Islam juga dilakukan melalui penafsiran ulang (reinterpretasi) terhadap hukum Islam sesuai dengan penalaran dan perkembangan zaman, dengan tujuan dapat meningkatkan status dan kedudukan kaum wanita dalam keluarga.

Oleh karena itu, pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia hendaknyalah dimaknai dan diposisikan sebagai sebuah kreatifitas dan dinamis (ijtihad) dalam rangka menjawab persoalan-persoalan hukum keluarga di Indonesia. hal ini tentu berimplikasi terhadap legislasi hukum keluarga di Indonesia, terutama materi hukum keluarga yang terkandung dalam kitab-kitab fikih menjadi dilematis bahkan berpotensi untuk mendapat gugatan, sehingga sangat perlu untuk dikaji kembali.

## C. Pernikahan Beda Agama Dalam Perundang-Undangan di Indonesia

Benih-benih pelarangan pernikahan beda agama sudah ada sebelum Indonesia merdeka. Penduduk di berbagai wilayah Nusantara pada waktu itu memiliki kepercayaan animisme disusul dengan agama Hindu dan Budha yang masuk ke Nusantara. Dalam pelaksanaan pernikahan penduduk, dilakukan sesuai ajaran agama dengan aturan adat setempat. Dan ada kecenderungan melarang

atau tidak menyukai pernikahan antara pihak yang berbeda agama atau berasal dari kelompok lain.[17]

Nusantara memiliki berbagai suku, kecenderungan suku-suku tersebut jika ada anggota suku yang menikah dengan anggota suku lain yaitu salah satu dari anggota suku tersebut harus masuk ke suku yang lain terlebih dahulu atau menjadi anggota suku melalui upacara pernikahan. Apabila hal ini tidak dilakukan maka anggota suku yang menikah tersebut cenderung dianggap keluar dari sukunya atau paling kurang tidak sempurna keanggotaannya di dalam suku.

Dalam agama Hindu tidak boleh dilaksanakan pernikahan laki-laki dan perempuan dari kasta yang berbeda. Sedangkan dalam Budha sedikit longgar akan tetapi ada kecenderungan untuk melarangnya. Islam yang datang belakangan ke Indonesia dari pada agama Hindu dan Budha, melarang dengan tegas pernikahan beda agama, hal ini disebut dalam salah satu ayat Alquran, Meskipun sampai saat ini masih adanya perbedaan tafsir mengenai pernikahan beda agama dalam Islam.

Agama katolik yang dibawa ke Nusantara oleh Portugis melarang pernikahan beda agama dan dianggap tidak sah jika pernikahan itu dilakukan. Sementara Belanda yang datang pada akhir abad ke enam belas dan berhasil mengalahkan Portugis juga menyebarkan agamanya, Protestan. Ketika Belanda masuk ke

---

[17]Alyasa Abubakar, *Perkawinan Muslim dengan Non-Muslim Dalam Peraturan Perundang-undangan, Jurispundensi dan Masyarakat,* Ed. Ali dan Saifan (Dinas Syariat Islam Provinsi NAD, 2008), h. 13-14.

wilayah Nusantara, Islam telah berkembang di Nusantara. Hukum yang berkembang di tengah masyarakat adalah hukum Islam sehingga Belanda seringkali berhadapan dengan hukum Islam.

Pada masa penjajahan Belanda, Belanda berupaya menggantikan hukum adat dengan hukum yang diimpor dari luar negeri Belanda dan berupaya memisahkan hukum adat dengan hukum Islam. Ada pemisahan antara orang-orang yang dianggap Eropa (Nasrani) dan orang-orang yang dianggap Bumiputera (Islam atau yang bukan Nasrani). Agama yang dipeluk seseorang dapat menjadi indikator sebagai pembeda antara kedua golongan tersebut. Orang yang beragama Nasrani disamakan dengan Eropa, baik mereka Cina, India, atau Arab dan bahkan orang Indonesia. Sedangkan orang tidak beragama Nasrani walaupun keturunan Eropa tetap disamakan dengan Bumiputera.

Dalam hukum Belanda aturan penghubung dalam masalah perkawinan antar umat berbeda agama diberi nama peraturan perkawinan campuran yang dalam bahasa Belandanya *Regeling op de gemengde huwelijken* (GHR). Peraturan ini dikuatkan beslit kerajaan tanggal 29 Desember 1896 No. 23, staatsblad 1898 No 158. Dalam peraturan ini disebutkan bahwa: "...Perbedaan asal-usul, dan atau kedudukan (status) hukum, tidak boleh menjadi penghalang untuk perkawinan." Dalam pasal 2 ditetapkan bahwa: "... karena perkawinan maka pihak perempuan (kehilangan hukum aslinya dan dia memperoleh status dan hukum baru) memperoleh status hukum pihak suami dan mengikutinya". Dalam tahun 1901 ditambahkan aturan bahwa perbedaan tidak dapat digunakan

sebagai penghalang melakukan perkawinan campuran (pasal 7 ayat 2). Pada saat itu perbedaan agama tidak menjadi penghalang bagi seseorang untuk melangsungkan perkawinan antar agama. Hal ini berlandaskan pasal 7 ayat (2) GHR bahwa perbedaan agama, bangsa atau asal itu sama sekali bukanlah menjadi halangan perkawinan.[18]

Alysa mengutip Sudargo Gautama bahwa ada lima bentuk perkawinan campuran yang diatur GHR (ditemukan masa penjajahan dan setelah kemerdekaan sebagainya menjadi hilang/ terhapus), yaitu:[19]

1. Perkawinan campuran internasional, yaitu perkawinan antar orang yang berbeda warga negara, walaupun mungkin mereka berdua tunduk pada hukum yang sama;
2. Perkawinan campuran antar region, yaitu perkawinan antara penduduk asli Indonesia tetapi tunduk kepada hukum adat yang berbeda;
3. Perkawinan campuran antar tempat, yaitu perkawinan antar orang yang berbeda status kekawulannya (misalnya antara Gubernur dan Praja)
4. Perkawinan campuran antar golongan, yaitu perkawinan antar orang yang tunduk kepada hukum yang berbeda; dan
5. Perkawinan campuran antar agama, yaitu perkawinan antar orang yang berbeda agama.

---

[18]Sri Wahyuni, *Politik Hukum Perkawinan Beda Agama di Indonesia*, Jurnal Pusaka, Malang: No. 2, Januari-Juni 2014, h. 6-7.

[19]Alyasa Abubakar, *Perkawinan Muslim dengan Non-Muslim Dalam Peraturan Perundang-undangan, Jurispundensi dan Masyarakat,* h. 10.

Dengan pembagian ini, maka seorang lelaki Eropa Muslim yang akan menikah dengan seorang perempuan Bumiputera muslimah, tetap harus tunduk kepada GHR, menikah di kantor catatan sipil, tidak boleh didepan penghulu karena pernikahan mereka adalah pernikahan antar orang yang berbeda golongan. Si lelaki tunduk pada hukum eropa sedang si perempuan pada hukum adatnya. Begitu juga seorang perempuan Nasrani yang ingin menikah dengan lelaki muslim secara Islam di depan penghului, tidak akan diterima dan sebaiknya mereka harus menikah di kantor catatan sipil dengan menggunakan GHR (karena kedua pihak tunduk pada hukum yang berbeda) atau mereka menggunakan HOCI (karena salah satu pihak beragama Nasrani).

## D. *Multikulturalisme: Sebuah Keniscayaan*

Kemajemukan adalah fenomena yang tak dapat dihindari. Kebhinekaan terdapat dalam pelbagai ruang kehidupan, termasuk dalam kehidupan beragama. Pluralitas tidak hanya terjadi pada lingkup kelompok sosial yang besar (misalnya Negara), tetapi juga dalam lingkup kecil seperti rumah tangga. Hasil penelitian penulis pada tahun 2018, bahwa di Sulawesi Utara bahwa terdapat banyak keluarga hidup dalam satu rumah tangga menganut agama yang berbeda.

Masyarakat yang pluralistik, sebenarnya tidak hanya ciri khas masyarakat modern. Dalam pengalaman paling dini, historisasi keberagaman Islam di masa Muhammad, masyarakat secara pluralistik secara religius telah terbentuk dan sudah pula

menjadi kesadaran umum pada saat itu. Keadaan dinamika, sudah sewajarnya karena secara kronologis agama Islam memang muncul setelah terlebih dahulu berkembang agama Hindu, Budha, Kristen, Katolik dan lain-lain. Oleh sebab itu, dialog antar iman termasuk tema sentral yang mewarnai Alquran.[20] Hal ini membuktikan bahwa kebhinekaan dalam beragama menjadi sesuatu yang wajar dan tak dapat dihindari.

Agama sebagai pembawa kedamaian, memang sudah seharusnya dapat hidup perdampingan secara damai dengan agama-agama yang berbeda. Sebagai orang yang beragama, maka tidak sepantasnya berbicara mengenai kedamaian, tetapi tidak mau hidup damai dengan penganut agama lain. Oleh sebab itu, agar kerukunan antar umat beragama tidak tercederai, diperlukan komitmen kepada semua elemen masyarakat agar dapat mewujudkan kerukunan antar umat beragama. Berupa kajian-kajian yang sangat mendalam dan membutuhkan kesabaran. Pengkajian kerukunan hidup umat beragama paling tidak dapat dilakukan pada dua level kajian. Yaitu, pengkajian pada level doktrin (ajaran) agama dan pada level sosiologis-historis atau empirik realitas kehidupan beragama secara nyata.[21]

---

[20] Amin Abdullah, *Studi Agama Normative atau Historis* (Yogyakarta; Pustaka Pelajar, 2002), h. 72

[21] Sudjangi, *Bingkai Sosio Kultural kehidupan Antar Umat Beragama di Indonesia (Jakarta, Puslitbang Depag RI, 1998), h. 3*

Pertama, pengkajian kerukunan umat beragama dapat dilakukan pada level doktrin dalam kitab-kitab suci agama-agama yaitu mengkaji ajaran-ajaran, ayat-ayat, pesan-pesan suci yang berasal atau terdapat dalam kitab suci masing-masing agama yang mengandung ajaran-ajaran kerukunan beragama dan antar umat beragama. Tentu saja di antara kitab-kitab suci agama mengadung perbedaan antar satu dengan yang lainnya. Terutama dalam aspek yang sifatnya fundamental, misalnya aqidah dan ritual-ritual ibadah. Perbedaan pada bidang-bidang tersebut tak dapat disatukan, dan tidak perlu dicari titik temunya. Karena tidak mungkin dapat menyatukan ajaran pokok dalam agama yang berbeda.

Kedua, pengkajian kerukunan umat beragama pada tataran historis-sosiologis atau empirik. Hal ini penting dilakukan, karena realitas umat beragama di masyarakat bawah (*grass root*) menunjukkan bahwa dalam masyarakat lokal di Indonesia, khususnya pada masyarakat yang heterogen dari segi suku dan agama, ternyata mereka telah menciptakan tradisi-tradisi yang menunjang demi terwujudnya hidup antar umat beragama maupun intern umat beragama.[22]

Keragaman agama harus menjadi kemaslahatan, bukan menjadi laknat bagi bangsa Indonesia. Keragaman agama di Negara ini adalah sebuah anugrah yang luar biasa dan menjadi potensi yang cukup besar jika dapat dirawat dengan baik. Islam sebagai agama mayoritas di Indonesia dan rahmatan lil álamin harus

---

[22] Lihat QS. Al-Hujurat ayat 13.

terimplementasikan oleh pemeluknya dalam hidup berbangsa dan bernegara dengan keragaman kultur. Nilai-nilai Islam harus ditransformasikan pada masyarakat multikultural sehingga dapat terwujud keshalehan sosial. Perbedaan keyakinan sama sekali tidak membatasi atau bahkan melarang kerjasama antara agama, terutama dalam hal-hal yang menyangkut kepentingan manusia. Akan tetapi justru bisa sebuah keharusan untuk melakukan dialog dengan antar pemeluk agama agar kerjasama dapat terjalin.

## E. Pernikahan Beda Agama Menurut MUI

MUI mengeluarkan fatwa perkawinan antar agama pada tanggal 1 Juni 1980 sebagai tanggapan atas bertambahnya perhatian masyarakat terhadap makin sering terjadinya pernikahan antar agama. Menurut kenyataannya, pembicaraan mengenai fatwa itu diadakan pada konferensi tahunan ke II MUI pada tahun 1980 dan bukan dalam rapat-rapat biasa komisi fatwa. Fatwa tersebut memuat dua pernyataan gamblang. Pertama, bahwa seorang wanita Islam tidak diperbolehkan (haram) untuk di nikahkan dengan pria bukan Islam; dan kedua, seorang pria muslim tidak diizinkan menikahi seorang wanita bukan Islam. Fatwa itu ditandatangani oleh Hamka, ketua umum, dan kafrawi, sekertaris MUI. Fatwa tersebut juga ditandatangani Alamsyah Prawiranegara Menteri

Agama waktu itu.[23] Oleh Muhammad Atho Mudzhar fatwa tersebut menjadi aneh dengan dibubuhi tanda tangan menteri agama.[24]

Dalil-dalil yang dikemukakan oleh fatwa itu seluruhnya terdiri atas kutipan-kutipan dari al Quran dan Hadits dan tidak ada yang berasal dari suatu naskah fiqih. Ayat al Quran pertama yang dikutip adalah ayat mengenai larangan perkawinan seorang laki-laki atau perempuan Islam dengan seorang musyrik (pemuja berhala), karena Allah lebih menghargai seorang budak belian yang beragama Islam daripada seorang pemuja berhala; yang kedua mengenai diizinkannya seorang laki-laki Islam menikah dengan seorang perempuan dari ahlul kitab (orang-orang Kristen dan Yahudi); yang ketiga mengenai larangan perkawinan seorang perempuan Islam dengan seorang kafir; yang keempat tentang perintah untuk mencegah dirinya dan keluarganya jangan sampai masuk ke neraka. Hadits-hadits yang dikutip ialah mengenai, pertama doktrin yang menyatakan bahwa perkawinan yang baik adalah sama dengan setengah dari iman dan kedua tentang kepercayaan bahwa anak-anak lahir dalam keadaan suci (fitrah); hanya orang tuanya yang membuat mereka menjadi orang Yahudi, Kristen, atau penganut Zoroaster.[25]

---

[23]Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 1997), h. 122.

[24]Muhammad Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia; Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988* (Jakarta 1993), h. 99.

[25]Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia*..h. 99-100.

Yang menarik mengenai fatwa itu ialah bahwa meskipun al Quran jelas mengizinkan seorang laki-laki Islam menikah dengan seorang perempuan Ahl kitab, namun fatwa tidak membolehkannya. Fatwa melarang perkawinan semacam itu karena kerugiannya (mafsadah) lebih besar daripada keuntungannya (mashlahah). Meskipun fatwa itu ditujukan khusus mengenai kejadian-kejadian di Indonesia hal itu bersifat radikal karena berlawanan dengan apa yang secara jelas dinyatakan dalam al Quran. Fatwa itu juga bertentangan dengan kitab-kitab fiqih klasik, yang biasanya dirujuk oleh MUI dalam membuat fatwa-fatwa lain. Naskah-naskah klasik sepakat memberi izin kepada seorang laki-laki muslim untuk menikahi seorang perempuan dari Ahl kitab.

## F. Kedudukan Hukum Nikah Beda Agama Pasca Putusan MK Nomor 68/PUU-XII/2014

Lima warga Indonesia yang terdiri dari mahasiswa dan alumni Fakultas Hukum UI mengajukan *judicial review* (uji materi) atas undang-undang perkawinan, Undang-undang Nomor 1 tahun 1974[26]. Dalam Undang-undang tersebut dikatakan bahwa perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menuut hukum masing-masing agama dan kepercayaannya itu. Mereka berpendapat bahwa hak konstitusionalnya dirugikan atau berpotensi dirugikan dengan berlakunya syarat keabsahan perkawinan menurut agama. Mereka

[26]Pemohon adalah konsultan konsultan hukum dan seorang mahasiswa, yakni; Anhar Jayadi, Damian Agata Yuvens, Rangga Sujud Widigda, Varida Megawati Simarmata, dan Luthfi Sahputra. Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 68/PUU-XII/2014, h 1-2.

juga meminta agar MK memutuskan UU yang disebutkan dalam gugatannya itu bertentangan dengan pasal 27 ayat (1)[27] dan pasal 28 B ayat (1)[28], pasal 28 D (1),[29] pasal 28 E ayat (1),[30] pasal 28 E ayat (2),[31] pasal 281 ayat (1)[32] dan pasal 29 ayat (2)[33] Undang-undang dasar negara republik Indonesia tahun 1945 karena tidak punya kekuatan hukum yang mengikat.

Salah satu dari kelimanya yakni Damian Agata Yuvens menyatakan pihaknya ingin memperoleh kepastian hukum terhadap perlindungan hak konstitusional setiap warga negara,

---

[27]Pasal 27 ayat (1) UUD 1945: "*Segala warga negara bersamaan kedudukannya di dalam hukum dan pemerintahan dan wajib menjunjung hukum dan pemerintahan itu dengan tidak ada kecualinya*".

[28]Pasal 28B ayat (1) UUD 1945: "*Setiap orang berhak membentuk keluarga dan melanjutkan keturunan melalui perkawinan yang sah*".

[29]Pasal 28D ayat (1) UUD 1945: "*Setiap orang berhak atas pengakuan, jaminan, perlindungan, dan kepastian hukum yang adil serta perlakuan yang sama dihadapan hukum*".

[30]Pasal 28E ayat (1) UUD 1945: "*Setiap orang berhak memeluk agama dan beribadah menurut agamanya, memilih pendidikan dan pengajaran, memilih pekerjaan, memilih kewarganegaraan, memilih tempat tinggal diwilayah negara dan meninggalkannya,serta berhak kembali*".

[31]Pasal 28E ayat (2) UUD 1945: "*Setiap orang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyakini pikiran dan sikap,sesuai dengan hati nuraninya*."

[32]Pasal 28I ayat (1) UUD 1945: "*Hak hidup, hak untuk tidak disiksa, hak untuk kemerdekaan pikiran dan hati nurani ,hak beragama,hak untuk tidak diperbudak, hak untuk diakui sebagai pribadi di hadapan hukum, dan hak untuk tidak dituntut atas dasar hukum yang berlaku surut adalah hak asasi manusia yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apapun*".

[33]Pasal 29 ayat (2) UUD 1945: "*Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu*".

khususnya hak beragama dalam melangsungkan perkawinan. Seperti yang diungkapkan "ini merupakan hak atas persamaan di muka hukum dan hak atas kebebasan dari perlakuan yang bersifat diskriminatif". Menurutnya, gugatan ini bertujuan memperbaiki posisi negara dalam konstalasi hukum perkawinan. Pengujian UU perkawinan beda agama ini atas dasar adanya keresahan yang dialami warga negara Indonesia. Kami tim pemohon tidak berada dalam posisi menjalani hubungan beda agama, namun pengajuan ini bukan bersifat personal. Kami menangkap keresahan atas *policy* ini.

*Judicial review* atas UU perkawinan No. 1 Tahun 1974 mendapat beberapa dukungan. Diantaranya datang dari Andreas Harsono, peneliti dari Human Right Watch (HRW), Andreas Harsono, mengatakan Pasal 2 ayat 1 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan mengakibatkan diskriminasi terhadap pasangan beda agama. Ia melihat pasal tersebut telah membuat warga yang ingin menikah beda agama harus mengorbankan agama dan kepercayannya demi mendapat status hukum yang sah. Kemudian dukungan juga datang dari Walubi dan PGI.

Perwakilan Walubi mengatakan bahwa ajaran Budha mengupayakan agar pernikahan diusahakan seiman. Tetapi jika sampai terjadi pernikahan beda agama tetap diupayakan pernikahan tersebut berlangsung. Kemudian dari PGI juga mendukung pengesahan perkawinan meski berbeda keyakinan. Pasal 2 ayat 1 dinilai mengabaikan realitas warga negara Indonesia

yang beraneka ragam latar belakang dan budaya serta melanggar hak asasi manusia. Hal ini dipertegas oleh kuasa hukum PGI Nixon Lalu.

"Karena itu pasal 2 ini telah mengbaikan kenyataan bahwa manusia memiliki rasa cinta yang sifatnya universal tidak mengenal warna kulit, keturunan maupun agama. Meskipun beda agama bukanlah suatu yang ideal, tetapi perkwinan antara orang-orang yang beda suku, RAS dan Agama bukanlah hal yang mustahil".

Pandangan yang berbeda disampaikan oleh perwakilan Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) meminta pemohon pengujian kembali pasal 2 ayat (1) UU No 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan agar banyak-banyak membaca literatur tentang sejarah lahirnya aturan tersebut. Gugatan pemohon dinilai diajukan tanpa referensi yang jelas dan terlalu membesar-besarkan persoalan.

Begitu juga adanya penolakan pemerintah atas *judicial review* atas UU No 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Hal ini diwakili oleh staf ahli bidang hukum dan ham kementerian agama, Machasin, yang membacakan keterangannya. Machasin menyebut bahwa dia membacakan keterangan untuk mewakili Kemenkumham serta Kementerian Agama bahwa pasal tersebut tidak bertentangan UUD 1945. "ketentuan pasal 2 ayat (1) UU Perkawinan telah sejalan dengan pasal 28 UUD 1945 yang menyatakan dalam menjalankan kewajiban dan hak. Ada pembatasan untuk penghormatan hak orang lain untuk ketertiban umum, " ujar machasin dalam sidang gedung MK, Jl Medan Merdeka Barat, Jakarta, Selasa (14/10/2014).

Machasin juga menyampaikan bahwa pemerintah tidak sependapat dengan pemohon mengenai anggapan jika pasal tersebut menjadi penghakiman terhadap hak asasi manusia. Menurutnya, pencatatan perkawinan sama dengan media merupakan akta resmi sebagai dokumen Negara. Dikatakan juga bahwa "Jadi tidak perlu tafsir kembali. Juga menerima keterangan presiden secara keseluruhan dan menyatakan pasal 2 ayat 1 UU Perkawinan tidak bertentangan dengan Pasal 2 ayat 1 dan Pasal 28D ayat 1, Pasal 28D ayat 1, Pasal 28E ayat 1, Pasal 28E ayat 2, Pasal 28I ayat 1, dan Pasal 29 ayat 2 UUD 1945."

Terkait dengan masalah ini, Suhadi, Ph.D, staff pengajar dari Program Studi Agama dan Lintas Budaya, UGM, dihadirkan sebagai salah satu saksi ahli dalam uji materi di Mahkamah Konstitusi, 4 Desember 2014. Suhadi yang meneliti pernikahan beda agama menyatakan empat poin dalam kesaksiannya yaitu[34] :

*Pertama,* hak untuk membentuk keluarga tidak boleh melanggar hak memeluk agama dan kepercayaan. Kedua hak tersebut tertulis dalam UU Pasal 28B (1) menyebutkan "setiap orang berhak membentuk keluarga dan melanjutkan keturunan melalui perkawinan yang sah", dan Pasal 29 (2) berbunyi "Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agama dan kepercayaannya itu". Berdasarkan pasal tersebut, Suhadi

[34]http://crcs.ugm.ac.id/news/934/nikah-beda-agama-hak-untuk-tak-pindah-keyakinan-dilindungi-konstitusi.html, diakses tanggal 23 Agustus 2018, Pukul 12.30.

menyimpulkan bahwa konstitusi Republik Indonesia seharusnya melindungi calon pasangan suami isteri yang ingin menikah dengan pasangan yang berbeda agama dan ingin tetap bertahan pada agama dan keyakinannya masing-masing.

*Kedua,* Kantor Urusan Agama (KUA dan Kantor Kependudukan dan Catatan Sipil (KPPCS) menterjemahkan Pasal 2 (1) UU No. 1 tahun 1974 dengan menolak pencatatan perkawinan dengan calon suami isteri yang berbeda agama. Di beberapa KUA, petugas menyediakan formulir "surat pernyataan" atau "berita acara perpindahan agama", antara lain, digunakan sebagai bagian dari perlengkapan dokumen administrasi pencatatan perkawinan, terutama apabila KTP atau dokumen kependudukan lain dari calon pasangan suami isteri masih menunjukkan isian agama yang berbeda. Hal itu tidak hanya untuk agama tertentu (misalnya Islam) tetapi juga untuk seluruh agama, tak terkecuali Kristen dan Katolik menurut peraturan yang berlaku (Surat Edaran Departemen Dalam Negeri No. 477/74054 tahun 1978 tentang Petunjuk Pengisian Kolom Agama pada lampiran SK. Mendagri No. 221a Tahun 1975) dianggap sebagai Agama yang berbeda.

*Ketiga,* terdapat kekosongan hukum tentang perkawinan beda agama di UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Suhadi menjelaskan bahwa banyak ahli hukum dan hakim yang berpendapat bahwa perkawinan antar umat beragama tidak diatur *secara tegas* oleh UU No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan. Oleh karena itu, hukum perkawinan beda agama dapat merujuk pada ketentuan Stbl 1898 No. 158 tentang Perkawinan Campuran.

*Keempat,* reformasi hukum telah menegaskan semangat non-diskriminatif dan keabsahan praktik pencatatan perkawinan beda agama. Negara menerbitkan UU No. 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan yang menyebutkan bahwa "Perkawinan yang dilakukan antar umat yang berbeda agama " (Penjelasan pasal 35 huruf "a") yang "ditetapkan oleh Pengadilan" (Pasal 35) digolongkan sebagai "Perkawinan yang sah berdasarkan ketentuan Peraturan Perundang-undangan" (Pasal 34). Dengan ketentuan itu, ditemukan 9 perkawinan beda agama berkekuatan hukum tetap melalui Pengadilan Negeri di Surakarta, Bogor, Malang dan Lumajang.

Menurut Mahkamah, dalam menjalankan hak dan kebebasannya setiap warga negara wajib tunduk terhadap pembatasan yang ditetapkan undang-undang dengan maksud semata-mata untuk menjamin pengakuan dan penghromatan atas hak dan kebebasan orang lain, serta untuk memenuhi tuntutan yang adil sesuai dengan pertimbangan moral, nilai agama, keamanan, dan ketertiban umum dalam suatu masyarakat demokratis sesuai dengan landasan falsafah Pancasila dan UUD, menurut Mahkamah UU No 1 1974 telah dapat mewujudkan prinsip-prinsip yang terkandung dalam Pancasila dan UUD 1945 serta pula dapat menampung segala kenyataan hidup dalam masyarakat.

Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 68/PUU-XII/2014 diucapkan terbuka untuk umum. Putusan dibacakan dalam Sidang Pleno Mahkamah Konstitusi pada hari Kamis Tanggal 18 Juni 2015

oleh delapan hakim MK. Dalam kesimpulannya, MK menilai bahwa pemohonan para pemohon memang benar adalah kewenangan MK. Pemohon juga memiliki kedudukan hukum untuk mengajukan permohonan pengujian Undang-Undang atas Undang-Undang Dasar. Maka MK selanjutnya menilai bahwa permohonan pemohon tidak beralasan menurut hukum. Selanjutnya, MK memutuskan dalam amar putusannya menyatakan menolak permohonan pemohon untuk seluruhnya.[35]

Putusan MK yang lebih menekankan aspek agama dalam putusannya berbeda dengan konsep yang dimiliki oleh para pejuang HAM yang bersifat antroposentris. Para pejuang HAM berpendapat terkait pembolehan beda agama pada dasarnya adalah wujud respon dalam rangka menegakkan prinsip –prinsip pluralisme, nasionalisme, HAM, demokrasi dan kemaslahatan yang antroposentris.[36] Selain itu, mereka juga beranggapan bahwa perkawinan beda agama adalah wilayah ijtihadi. Lebih dari itu, mereka beranggapan kebolehan perkawinan beda agama juga mengutamakan asas kebahagiaan dan manfaat pelaku pasangan perkawinan beda agama daripada pelaksanaan ajaran agama itu sendiri. Kebahagiaan berdasarkan kemanusiaan itulah yang diutamakan daripada kebahagiaan berdasarkan agama. Padahal

---

[35] Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 68/PUU-XII/2014, h. 153-154.

[36] Faid Tobroni, *"Kawin Beda Agama Dalam Legislasi Hukum Perkawinan Indonesia Perspektif HAM"*, Jurnal Al Mawarid, Vol. XI, No. 2. September-Januari. h. 169.

menurut MK Indonesia adalah negara yang berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa, sehingga kebahagiaan dalam perkawinan harus dilandasi dengan unsur agama bukan semata-mata antroposentris semata.

## Daftar Pustaka

Abdullah, Amin, *Studi Agama Normative atau Historis,* Yogyakarta; Pustaka Pelajar, 2002.

Abubakar, Alyasa, Perkawinan Muslim dengan Non-Muslim Dalam *Peraturan Perundang-undangan, Jurispundensi dan Masyarakat,* Ed. Ali dan Saifan (Dinas Syariat Islam Provinsi NAD, 2008.

Ahmad, Noeh Zaini, Perkembangan Setelah UU Perkawinan, Cet. Ke-2; Jakarta: Intermasa, 1986.

Atho Mudzhar, Muhammad, Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia; Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988 (Jakarta 1993), h. 99.

Brownlie, Ian Dokumen-dokumen Pokok Mengenai Hak Asassi Manusia, alih bahasa: Beriansyah, Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1993.

Dirjen Hukum dan Perundang-Undangan Departemen Kehakiman, Sekitar Pembentukan Undang-Undang Perkawinan Beserta Peraturan Pelaksanaannya, Jakarta: Dirjen Hukum dan Perundang-Undang Departemen Kehakiman, t.th.

http://crcs.ugm.ac.id/news/934/nikah-beda-agama-hak-untuk-tak-pindah-keyakinan-dilindungi-konstitusi.html, diakses tanggal 23 Agustus 2018, Pukul 12.30.

M. Kasayuda, Perkawinan Beda Agama Menakar Nilai-Nilai Keadilan Kompilasi Hukum Islam, Total Media; Yogyakarta, 2006.

Majelis Ulama Indonesia, Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia, Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 1997.

Manan, Abdul, Aneka Masalah Hukum Perdata Islam di Indonesia, Jakarta: Prenada Kencana, 2004.

Putusan Mahkamah Konstitusi Nomor 68/PUU-XII/2014, h. 153-154.

Soewondo, Nani, Kedudukan Wanita Indonesia dalam Hukum dan Masyarakat, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1984.

Sosroatmodjo, Asro dan Wasit Aulawi, Hukum Perkawinan di Indonesia, Cet ke-2; Jakarta: Bulan Bintang, 1978.

Sudjangi, Bingkai Sosio Kultural kehidupan Antar Umat Beragama di Indonesia, Jakarta, Puslitbang Depag RI, 1998

Syahur, Taufiqurrohman, Legislasi Hukum Perkawinan di Indonesia Pro Kontra Pembentukannya Hingga Putusan Mahkamah Konstitusi, Cet. Ke-2; Jakarta: Kencana, 2015.

T. Jafizham, Persentuhan Hukum di Indonesia dengan Hukum Perkawinan Islam, Medan: Mestika, 1977.

Tholabi, Kahrlie Ahmad, Hukum Keluarga Indonesia, Cet. Ke-1; Jakarta: Sinar Grafika, 2013\

Tobroni, Faid, "Kawin Beda Agama Dalam Legislasi Hukum Perkawinan Indonesia Perspektif HAM", Jurnal Al Mawarid, Vol. XI, No. 2. September-Januari.

Wahyuni, Sri, Politik Hukum Perkawinan Beda Agama di Indonesia, Jurnal Pusaka, Malang: No. 2, Januari-Juni 2014.

Yusdani, Menuju Fiqh Progresif, Cet. I; Yogyakarta: Kaukaba, 2015.

# FORMASI JARINGAN RADIKALISME DALAM PESANTREN

**Ali Amin**
IAIN Manado

Setelah Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT) memberi *warning* ada sembilan belas pesantren yang terindikasi mengajarkan radikalisme agama (Kompas 2/2/2016), banyak pihak yang berupaya menyanggah, (namun terkesan lebih apologetik dan menyederhanakan permasalahan) dengan mengatakan "tidak ada pesantren yang mengajarkan radikalisme". Banyak yang mengkritik BNPT (seperti Hidayat Nur Wahid dan Abu Bakar Alhabsyi (fraksi PKS) tetapi lupa membedakan antara terorisme dan radikalisme. Padahal yang ditekankan oleh BNPT adalah ajaran radikalisme agama yang merujuk salah satunya pada pemikiran keagamaan yang intoleran terhadap perbedaan pendapat seperti ideologi permusuhan (*enmity*) dan pengkafiran (*takfir)*. Terorisme dan radikalisme adalah dua hal yang berbeda namun saling terkait. Terorisme yang berwujud kekerasan (*violence*) selalu diawali dengan radikalisme. Yang dilupakan dari pihak pengkritik juga adalah kesimpulan temuan BNPT yang mungkin berangkat dari konsep

"*network*" radikalisme yang tidak terkait dengan institusi resmi pesantren.

Menurut Steven Vertovec (2009) setiap individu adalah simpul yang menghubungkan satu dengan lainnya dan membentuk sebuah pola sosial *network* atau jaring sosial. Setiap orang membangun jaringan sosialnya sendiri lewat hubungan antar personal berbasis kedekatan atau kesamaan pandangan, *interest* atau identitas. Pada tingkat hubungan antar personal yang sangat intim dalam sebuah network, seseorang melepaskan diri dari ikatan-ikatan sosial yang lebih "melekat" (*ascribed*) seperti keluarga, tetangga, sekolah, tempat kerja, bahkan negara. Seseorang bisa tidak jujur kepada keluarga atau teman lamanya demi melindungi eksistensi networknya. Konsep inilah yang sebenarnya dipraktekan organisasi radikal Islam seperti Negara Islam Indonesia (NII) dan Jamaah Islamiyah (JI) dalam merekrut anggotanya sebagaimana tersirat dalam narasi pengalaman para mantan aktivis NII dan JI.

Di novel "Jihad Terlarang" (2007) tulisan Mataharitimoer, mantan aktivis NII terlihat bahwa keberhasilan organisasi NII misalnya, dibangun lewat jaringan antar-personal rahasia yang secara telaten disusun oleh sel-sel rahasia yang masuk dalam tubuh organisasi legal seperti remaja masjid, OSIS, BEM, dan pesantren. Satu orang yang ter-rekrut dapat membuka kran bagi masuknya kader-kader NII ke dalam organisasi tersebut. Di permukaan, organisasi-organisasi itu terlihat normal seperti pada umumnya, tetapi di dalam telah menjadi ladang pembibitan kader-kader kelompok radikal. Nasir Abbas dalam bukunya Membongkar

Jamaah Islamiyah (2005) juga menuturkan keterlibatannya dalam JI berawal dari kedekatannya dengan tokoh penting kelompok radikal Indonesia yang berdakwah di Malaysia. Hal yang kurang lebih sama juga diungkapkan oleh Abu (nama samaran) seorang narapidana teroris bom Bali, alumni sebuah pesantren di Jawa Tengah yang sempat penulis wawancarai di tahanan Polda Metro Jaya tahun 2011.

Menurut Abu, awal mula terlibat dalam jaringan bawah tanah di pesantren-nya dimulai saat berteman dekat dengan santri lain (salah satu pelaku bom Bali) yang kemudian diketahui juga anggota jaringan tersebut. Abu dengan tegas menerangkan bahwa pesantrennya secara resmi tidak mengajarkan atau mengarahkan santri untuk masuk dalam organisasi tersebut, tetapi di kelas dua dan tiga SLTA dia secara intens terlibat dalam kegiatan ekstrakurikuler yang dibina oleh santri senior dan alumni. Di organisasi ekstra ini ia merasa mendapatkan lingkungan baru yang begitu intim yang tidak didapatkannya di kelas atau di asrama pesantren. Pengalaman yang serupa juga dituturkan oleh mantan anggota NII di sebuah kampus di Depok. Dalam sebuah skripsi di UI oleh Alia Prima Dewi (2007) diterangkan, seorang mahasiswa akhirnya masuk dalam jaringan setelah melewati tahap-tahap pertemanan intens dan mengantarkannya pada kelompok pengajian yang memberikan atmosfer kekeluargaan yang sangat intim. Karena loyalitas yang sangat kuat, mereka bisa melupakan bahkan menghianati jaringan sosial yang sudah melekat sebelumnya seperti keluarga dan teman-teman di fakultasnya.

Contoh-contoh di atas menjelaskan bahwa organisasi apapun tak terkecuali pesantren yang konservatif atau sekolah umum yang sekuler bisa menjadi tempat terbangunnya jaringan organisasi radikal Islam. Akan tetapi tingkat pertumbuhan sebuah jaringan organisasi radikal juga ditentukan oleh kesuburan dan kenyamanan lingkungan yang mendukung pandangan beragama secara radikal. Dalam kasus pesantren ada dua hal yang harus dicermati yaitu kurikulum, lingkungan, dan figur pendidik di pesantren. Apakah sebuah pesantren mengajarkan pemahaman yang menutup dialog terhadap perbedaan berpendapat. Ataukah mempunyai figur ustadz, kyai, atau keluarga yang berpandangan radikal, atau secara struktur dipayungi organisasi radikal.

Dalam kasus pesantren Al Mukmin Ngruki misalnya, yang disimpulkan Sidney Jones (2005) dan Luthfi Assyaukani (2009) terkait dalam gerakan radikalisme Islam, jika soal kurikulum bisa diperdebatkan kesahihannya, namun tidak dalam hal figur radikal yang berpengaruh di dalamnya. Bagaimanapun karena keberadaan Abu Bakar Baasyir, kita susah memisahkan Ngruki di masa ABB dari network Islam radikal di belakang ABB. Pandangannya yang sangat terkenal ekstrim anti Barat, anti Pancasila, dan mendukung pelaku terorisme bom Bali mungkin tidak diamini oleh pihak pesantren, tetapi susah dipisahkan dari network di belakang ustadz ABB seperti Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) dan Jamaah Anshorut Tauhid, dua organisasi ABB di luar pesantren Ngruki yang juga beranggotakan di-antaranya alumni dan simpatisan Ngruki. Bagaimana dengan pesantren lainnya?

## Kooptasi Pesantren Pasca Islamisme

Awal tahun 1980an adalah masa anak muda Islam "tersihir" revolusi Iran dengan tokoh karismatik-nya Ayatullah Khomeini. Fenomenanya di Indonesia menjadi spesial karena Orde Baru sedang antipati terhadap Islam. Belasan tahun kemudian, saya sendiri di tahun 98-99 masih memasang poster Khomeini dengan alasan yang tak terlalu jelas, tapi setidaknya lebih baik dari pada memasang poster telanjang dada Iwan Fals atau Michael Jackson pikir saya saat itu. Lulusan pesantren mana yang tidak terhipnotis dengan kharisma Khomeini yang bisa menumbangkan rezim sekuler Shah, boneka Barat itu? Sejak itu banyak anak muda Indonesia pergi ke Iran untuk berguru langsung dari para Mullah (di antaranya Jalaluddin Rahmat). Kepemimpinan Khomeini dan ideolog revolusi Ali Syariati menjadi buah bibir di forum-forum diskusi mahasiswa Ciputat dan kelompok Arena Jogja. Tak urung aktivis bawah tanah NII juga banyak yang gandrung dengan sosialisme ala Syariati. "Inilah Jalan kita" katanya"..."Cendikiawan profetik"...Begitu teriak anak-anak muda Islam yang sedang muak dengan kekuasan pongah rezim Soeharto yang disamakan dengan Shah. Khumaini dan Syariati menjadi "obat kuat" para aktivis teguh membela kaum *Mustadh'afiin* (istilah yang sering sekali dipakai aktivis tahun 80an seperti Amien Rais dan Jalaludin Rahmat).

Saudi cemas! Pusat kekuatan Sunni merasa terancam dengan demam revolusi Iran di mana-mana. Demonstrasi di musim haji 1987 oleh Jamaah dari Iran dianggap rongrongan nyata Iran yang akan mengganggu Saudi. Datanglah Saudi ke Indonesia untuk

menanamkan pengaruhnya. *Booming* kekayaan minyak Saudi dialirkan ke Indonesia, negara berpenduduk Muslim terbesar di dunia. Disebarkanlah riyal ke tokoh agama dan pesantren-pesantren. Mereka yang punya kedekatan personal maupun institusional dengan Saudi kecipratan berkah dan menjadi pintu masuk pengaruh ideologi padang pasir. Di antaranya yang paling menonjol adalah DDII yang didirikan oleh almarhum Moh Natsir yang juga sebagai salah satu pengurus Rabithah Alam Al Islamy di Mekkah. Mereka yang ingin mendapatkan dana dari Saudi harus mempunyai kedekatan dengan Moh Natsir dan networknya. Beberapa foto pembangunan masjid yang disumbang Saudi tahun 80-an selalu menampilkan Pak Natsir tokoh Masyumi itu. Mereka dibuatkan masjid, gedung asrama, gedung kelas, perpustakaan. Di sebuah pesantren besar di Jawa timur gedung terbesarnya dinamai gedung Saudi.

Tak hanya sarana prasarana, kegiatan peningkatan pengetahuan bahasa dan keagamaan "Wahabi" juga difasilitasi. Dibangunkan laboratorium bahasa, didatangkan pengajar dari Arab, guru-guru ditraining bahasa dan aqidah Wahabi berhari-hari dengan iming-iming dapat melanjutkan kuliah di Mekkah atau Madinah. Buku buku terbitan WAMY (*World Assembly of Muslim Youth*), yayasan semi-privat Saudi menjadi souvenir populer bagi siapa saja yang datang ke DDII atau Kedutaan Saudi. Di luar itu, proyek penguatan ideologi Saudi di Indonesia yang paling efektif adalah dibangunnya LIPIA (lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab).

LIPIA hingga sekarang adalah lembaga prestisius bagi para santri. Kuliah di Jakarta gratis bahkan digaji lebih dari PNS (jaman dahulu) merupakan hal yang didamba dambakan santri. Ratusan hingga ribuan santri tiap tahunnya berlomba untuk kuliah gratis D1, D2, D3 bahkan S1 di gedung yang megah di Jakarta. Lulusan-lulusan LIPIA di kemudian hari menjadi *network* yang efektif bagi Saudi untuk memainkan perannya di pelosok Indonesia. Mereka berkiprah di lembaga-lembaga pendidikan formal seperti sekolah atau pesantren bahkan mendirikan lembaga dakwah sendiri dalam banyak kegiatan seperti pengajian di kampus-kampus umum, penerbitan, hingga penyaluran bantuan ke pelosok pedesaan. Beberapa lembaga alumni LIPIA atau Saudi menyalurkan dana pembangunan masjid, musholla hingga hewan kurban di daerah-daerah terpencil di pedalaman.

Tidak ada makan siang gratis. Saudi tidak memberikan dana gratis kecuali kepada individu atau institusi yang mendukung ideologinya atau setidaknya menyenangkan atau tidak melawan mereka. Membangun masjid saja desainnya harus diperiksa mereka. Tidak ada masjid sumbangan Saudi berbentuk seperti masjid Kudus atau Demak. Mereka tidak akan memberikan dananya kepada misalkan pesantren atau kyai yang banyak mempraktekkan "*bidah*" dan *khurafat*. Salah satu triknya yang terpenting juga mengikuti kemauan dan kesenangan mereka. Termasuk membuka kran bagi masuknya pola pikir dan ide-ide Wahabi mazhab resmi Saudi. Ada pesantren yang menutup poster-poster foto pendirinya demi menyambut *syekh-syekh* dari Saudi. Termasuk meliburkan

alunan pujian syair Arab atau Jawa yang biasa dilanggamkan santri antara waktu adzan dan iqomat. Tak lupa pihak pesantren harus menyediakan kambing guling kesukaan syekh-syekh dari Saudi.

Modal sosial Saudi sudah cukup kuat di Indonesia. Apapun yang tidak disukai Saudi akan disuarakan oleh mereka yang pernah menikmati saham Saudi. Begitu MUI mengeluarkan fatwa maka secara otomatis lembaga perwakilannya yang ada hingga kecamatan bahkan desa mensosialisasikan fatwa tersebut. Semantara jaringan LIPIA, SAUDI, DDI dan networknya menjadi pihak yang meneruskan kampanye tersebut baik lewat ceramah ceramahnya atau tulisan medianya. Beberapa fatwa MUI yang bermasalah dengan multikulturalisme muncul tidak lama setelah fatwa serupa keluar dari Dewan Fatwa Saudi (misalnya soal Syiah dan Ahmadiyah). Di abad 21 ini, tiba-tiba saja akhirnya kita menjadi bringas kepada saudara sendiri. Karena berbeda aliran dan pemahaman keagamaan (misalnya karena Ahmadiyah dan Syiah) teman-teman sekampung bahkan saudara-sedarah seperti di Mataram, Kuningan, Madura dan Bangka menjadi musuh yang harus terusir di negerinya sendiri. Sayangnya banyak tokoh pesantren dan alumni pesantren turut mengamini gerakan ini. Semua tidak terlepas dari alam bawah sadar yang terpengaruh jaringan yang intim atau lingkungan di sekitarnya.

## Kesimpulan dan Rekomendasi

Bersih dari kurikulum yang mengajarkan radikalisme agama saja tidak cukup. Yang lebih penting adalah terjaganya

pesantren atau lingkungan institusi keagamaan dari figur-figur yang berideologi radikal. Pesantren yang mempunyai pengajar atau pengasuh yang berideologi radikal bisa menjadi pintu masuk network yang secara diam-diam atau terang-terangan mengubah orientasi pengajaran dan struktur organisasi pesantren. Pimpinan dan para guru mungkin bukan termasuk figur berideologi radikal, tetapi bisakah pesantren mengontrol alumni dan simpatisan yang berkontribusi (material dan non material) dalam kegiatan para santri di dalam atau di luar pesantren. Bukan tidak mungkin mereka juga bisa menjadi jembatan terbentuknya network radikalisme santri selama di pesantren ataupun nanti pasca lulus dari pesantren. Namun kontribusi para pihak di luar pesantren harus didahului oleh adanya lingkungan pesantren yang nyaman bagi dan mendukung perkembangan ideologi radikal.

Lingkungan yang subur dan nyaman bagi tumbuhnya sel-sel radikalisme agama tercermin dalam pesantren yang mensupport pemikiran keagamaan tokoh Islamisme atau Islam politik non-kompromis seperti Sayd Qutb atau Abu A'la Al Maududi dan tokoh purifikasi Islam lainnya seperti Muhammad bin Wahab serta para ulama pengikutnya. Dalam hal ini, di luar pesantren NU, sekarang ini hampir susah menemukan pesantren yang tidak menyuburkan wacana keIslaman yang diusung oleh tokoh-tokoh tersebut. Meski tidak termuat dalam kurikulum resmi pesantren, guru-guru hingga kyai pesantren sering merujuk pemikiran mereka dalam pidato atau pengajaran formal maupun informal di pesantren. Melalui retorika dan glorifikasi wacana Islamisme dalam kerangka pemikiran tokoh-

tokoh tersebut telah menggiring santri kepada pandangan absolut anti sekuler dan nilai-nilai peradaban Barat seperti demokrasi dan hak asasi manusia.

Alih-alih menolak secara buta hasil temuan BNPT tentang pesantren terkait ajaran radikalisme agama, para pengelola dan stakeholder pesantren harus mawas diri. Beberapa hal yang harus diwaspadai di pesantren dalam rangka mencegah kemungkinan tumbuhnya bibit network radikalisme agama selain kurikulum, di antaranya yaitu; pertama masuknya figur radikal yang berperan. Kedua lingkungan yang ramah terhadap monopoli diskursus keislaman tertentu berbasis absolutisme politik Islam atau purifikasi yang tidak menghargai perbedaan kekayaan pemikiran dalam khazanah Islam. Yang terakhir meski tidak secara langsung menciptakan gerakan radikal namun menjadikan lingkungan pesantren ladang yang subur bagi diseminasi network radikalisme Islam dan para simpatisannya. Wallahu'alam.

## Referensi

Abbas, Nasir., dalam bukunya Membongkar Jamaah Islamiyah, Grafindo (2005)

Amin, Ali. "Deradikalisasi Berbasis Pesantren: Kasus Pesantren Ar Royyan Bogor." *DINAMIKA PENANGANAN GERAKAN KEAGAMAAN* (2012): 34.

Assyaukanie, Luthfi. "Fatwa and violence in Indonesia." (2009).

Dewi, Alia Prima, Fenomena NII di Kalangan Mahasiswa: Studi Kasus di Fakultas Ilmu Budaya dan Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia. Skripsi, FIB UI, 2007

Hasan, Noorhaidi. *Laskar jihad*. No. 40. SEAP Publications, 2006.

Jones, Sidney. "The changing nature of Jemaah Islamiyah." *Australian Journal of International Affairs* 59.2 (2005): 169-178.

Kovacs, Amanda. "Saudi Arabia exporting Salafi education and radicalizing Indonesia's Muslims." *GIGA Focus International Edition English* 07 (2014).

Matahari Timoer, Jihad Terlarang, Lentera 2008

Vertovec, Steven. *Transnationalism*. Routledge, 2009.

https://nasional.kompas.com/read/2016/02/02/21383281/BNPT.Incar.19.Pondok.Pesantren.Terindikasi.Radikal

https://minanews.net/pesantren-tidak-mengajarkan-radikalisme/

https://www.voa-islam.com/read/politik-indonesia/2016/02/24/42452/rilis-19-pesantren-terorisme-pks-minta-bnpt-buka-sejarah-memperebutkan-kemerdekaan/

# HARMONISASI UMAT BERAGAMA
## (Interpretasi Terhadap Hadis Larangan Mengucapkan Salam Kepada Non Muslim)

**Muhammad Imran & Andi Mukarramah Nagauleng**

### Pendahuluan

Al-Qur'an dan sunnah menjadi dua sisi yang tidak dapat dipisahkan dari kehidupan setiap Muslim karena keduanya merupakan sumber utama untuk mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat. Ada banyak cara untuk menyampaikan komunikasi yang baik, di antaranya adalah dengan mengucapkan salam, baik yang kita kenal maupun yang tidak dikenal, baik yang masih hidup maupun yang sudah meninggal, sebagaimana anjuran Rasulullah saw disaat melewati pemakaman kaum Muslimin disunnahkan mengucapkan salam, sebagaimana :hadis berikut ini

عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: " كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُعَلِّمُهُمْ إِذَا خَرَجُوا إِلَى الْمَقَابِرِ، فَكَانَ قَائِلُهُمْ يَقُولُ – فِي

رِوَايَةِ أَبِي بَكْرٍ - : السَّلَامُ عَلَى أَهْلِ الدِّيَارِ، - وَفِي رِوَايَةِ زُهَيْرٍ - : السَّلَامُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الدِّيَارِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُسْلِمِينَ، وَإِنَّا، إِنْ شَاءَ اللهُ لَلَاحِقُونَ، أَسْأَلُ اللهَ لَنَا وَلَكُمُ الْعَافِيَةَ

Artimya:

*Diriwayatkan dari Sulaiman bin Buraidah dari bapaknya ia berkata bahwasanya Rasulullah saw mengajarkan kepada mereka apa yang mesti mereka kerjakan apabila hendak keluar ziarah kubur, maka salah seorang di antara mereka membaca do'a sebagaimana yang tertera dalam riwayat Abu Bakr "keselamatana bagi penghuni kubur" dalam riwayat Zuhair "semoga keselamatan tercurah bagi penghuni kubur dari orang Muslimin dan mukminin dan kami insya Allah akan menyusul kalian semua, saya memohon kepada Allah bagi kami dan bagi kalian keselamatan.* (Muslim: h. 74)

Mengucapkan salam merupakan bentuk ungkapan kekerabatan dan persaudaraan antara sesama manusia, dengan tidak memandang suku, agama, ras dan golongan. Saling menyapa dan memberi salam akan menentramkan setiap jiwa yang mengucapkannya dan yang menerimanya, menyatukan hati kaum Muslimin pada khususnya dan merupakan salah satu ciri orang yang beriman, sehingga Allah menjanjikan surga bagi yang senantiasa menyebarkan salam.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَا تَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى تُؤْمِنُوا، وَلَا تُؤْمِنُوا حَتَّى تَحَابُّوا، أَوَلَا أَدُلُّكُمْ عَلَى شَيْءٍ

إِذَا فَعَلْتُمُوهُ تَحَابَبْتُمْ؟ أَفْشُوا السَّلَامَ بَيْنَكُمْ"

Artinya

*Dari Abi Hurairata telah berkata, bahwasanya Rasulullah saw telah bersabda: kalian tidak akan masuk surga sehingga kalian beriman, dan kalian tidak beriman sehingga kalian saling menyayangi. Maukah kalian saya tunjukkan suatu jalan jika kalian mengamalkannya, maka kalian akan saling mencintai? Lalu Rasulullah saw mengatakan: sebarkanlah salam diantara kalian.* (Muslim: 74)

Oleh karena Islam adalah agama kerahmatan, maka Islam tidak menafikan adanya interaksi antar umat beragama, dari sekian interaksi yang paling lumrah dilakukan oleh setiap orang beragama yang merupakan bagian dari anggota masyarakat adalah saling menyapa dengan mengucapkan salam antara satu dengan yang lainnya disaat bertemu dijalan atau ditempat-tempat lain. Namun dalam Islam mengucapkan salam kepada non Muslim menjadi persoalan dan polemik tersendiri dikarenakan adanya hadis larangan memulai mengucapkan salam kepada non Muslim. Sehingga bisa saja dengan hal ini, Islam disalah pahami sebagai agama yang tidak ramah dan tidak bersahabat dengan agama lain. Oleh karena itu hadis larangan memulai mengucapkan salam kepada non Muslim harus dikaji dan dipahami dengan baik dalam konteks apa hadis itu disabdakan oleh Rasulullah dan apakah setiap Muslim dituntut untuk mengamalkan hadis tersebut atau adakah konsekuensi dosa bagi yang tidak mengamalkan hadis tersebut. Tulisan ini akan mengkaji hadis tersebut dari perspektif ilmu *ma'ani al-hadis* demi mendapatkan pemahaman yang

komprehensif agar tidak terburu-buru menolak atau memberikan penilaian negatif terhadap hadis tersebut.

## Pembahasan

Redaksi Hadis Larangan Memulain Mengucapkan Salam Kepada Non-Muslim

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "لَا تَبْدَءُوا الْيَهُودَ وَلَا النَّصَارَى بِالسَّلَامِ، فَإِذَا لَقِيتُمْ أَحَدَهُمْ فِي طَرِيقٍ، فَاضْطَرُّوهُ إِلَى أَضْيَقِهِ"

Artinya:

*Janganlah kalian mendahului orang-orang Yahudi dan Nasrani memberi salam, apabila kalian berpapasan dengan salah seorang di antara mereka di jalan, maka desaklah ia kejalan yang lebih sempit.* (Muslim: 1707)

Hadis larangan memulai mengucapkan salam kepada non-Muslim merupakan hadis *sahih,* disebabkan karena hadis ini diriwayatkan oleh imam Muslim yang merupakan salah satu periwayat hadis yang mendapatkan legitimasi ke-*sahihan* dari pakar-pakar hadis. Oleh karena itu tidak dilakukan kajian terhadap ke-*adalah*-an dan ke-*dabit*-an terhadap periwayat-periwayat yang terlibat dalam periwayatan hadis ini. Hadis ini juga diriwayatkan oleh *mukharrij-mukharrij* hadis yang lain, seperti Abi Daud, Al-Turmuzi, Ibnu Majah, dan Ahmad bin Hanbal.

Belum ditemukannya *sabab wurud* secara khusus terkait dengan perintah larangan memulai mengucapkan salam kepada non-Muslim, maka hadis ini berlaku umum. Artinya seorang Muslim dilarang memulai mengucapkan salam kepada non-Muslim disaat terjadi pertemuan diantara keduanya, kecuali ada hadis lain secara khusus yang terkait dengan pembolehan hal tersebut berdasarkan pada kaidah العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب (pemahaman dengan keumuman lafadz bukan dengan kekhususan sebab). Namun demikian diduga hadis perintah larangan memulai mengucapkan salam terlebih dahulu kepada non-Muslim terjadi pada situasi perang pada saat itu atau pada saat pertemuan musuh di medan pertempuran yang sama sekali tidak memungkinkan mengucapkan salam kepada musuh. Mungkin juga, ucapan salam itu dibolehkan jika ada motif yang menuntut pemberian salam, seperti persahabatan, kekerabatan, ketetanggaan, perjalanan atau keperluan. Al-Qurtubi telah meriwayatkan hal tesebut dari al-Nukha'i, ia berkata bahwa menakwilkan hadis dari Abu Hurairah tentang larangan memberi salam terlebih dahulu kepada non-Muslim, jika tidak ada alasan untuk memulai memberi salam kepada mereka, seperti adanya keperluan kepada mereka, atau karena hak ketetanggaan dan atau dalam perjalanan. (Yusuf Qaradawi: 783)

Kata السَّلَامِ berasal dari akar kata (سلم) bermakna:

الصّحّة والعافية, فالسّلامة: أن يسلم الإنسان من العاهة والأذَى

(keselamatan dari kehinaan dan sesuatu yang menyakitkan), sebagaimana Allah swt. memiliki sifat *al-salam* yang bermakna Allah terhidar dari sesuatu yang dapat menimpa seluruh makhluknya, seperti celaan, kekurangan dan kebinasaan. (bin Faris: h.90) Sebagaimana firman Allah swt. dalam QS. Yunus/10:25

وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

Terjemahannya:

*Allah menyeru manusia ke Darussalam (surga), dan menunjuki orang yang dikehendaki-Nya kepada jalan yang lurus (Islam).* (Kementerian Agama RI: h. 284.)

Dipahami dari definisi ini dan penegasan makna dari ayat al-Qur'an di atas, makna lafal *al-salam* dapat dipahami sebagai doa atau dalam arti mendoakan keselamatan seseorang semoga diberikan kesehatan dan kekuatan. Makna kalimat لَا تَبْدَأُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى بِالسَّلَامِ menunjukkan larangan untuk memulai mengucapkan salam kepada orang Yahudi dan Nasrani. (al-Syaukani, 75). Dan makna kalimat وَإِذَا لَقِيتُمْ أَحَدَهُمْ فِي طَرِيقٍ فَاضْطَرُّوهُ إِلَى أَضْيَقِهِ desaklah ia ke jalan yang lebih sempit, hal ini menunjukkan agar orang Islam tidak memberikan bahu jalan kepada mereka sebagai bentuk hinaan kepada mereka. Al-Nawawi mengatakan "namun tidak dengan cara mendorong mereka ke tempat yang lebih rendah atau tembok dan semacamnya. (al-Syaukani, 74) Namun demikian, jika mereka yang memulai mengucapkan salam, maka wajib menjawabnya dengan mengatakan *wa 'alikum* atau

*'alaikum,* dan atau *wa 'alaika atau 'alaika,* sebagaimana yang telah di kemukakan dalam hadis-hadis Rasulullah saw.

Dapat dipahami dari penjelasan di atas bahwa makna tekstual dari hadis tersebut adalah larangan mendoakan keselamatan kepada kaum Yahudi dan Nasrani karena keduanya merupakan musuh Islam yang nyata, sebagaimana dalam QS. Al-Baqarah (1):120

وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ

Terjemahannya:

*Orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan senang kepada kamu hingga kamu mengikuti agama mereka. Katakanlah sesungguhnya petunjuk Allah itulah petunjuk yang benar. Dan sesungguhnya jika kamu mengikuti kemauan mereka setelah pengetahuan datang kepada kamu, maka Allah tidak akan menjadi pelindung dan penolong bagimu.* (Kementerian Agama RI: 22)

Ibu Kasir dalam tafsirnya mengemukakan bahwa "wahai Muhammad ketahuilah bahwasanya Yahudi dan Nasrani tidak akan merasa rela terhadap kamu, maka tinggalkanlah apa saja yang membuat mereka senang". Dan mohonkanlah keridhoan kepada Allah swt. untuk mereka atas kebenaran yang dengannnya kamu diutus. (Ibnu Kasir: 19)

Juga disebutkan dalam QS. Al-Ma'idah (5):82

لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا
وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ
مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ

Terjemahannya:

*Sesungguhnya kamu dapati orang-orang yang paling keras permusuhannya terhadap orang-orang yang beriman ialah orang-orang Yahudi dan Musyrik. Dan sesungguhnya kamu dapati orang yang paling dekat persahabatannya dengan orang-orang yang beriman ialah orang-orang yang berkata sesungguhnya kami ini orang Nasrani. Yang demikian itu disebabkan karena di antara mereka itu (orang-orang Nasrani) terdapat pendeta-pendeta dan rahib-rahib karena mereka tidak menyombongkan diri.* (Kementerian Agama RI: 161)

Dalam hal ini, Islam tidaklah dimaknai sebagai agama yang eksklusif dikarenakan adanya hadis larangan memulai mengucapkan salam kepada non-Muslim. Tapi perlu dipahami bahwa setiap agama tentunya memiliki kekhasannya masing-masing yang wajib untuk dimengerti. Sebagaimana Islam juga mengakui dan memahami kekhasan agama lain. Toleransi dalam beragama adalah dengan menghormati dan menghargai kekhasan agama masing-masing dengan tidak memaksakan paham agama tertentu kepada agama lain. Terkait dengan penggalan hadis وَإِذَا لَقِيتُمْ أَحَدَهُمْ فِي طَرِيقٍ فَاضْطَرُّوهُ إِلَى أَضْيَقِهِ (jika kamu bertemu dengan

mereka, maka desaklah ia ke jalan yang lebih sempit) tidakpula dipahami secara tekstual tanpa disertai dengan konteks hadis ini diwurudkan. Meskipun belum ditemukan sabab wurudnya, akan tetapi bisa dipahami bahwa pada awal dan pertengahan priode Madinah masing-masing agama menperlihatkan eksistensinya sebagai agama yang dominan dan kuat pada saat ini tak terkecuali agama Islam.

Terdapat redaksi hadis yang berbeda namun memiliki substansi yang sama, di antaranya adalah:

Riwayat Abu Daud:

عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ قَالَ خَرَجْتُ مَعَ أَبِي إِلَى الشَّامِ فَجَعَلُوا يَمُرُّونَ بِصَوَامِعَ فِيهَا نَصَارَى فَيُسَلِّمُونَ عَلَيْهِمْ فَقَالَ أَبِي لاَ تَبْدَءُوهُمْ بِالسَّلاَمِ

Artinya:

*Dari Sahl bin Abi Salih telah berkata aku keluar bersama bapakku menuju Syam, saat melewati gereja yang di dalamnya terdapat orang-orang Nasrani, mereka (rombongan bersama kami) mengucapkan salam kepada orang-orang Nasrani tersebut. Maka bapakku pun berkata" jangan kalian mendahului mereka mengucapkan salam, jika kalian bertemu mereka di jalan, maka pesempitlah jalan mereka.* (Abu Daud: 519)

Riwayat Ibnu Majah

عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْجُهَنِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " إِنِّي رَاكِبٌ غَدًا إِلَى الْيَهُودِ فَلَا تَبْدَءُوهُمْ بِالسَّلَامِ، فَإِذَا سَلَّمُوا عَلَيْكُمْ فَقُولُوا: وَعَلَيْكُمْ

Artinya:

*Dari Abi Abdurrahman al-Juhni berkata, telah bersabda Rasulullah saw "sesungguhnya besok aku akan datang menemui orang-orang Yahudi, maka janganlah kalian mendahului mereka mengucapkan salam dan apabila mereka mengucapkan salam kepada kalian, maka ucapkanlah "wa alaikum".* (Ibnu Majah: 1219)

Riwatat Ahmad bin Hanbal

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِذَا لَقِيتُمُ الْيَهُودَ فِي الطَّرِيقِ، فَاضْطَرُّوهُمْ إِلَى أَضْيَقِهَا، وَلَا تَبْدَءُوهُمْ بِالسَّلَامِ" ، قَالَ أَبُو نُعَيْمٍ: "الْمُشْرِكِينَ بِالطَّرِيقِ"

Artinya:

*Dari Abi Hurairah berkata: telah bersabda Rasulullah saw "jika kalian bertemu dengan Yahudi di jalan, maka desaklah ia kejalan yang sempit dan janganlah kalian memulai mengucapkan salam kepada mereka, riwayat Abu Nu'aim (orang-orang Musyrik dijalan)".* (Ahmad bin Hanbal: 444)

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ فِي أَهْلِ الْكِتَابِ:

"لَا تَبْدَءُوهُمْ بِالسَّلَامِ، وَإِذَا لَقِيتُمُوهُمْ فِي طَرِيقٍ فَاضْطَرُّوهُمْ إِلَى أَضْيَقِهَا"

Artinya:

*Dari Abi Hurairah berkata, dari nabi saw bersabda tentang Ahl al-Kitab "janganlah kalian memulai mengucapkan salam kepada mereka, jika kalian bertemu dengan mereka dijalan, maka persempitlah mereka kejalan yang lebih sempit".* (Ahmad bin Hanbal: 459)

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "إِذَا لَقِيتُمُ الْمُشْرِكِينَ فِي الطَّرِيقِ، فَلَا تَبْدَءُوهُمْ بِالسَّلَامِ، وَاضْطَرُّوهُمْ إِلَى أَضْيَقِهَا"

Artinya:

*Dari Abi Hurairah berkata bahwasanya Nabi saw telah bersabda "jika kalian bertemu dengan orang-orang Musyrik di jalan, maka janganlah kalian memulai mengucapkan salam dan himpitlah mereka kejalan yang lebih sempit.* (Ahmad bin Hanbal: 525)

juga terdapat beberapa hadis terkait dengan cara menjawab salam non-Muslim, sebagaimana hadis-hadis berikut ini:

a. Cara menjawab salam non-Muslim

1) Menjawab dengan mengucapkan *wa 'alaikum atau 'laikum*

حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ، أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، قَالَ: أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ،

أَنَّ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قَالَتْ: دَخَلَ رَهْطٌ مِنَ اليَهُودِ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالُوا: السَّامُ عَلَيْكَ، فَفَهِمْتُهَا فَقُلْتُ: عَلَيْكُمُ السَّامُ وَاللَّعْنَةُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَهْلاً يَا عَائِشَةُ، فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الرِّفْقَ فِي الأَمْرِ كُلِّهِ" فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَوَلَمْ تَسْمَعْ مَا قَالُوا؟ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " فَقَدْ قُلْتُ: وَعَلَيْكُمْ "

Artinya:

*Telah menceritakan kepada kami Abu al-Yaman, telah mengabarkan kepada kami Syu'aib dari al-Zuhri dia berkata, telah mengabarkan kepadaku 'Urwah bahwa 'Aisyah ra berkata: beberapa orang dari kaum Yahudi menemui Rasulullah saw. mereka berkata kebinasaan atasmu. Maka akupun memahami ucapan mereka, spontan aku menjawab" semoga kebinasaan dan laknat atas kalian. Maka Rasulullah saw. bersabda "tenanglah wahai 'Aisyah sesungguhnya Allah mencintai kelembutan disetiap perkara. Aku berkata wahai Rasulullah saw. apakah anda tidak mendengar apa yang diucapkan mereka? Rasulullah saw. bersabda" aku telah menjawabnya" atas kalian juga.* (al-Bukhari: 57)

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ، أَخْبَرَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرِ بْنِ أَنَسٍ، حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى

اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " إِذَا سَلَّمَ عَلَيْكُمْ أَهْلُ الْكِتَابِ فَقُولُوا: وَعَلَيْكُمْ "

Artinya:

*Telah menceritakan kepada kami Usman bin Abi Syaibah, telah menceritakan kepada kami Husyaim, telah mengabarkan kepada kami Ubaidullah bin Abi Bakr bin Anas, telah menceritakan kepada kami Anas bin Malik ra, bahwasanya Rasulullah saw. telah bersabda "apabila Ahl al-Kitab mengucakan salam kepada kalian, maka jawablah dengan mengatakan wa 'alaikum.* (al-Bukhari: 57)

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَبُو الْحَسَنِ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ، أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ، عَنْ هِشَامِ بْنِ زَيْدِ بْنِ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ، يَقُولُ: مَرَّ يَهُودِيٌّ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: السَّامُ عَلَيْكَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "وَعَلَيْكَ" فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " أَتَدْرُونَ مَا يَقُولُ؟ قَالَ: السَّامُ عَلَيْكَ " قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَلاَ نَقْتُلُهُ؟ قَالَ: " لاَ، إِذَا سَلَّمَ عَلَيْكُمْ أَهْلُ الْكِتَابِ، فَقُولُوا: وَعَلَيْكُمْ "

Artinya:

*Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Muqatil Abu al-Hasan, telah mengabarkan kepada kami Abdullah, telah mengabarkan kepada kami Syu'bah dari Hisyam bin Zaid bin Anas bin Malik telah berkata, saya mendengar Anas bin Malik mengatakan "telah lewat seorang Yahudi di hadapan Rasulullah saw. dengan*

*mengatakan kebinasaan atasmu. Lalu Rasulullah saw. menjawab dan bagimu juga, maka Rasulullah saw. berkata kepada sahabatnya "apakah kalian tau apa yang mereka katakan? Mereka mengatakan "kebinasaan atasmu", para sahabat berkata wahai Rasulullah apakah engkau mengizinkan kepada kami untuk membunuhnya?, Nabi berkata "jangan" seraya barkata "apabila Ahl al-Kitab mengucapkan salam kepada kalian, maka katakanlah wa 'alaikum.* (al-Bukhari: 15)

حَدَّثَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ، حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، عَنْ قَتَادَةَ، وَالْقَاسِمِ، جَمِيعًا عَنْ أَنَسٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: " إِذَا سَلَّمَ عَلَيْكُمْ أَهْلُ الْكِتَابِ فَقُولُوا: عَلَيْكُمْ "

Artinya:

*Telah menceritakan kepada kami Abd al-Samad, telah menceritakan kepada kami Hammad, dari Qatadah dan al-Qasim dan semuanya dari Anas, bahwasanya Nabi saw. telah bersabda "apabila Ahl al-Kitab mengucapkan salam kepada kalian, maka jawablah dengan mengatakan "'alaikum"* (Ahmad bin Hanbal: 433)

2) Menjawab dengan mengucapkan *wa 'alaika* atau *'alaika*

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ، أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: " إِذَا سَلَّمَ عَلَيْكُمُ الْيَهُودُ، فَإِنَّمَا يَقُولُ أَحَدُهُمْ: السَّامُ عَلَيْكَ، فَقُلْ: وَعَلَيْكَ "

Artinya:

*Telah menceritakan kepada kami Abdullah bin Yusuf, telah mengabarkan kepada kami Malik dari Abdullah bin Dinar dari Abdullah bin Umar, bahwasanya Rasulullah saw. bersabda "apabila orang-orang Yahudi menyalami kalian dan salah seorang diantara meraka berkata "kebinasaan atasmu", maka jawablah "dan atasmu juga".* (al-Bukhari: 57)

حَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ أَنَّهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " إِنَّ الْيَهُودَ إِذَا سَلَّمَ عَلَيْكُمْ أَحَدُهُمْ، فَإِنَّمَا يَقُولُ: السَّامُ عَلَيْكُمْ، فَقُلْ: عَلَيْكَ "

Artinya:

*Dari Abdullah bin Dinar, dari Abdullah bin Umar telah berkata bahwasanya Rasulullah saw. telah bersabda "jika salah seorang dari orang Yahudi memberikan salam kepada kalian, mereka akan mengatakan "kebinasaan atas kalian, maka katakanlah "bagi kamu"* (Malik bin Anas: 960)

3) Menjawab dengan mengucapkan *alaika ma qulta*

حَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا يُونُسُ، عَنْ شَيْبَانَ، عَنْ قَتَادَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ، أَنَّ يَهُودِيًّا أَتَى عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَصْحَابِهِ فَقَالَ: السَّامُ عَلَيْكُمْ، فَرَدَّ عَلَيْهِ الْقَوْمُ، فَقَالَ نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "هَلْ تَدْرُونَ مَا قَالَ هَذَا؟" قَالُوا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ،

سَلَّمَ يَا نَبِيَّ اللَّهِ. قَالَ: "لَا وَلَكِنَّهُ قَالَ كَذَا وَكَذَا، رُدُّوهُ عَلَيَّ"، فَرَدُّوهُ قَالَ: "قُلْتَ: السَّامُّ عَلَيْكُمْ؟" قَالَ: نَعَمْ. قَالَ نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِنْدَ ذَلِكَ: "إِذَا سَلَّمَ عَلَيْكُمْ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ فَقُولُوا: عَلَيْكَ مَا قُلْتَ"، قَالَ: ﴿وَإِذَا جَاءُوكَ حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ اللَّهُ﴾: "هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ"

Artinya:

*Telah menceritakan kepada kami 'Abd bin Humaid, ia berkata telah menceritakan kepada kami Yunus dari Syaiban dari Qatadah, ia berkata telah menceritakan kepada kami Anas bin Malik bahwasanya seorang Yahudi telah mendatangi Rasulullah saw. dan teman-teman mereka kemudian mereka mengatakan kebinasaan bagi kalian lalu orang-orang menjawab, lalu Nabi saw. bertanya, tahukah kalian apa yang dikatakan ini? Mereka menjawab Allah dan Rasul-Nya lebih mengetahui wahai Nabi Allah. Beliau berkata tidak, akan tetapi mereka mengatakan demikian, lalu Nabi berkata bawakanlah orang Yahudi itu kepadaku, lalu mereka membawa orang Yahudi tersebut kepada Rasullah saw. lalu beliau bertanya kepada mereka "apakah kalian mengatakan kebinasaan bagi kalian? Mereka menjawab ya, lalu Nabi saw. berkata pada saat itu," apabila salah seorang dari kaum Yahudi memberi salam maka jawablah bagimu apa yang kamu katakan.* (al-Turmuzi: 407)

b. Memberi salam pada majelis yang berisikan kaum Muslimin dan Musyrikin:

حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ، أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، قَالَ: أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ

الزُّبَيْرِ، أَنَّ أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، أَخْبَرَهُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَكِبَ عَلَى حِمَارٍ عَلَى قَطِيفَةٍ فَدَكِيَّةٍ، وَأَرْدَفَ أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ وَرَاءَهُ يَعُودُ سَعْدَ بْنَ عُبَادَةَ فِي بَنِي الحَارِثِ بْنِ الخَزْرَجِ قَبْلَ وَقْعَةِ بَدْرٍ، قَالَ: حَتَّى مَرَّ بِمَجْلِسٍ فِيهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أُبَيٍّ ابْنُ سَلُولَ وَذَلِكَ قَبْلَ أَنْ يُسْلِمَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أُبَيٍّ، فَإِذَا فِي المَجْلِسِ أَخْلاَطٌ مِنَ المُسْلِمِينَ وَالمُشْرِكِينَ عَبَدَةِ الأَوْثَانِ وَاليَهُودِ وَالمُسْلِمِينَ، وَفِي المَجْلِسِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَوَاحَةَ فَلَمَّا غَشِيَتِ المَجْلِسَ عَجَاجَةُ الدَّابَّةِ، خَمَّرَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أُبَيٍّ أَنْفَهُ بِرِدَائِهِ، ثُمَّ قَالَ: لاَ تُغَبِّرُوا عَلَيْنَا، فَسَلَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَيْهِمْ، ثُمَّ وَقَفَ فَنَزَلَ فَدَعَاهُمْ إِلَى اللَّهِ، وَقَرَأَ عَلَيْهِمُ القُرْآنَ، فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أُبَيٍّ ابْنُ سَلُولَ: أَيُّهَا المَرْءُ إِنَّهُ لاَ أَحْسَنَ مِمَّا تَقُولُ، إِنْ كَانَ حَقًّا فَلاَ تُؤْذِنَا بِهِ فِي مَجْلِسِنَا، ارْجِعْ إِلَى رَحْلِكَ فَمَنْ جَاءَكَ فَاقْصُصْ عَلَيْهِ، فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَوَاحَةَ: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ فَاغْشَنَا بِهِ فِي مَجَالِسِنَا، فَإِنَّا نُحِبُّ ذَلِكَ، فَاسْتَبَّ المُسْلِمُونَ وَالمُشْرِكُونَ وَاليَهُودُ، حَتَّى كَادُوا يَتَثَاوَرُونَ، فَلَمْ يَزَلِ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُخَفِّضُهُمْ

حَتَّى سَكَنُوا، ثُمَّ رَكِبَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَابَّتَهُ فَسَارَ حَتَّى دَخَلَ عَلَى سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " يَا سَعْدُ أَلَمْ تَسْمَعْ مَا قَالَ أَبُو حُبَابٍ؟ - يُرِيدُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ أُبَيٍّ - قَالَ: كَذَا وَكَذَا "، قَالَ سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، اعْفُ عَنْهُ وَاصْفَحْ عَنْهُ، فَوَالَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ لَقَدْ جَاءَ اللَّهُ بِالْحَقِّ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ، لَقَدِ اصْطَلَحَ أَهْلُ هَذِهِ الْبُحَيْرَةِ عَلَى أَنْ يُتَوِّجُوهُ فَيُعَصِّبُوهُ بِالْعِصَابَةِ، فَلَمَّا أَبَى اللَّهُ ذَلِكَ بِالْحَقِّ الَّذِي أَعْطَاكَ اللَّهُ شَرِقَ بِذَلِكَ، فَذَلِكَ فَعَلَ بِهِ مَا رَأَيْتَ، فَعَفَا عَنْهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَكَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَصْحَابُهُ يَعْفُونَ عَنِ الْمُشْرِكِينَ، وَأَهْلِ الْكِتَابِ، كَمَا أَمَرَهُمُ اللَّهُ، وَيَصْبِرُونَ عَلَى الأَذَى

Artinya:

*Telah menceritakan kepada kami Abu al-Yaman, telah mengabarkan kepada kami Syu'aib dari al-Zuhri berkata telah mengabarkan kepadaku 'Urwah bin al-Zubair bahwa Usamah bin Zaid ra telah mengabarkan kepadanya bahwa Rasulullah saw. pernah mengendarai seekor keledai, dilengkapi dengan pelana yang terbuat dari kain Fadak dan sementara Usamah berada dibelakang beliau. Nabi saw. pergi untuk berkunjung kepada Sa'ad bin Ubadah di Bani al-Haris bin al-Khazraj, kejadian ini terjadi sebelum perang Badar.*

*Nabi saw. melewati suatu majlis yang didalamnya ada Abdullah bin Ubai bin Salul dan itu terjadi sebelum Abdullah bin Ubai masuk Islam. Di dalam majlis itu berkumpul orang-orang dari berbagai agama, yaitu orang-orang muslim, orang-orang musyrik, penyembah berhala dan Yahudi, dikalangan kaum muslimin ada Abdullah bin Rahah. Ketika majlis tersebut dikepuli debu yang disebabkan karena keledai (yang dikendarai Nabi saw.) mengenai kerumunan itu, Abdullah bin Ubai menutup hidungnya dengan bajunya dan berkata "jangan kamu kepuli kami dengan debu" kemudian Rasulullah saw. mengucapkan salam kepada mereka, lalu berhenti, turun dan mengajak mereka kepada Allah (memeluk agama Islam) dan membacakan kepada mereka al-Qur'an. Mendengar hal itu Abdullah bin Ubai berkata "hei apa tidak ada yang lebih baik daripada yang engkau ucapkan, apabila itu benar, maka jangan mengganggu pertemuan kami, pulanglah dan bacakan saja kepada orang-orang yang datang kepadamu. Mendengar hal itu Abdullah bin Rawahah berkata "wahai Rasulullah sampaikan saja kepada kami dalam pertemuan ini, karena kami menyukai hal itu. Maka orang-orang muslim, orang-orang musyrik, dan Yahudi saling mencaci maki satu sama lain hingga mereka hampir saja berkelahi. Nabi saw. menenangkan mereka dan mereka semua kembali tenang. Lalu kemudian Nabi saw. menaiki kembali keledainya dan melanjutkan perjalanan hingga sampai dikediaman Sa'ad bin Ubadah. Lalu Nabi saw. berkata kepada Sa'ad "tidakkah engkau mendengar apa yang diucapkan Abu Hubab? "yang beliau maksudkan adalah Abdullah bin Ubai", ia telah berkata ini dan itu. Mendengar itu Sa'ad bin Ubadah berkata "maafkan dia wahai Rasulullah dan berlapang dadalah kepadanya. Demi Dzat yang telah menurunkan al-Qur'an kepadamu, Allah telah datang dengan kebenaran yang diturunkan kepadamu. Dahulu penduduk telaga ini (penduduk Madinah) besepakat untuk memilihnya dan mengangkatnya, namun karena kebenaran yang diberikan kepadamu itu muncul, sehingga menghalanginya (Abdullah bin Ubai) menjabat*

*sebagai pemimpin, maka seperti itulah perbuatannya sebagaimana anda lihat. Akhirnya Rasulullah saw. memafkannya karena Rasulullah saw. dan para sahabatnya memafkan orang-orang Musyrik dan para Ahl al-Kitab sebagaimana yang diperintahkan Allah dan mereka bersabar terhadap gangguan mereka.* (al-Bukhari: 39)

Ibnu Hajar al-'Asqalani dalam kitabnya, mengungkapkan bahwa bolehnya mengucapkan salam pada majlis di dalamnya terdapat non-Muslim, jika diniatkan untuk kaum muslimin ketika mengucapkan salam tersebut, dan kemungkinan juga beliau megucapkanya dengan bentuk umum tapi ada pengkhususan seperti السَّلَامُ عَلَى مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَى (keselamatan bagi yang mengukuti petunjuk). (Ibnu Hajar al-'Asqalani: 231)

c. Menulis surat kepada non-Muslim

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ أَبُو الحَسَنِ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ، أَخْبَرَنَا يُونُسُ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، قَالَ: أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ، أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ، أَخْبَرَهُ: أَنَّ أَبَا سُفْيَانَ بْنَ حَرْبٍ، أَخْبَرَهُ: أَنَّ هِرَقْلَ أَرْسَلَ إِلَيْهِ فِي نَفَرٍ مِنْ قُرَيْشٍ، وَكَانُوا تِجَارًا بِالشَّأْمِ، فَأَتَوْهُ - فَذَكَرَ الحَدِيثَ - قَالَ: ثُمَّ دَعَا بِكِتَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُرِئَ، فَإِذَا فِيهِ: "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، مِنْ مُحَمَّدٍ عَبْدِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، إِلَى هِرَقْلَ عَظِيمِ الرُّومِ، السَّلَامُ عَلَى مَنِ اتَّبَعَ الهُدَى، أَمَّا بَعْدُ"

Artinya:

*Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Muqatil Abu al-Hasan, telah mengabarkan kepada kami Abdullah, telah mengabarkan kepada kami Yunus dari al-Zuhri, ia berkata telah mengabarkan kepada saya Ubaidullah bin Abdillah bin Utbah bahwa ibnu Abbas telah mengabarkan kepadanya bahwa Abu Sufyan bin Harb telah mengabarkan kepadanya bahwa Heraklius (raja Romawi) pernah mengutusnya kepada sekelompok orang-orang Quraisy yaitu para pedagang di Syam, setelah itu para pedagang tersebut menemuinya lalu (perawi menyebutkan riwayat hadis) dia berkata kemudian Heraklius meminta surat Rasulullah saw. ketika dibaca di dalamnya ternyata tertulis* بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ *hamba Allah dan Rasul-Nya kepada Heraklius raja Romawi, salam kesejahteraan bagi yang mengkuti petunjuk. (al-Bukhari: 58)*

Dari riwayat-riwayat hadis yang telah disebutkan di atas, menunjukkan adanya keterkaitan antara satu riwayat dengan riwayat lainnya, dalam artian bahwa antara satu hadis dengan hadis lainnya saling melengkapi dan menjelaskan. Terdapat perbedaan pandangan para ulama terkait dengan memulai dan menjawab salam kepada non-Muslim: (al-Nawawi: 144)

a) Al-Nawawi dan mayoritas ulama berpendapat bahwa haram memulai mengucapkan salam kepada non-Muslim dan wajib menjawab salam mereka dengan mengatakan *wa 'alaikum*, atau *'alaikum* saja. Haramnya memulai mengucapkan salam kepada non-Muslim berdasarkan pada hadis لا تبدأوا اليهود ولا النصارى بِالسَّلَامِ dan kewajiban menjawab salam mereka dengan mengatakan *wa 'alaikum*, berdasarkan pada hadis قَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُولُوا وَعَلَيْكُمْ

b) Pendapat mengatakan bahwa dibolehkan memulai mengucapkan salam kepada non-Muslim, dengan hanya mengatakan dan tidak mengucapkannya secara lengkap السَّلَامُ عَلَيْكَ وَلَا يَقُولُ عَلَيْكُمْ بِالْجَمْعِ sebagaimana diriwayatkan dari ibnu Abbas dan Abi Umamah. Pendapat ini berdasarkan pada keumuman hadis tentang anjuran menyebarkan salam. Namun pendapat ini dikatakan batil karena adanya hadis yang mengkhususkan, yaitu hadis لاتبدأو اليهود ولا النصارى بِالسَّلَامِ

c) Pendapat mengatakan makruh dan tidak diharamkan, namun pendapat ini dinilai lemah karena larangan dalam hadis tersebut mengandung keharaman

d) Pendapat mengatakan bahwa dibolehkan memulai mengucapkan salam kepada non-Muslim karena darurat, keperluan atau karena sesuatu sebab, sebagaimana yang dinukilkan dari 'Alqamah dan al-Nukha'i

e) Pendapat mengatakan tidak memulai dan tidak menjawab, sebagaimana yang dinukilkan dari ibn Wahb dan Asyhab dari Malik

f) Pendapat mengatakan dibolehkan menjawab salam mereka dengan mengatakan وَعَلَيْكُمُ السلام tetapi tidak mengatakan وَرَحْمَةُ اللَّهِ

g) Dibolehkan memulai mengucapkan salam kepada perkumpulan yang di dalamnya terdapat kaum muslimin dan non-Muslim, tetapi salam tersebut dimaksudkan untuk kaum muslimin

Pendapat yang membolehkan memulai megucapkan salam kepada non-Muslim karena suatu keadaan atau karena alasan tertentu dianggap lebih baik dengan berbagai pertimbangan selama salam yang diucapkan itu adalah salam yang biasa diucapkan kepada seorang Muslim seperti selamat pagi, selamat siang, selamat malam dan sejenisnya, sebagaimana pendapat yang dinukilkan dari 'Alqamah dan al-Nukha'i untuk menghindari terjadinya kesalahpahaman antara Muslim dengan non-Muslim terkhusus yang tinggal di daerah mayoritas non-Muslim. Dalam konteks saat ini, pengamalan hadis larangan memulai mengucapkan salam kepada non-Muslim, jika tidak disertai dengan pemahaman yang komprehensif maka bisa saja menimbulkan benih-benih konflik, gesekan dan kesalahpahaman apalagi jika diamalkan di daerah mayoritas non-Muslim seperti di kota Manado. Dan akan bertentangan dengan nilai-nilai ajaran Islam sebagai agama yang membawa misi kerahmatan sebagaimana telah disebutkan dalam Q.S. al-Anbiya' (21):107

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ

Terjemahannya:

*Dan tidaklah kami mengutus kamu, melainkan untuk menjadi rahmat bagi semesta alam.* (Kementerian Agama RI: 468)

Yang dipahami dari hadis larangan memulai mengucapkan salam kepada non-Muslim adalah larangan memulai untuk mengucapkan kalimat *"assalamu alaikum warahmatullahi wabarakatuhu"* kepada mereka karena ucapan ini hanya

dikhususkan kepada sesama Muslim saja, namun jika mereka mendahului mengucapkan salam dengan ucapan *"assalamu alaikum"*, maka jawabannya seperti yang telah disabdakan Rasulullah saw. dalam hadisnya, dan perintah menjawab salam telah ditegaskan dalam QS. An-Nisa: 486/

وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا

Terjemahannya:

*Apabila kamu diberi penghormatan dengan suatu penghormatan, maka balaslah penghormatan itu dengan yang lebih baik dari padanya atau balaslah penghormatan itu denga serupa, sesungguhnya Allah memperhitungkan segala sesuatu.*

Namun jika seorang Muslim memulai mengucapkan salam kepada non-Muslim selain ucapan *"assalamu alaikum warahmatullahi wabarakatuhu"* seperti ucapan "selamat pagi", "selamat siang", dan yang sejenisnya maka dibolehkan. Dan menjadi kewajiban bagi setiap Muslim untuk menjawab salam tersaebut.

## Kesimpulan

Hadis larangan memulai mengucapkan salam kepada non-Muslim merupakan hadis *sahih* didasarkan pada kajian terhadap ke-*adalah*-an dan ke-*dabit*-an para periwayatnya dan juga adanya dukungan dan penguatan dari riwayat-riwayat lain. Menyapa dan

memberi salam merupakan simbol keakraban antara satu individu dengan individu lainnya dan antar satu kelompok dan kelompok lainnya, dengan saling menyapa dan memberi salam, maka sesungguhnya telah menebarkan kasih sayang antar sesama dengan tidak memandang suku, agama, ras dan golongan. Dan dengan salam pula akan menciptakan harmonisasi antar umat beragama. Islam sama sekali tidak membatasi dan tidak pula melarang umatnya untuk memberi salam kepada non-Muslim dengan merujuk pada keumuman hadis perintah untuk saling memberi salam:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَا تَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى تُؤْمِنُوا، وَلَا تُؤْمِنُوا حَتَّى تَحَابُّوا، أَوَلَا أَدُلُّكُمْ عَلَى شَيْءٍ إِذَا فَعَلْتُمُوهُ تَحَابَبْتُمْ؟ أَفْشُوا السَّلَامَ بَيْنَكُمْ"

Artinya:

*Dari Abi Hurairah berkata bahwasanya Rasulullah saw telah bersabda "tidaklah kalian masuk surga sehingga kalian beriman, dan tidaklah kalian beriman sehingga kalian saling menyayangi, maukah kalian saya tunjukkan pada sesuatu jika kalian melakukannya maka kalian akan saling menyayangi? Tebarkanlah salam antara kalian.*

Hadis ini dapat dimaknai bahwa kualitas keimanan seorang Muslim dapat dilihat dengan saling memberi salam meskipun dengan beda agama, selama salam yang diucapkan itu merupakan ucapan salam yang biasa dan berlaku di masyarakat beda agama, seperti uacapan selamat pagi, selamat siang dan sejenisnya. Adapun

ucapan *"assalamu alaikum"* yang umumnya diucapkan orang Islam, maka ucapan ini hanya diperuntukkan untuk sesama Muslim saja, meskipun pada dasarnya agama lain pun bisa mengucapkan kalimat itu dan tidak ada larangan bagi mereka. Kewajiaban setiap Muslim adalah menjawab setiap salam dari agama manapun karena sesuai dengan petunjuk dan perintah dari al-Qur'an dan hadis Nabi saw.

## Daftar Pustaka

Al-Qur'an al-'Azim

al-'Asqalani, Ahmad bin 'Ali bin Hajar *Fath al-Bari,* juz VIII, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1379 H.

al-Bukhari, Muhammad bin Isma'il Abu Abdillah al-Ju'fi. *Sahih al-Bukhari,* juz VIII, Cet. I; Beirut: Dar Tuq al-Najat, 1422 H.

al-Naisaburi, Muslim bin al-Hajjaj Abu al-Hasan. *Sahih Muslim,* Juz IV, Beirut: Dar Ihya' al-Turas al-Arabi.

al-Nawawi, Muhyiddin Yahya bin Syaraf. *Syarh Sahih Muslim,* juz XIV, Cet. II; Beirut: Dar Ihya al-Turas al-'Arabi, 1392.

al-Syaukani, Muhammad bin 'Ali bin Muhammad bin Abdullah *Nail al-Autar,* juz VIII, Idarah Tiba'ah al-Muniriyyah, t.th.

al-Turmuzi, Muhammad bin 'Isa bin Saurah bin Musa bin al-Dahhak. *Sunan al-Turmuzi,* juz V, Mesir: Syirkah Maktabah wa Matba'ah Mustafa al-Ba>b al-Hilabi. Cet. II, 1395 H/1975 M.

bin Faris Abu al-Husain Ahmad bin Zakariyyah, *Mu'jam Maqayis al-lughah*. Beirut: Dar al-Fikr, 1399 H/1979 H.

bin Hanbal, Ahmad Abu Abdillah al-Syaibani. *Musnad Ahmad bin Hanbal,* juz 20, Mu'assasah al-Risalah, 1421H/2001 M.

bin Kasir, Abu al-Fida Isma'il bin 'Umar. *Tafsir al-Qur'an al-'Azim,* Cet. II; Beirut: Dar al-Tayyibah, 1420 H/1999 M.

Kementrian Agama RI Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Direktorat Urusan Agama Islam dan Pembinaan Syariah, *al-Qur'an Dan Terjemahnya*

Malik bin Anas bin Malik bin 'Amir al-Madani, *Muwatta' Malik,* juz II, Beirut: Dar Ihya' al-Turas al-Arabi, 1406 H/1985 M

Qaradawi, Yusuf *fiqh Jihad: Dirasah Muqaranah li Ahkamihi wa Falsafah fi D}au' al-Qur'an wa al-Sunnah, Penerjemah Irfan Maulana Hakim dkk,* Bandung: Mizan Pustaka, 2010.

# MEMBENDUNG ISLAMIS:
## Resistensi Masyarakat Terhadap Gerakan Hizbut Tahrir Di Kota Manado

**Taufani**
Taufani1987@gmail.com

### Pendahuluan

Di era reformasi, ada sebuah fenomena sosial-keagamaan yang cukup menarik di Indonesia, yakni munculnya kelompok Islamis yang mengusung wacana formalisasi agama dalam hukum positif negara, untuk tidak mengatakan 'agamaisasi politik'. Kehadiran para kelompok Islamis di Indonesia sebenarnya bukanlah hal baru, karena embrio pemikirannya telah ada sejak zaman Orde Baru. Akan tetapi, mereka umumnya tak berani menampakkan wajah ideologisnya, karena kebijakan Soeharto sangat keras menekan kelompok Islamis yang dicapnya sebagai ekstrem kanan. Karena tak memiliki ruang, akhirnya mereka menempuh strategi dakwah bawah tanah.

Akan tetapi, memasuki era reformasi di mana kran demokrasi terbuka dengan lebar, kelompok Islamis akhirnya memanfaatkan nikmat kebebasan tersebut dengan penuh euforia. Mereka

telah berani tampil di ruang publik dengan wajah ideologisnya. Mereka berani menghalalkan segala cara demi mencapai agenda politik yang mereka cita-citakan dengan argumen kebebasan dan demokrasi.

Hizbut Tahrir (HT) merupakan salah satu kelompok Islamis yang berhasil memanfaatkan nikmat kebebasan yang dilahirkan oleh demokrasi pasca Orde Baru. Sebelumnya di era Orde Baru, HT hanya bergerak secara bawah tanah dengan berkamuflase sebagai kelompok pengajian. Namun pasca menikmati alam kebebasan berdemokrasi, HT akhirnya berani menunjukkan watak gerakannya yang bersifat politis di ruang publik dengan pemikiran khas keagamaannya yang tekstual dan anti keragaman. HT menganggap bahwa Indonesia adalah negara yang dipimpin oleh *thogut* dan masyarakatnya belum menjadi muslim yang *kaffah* (sempurna) karena tidak menerapkan Syariat Islam secara menyeluruh di berbagai sektor kehidupan, khususnya di bidang politik. Karena itu, dengan mengatasnamakan umat Islam, HT menawarkan sebuah konsep yang bernama khilafah islamiyah yang bersifat transnasional yang dianggap sebagai konsep islami yang dapat mengembalikan kejayaan Islam di masa lalu.

Sekilas, ideologi yang ditawarkan HT tampak sangat ideal dan juga mampu menghidupkan kembali militansi keislaman seorang muslim di tengah merosotnya peradaban Islam di berbagai negeri muslim. Namun, bila dilihat secara kritis, ideologi khilafah cenderung tidak realistis dan sangat utopis di tengah mapannya konsep negara-bangsa di zaman modern yang memiliki batas-

batas teritorial dan administratif yang bersifat tegas. Meskipun demikian, HT tetap berhasil mencuri perhatian beberapa kaum muslim khususnya mereka yang mengalami krisis identitas. Bagi para pendukungnya, HT dianggap sebagai gerakan alternatif untuk mengembalikan kejayaan Islam yang saat ini hidup di bawah cengkraman sekularisme, liberalisme,dan kapitalisme yang merupakan produk peradaban Barat .

Saat ini, pengaruh HT telah menjalar di berbagai daerah di Indonesia dengan memanfaatkan jejaring dan infrastruktur kampus, sekolah, pesantren, dan juga masjid. Manado yang selama ini dikenal sebagai 'kota toleran' dan juga 'negeri seribu gereja' juga tak luput dari gempuran pengaruh HT. HT di Manado -secara perlahan tetapi pasti- telah menunjukkan pengaruhnya di masyarakat. Beberapa kalangan millenial di Manado selama ini ditengarai telah menjadi bagian dari gerakan HT. Mereka umumnya bergabung dengan HT setelah berjumpa dengan para ideolog HT dalam dunia aktivisme kampus dan juga melalui aktivitas keagamaan di masyarakat.

Hanya saja keberadaan HT di Manado tidak sepenuhnya diterima dengan baik oleh sebagian kalangan masyarakat karena ideologinya dianggap dapat merusak kerukunan antara umat beragama yang selama ini telah terjalin dengan baik di Kota Manado. Artikel ini ingin mengelaborasi lebih jauh akar penyebab lahirnya resistensi terhadap kelompok HT di Manado. Artikel ini diharapkan dapat memperkaya khazanah keilmuan di bidang

agama dan gerakan sosial serta memberikan informasi terkait pemetaan gerakan sosial-keagamaan di Indonesia.

## Pembahasan:

### A. Selayang Pandang Mengenai Kehidupan Sosial Keagamaan di Kota Manado

Manado adalah ibukota propinsi Sulawesi Utara. Manado terletak di ujung jazirah utara pulau Sulawesi. Manado adalah daerah yang sangat heterogen dari segi komposisi penduduk. Terdapat beberapa suku bangsa yang mendiami Kota Manado, yakni suku Minahasa, Sangir, Mongondow, Talaud, Borgo, Siau, Makassar, Jawa, Aceh, Gorontalo, Batak, Banjar, Minangkabau, Batak, Arab, dan Cina. Di Sulawesi Utara sendiri, terdapat tiga suku besar yang menjadi penduduk asli, yakni Minahasa, Mongondow, dan Sangihe. Mayoritas penduduk Manado berasal dari suku Minahasa. Suku Minahasa (mayoritas Kristen) menguasai hampir seluruh sektor khususnya politik dan birokrasi pemerintahan. Para gubernur, walikota, dan kepala dinas umumnya berasal dari suku Minahasa.

Persentase pemeluk agama berdasakan sensus 2011 adalah Kristen (290.665 jiwa), Islam (175.569 jiwa), Katolik (30.275 jiwa), Buddha (6.436 jiwa), Hindu (2.592 jiwa), dan Konghucu (600 jiwa). Relasi antar agama khususnya Islam dan Kristen cenderung cair di Manado. Momen Idul Fitri, Lebaran Ketupat, Natal, Malam Tahun Baru telah menjadi momen bersama untuk saling silaturahmi. Setiap perayaan Natal dan Idul Fitri, para kelompok pemuda Islam

dan Kristen sering saling bergantian menjaga keamanan rumah ibadah. Tradisi *mapalus* (kerjasama dan saling membantu) telah menjadi suatu hal yang inheren dalam kehidupan sehari-hari warga Manado.

Di Manado terdapat banyak aliran Kristen, seperti aliran gereja Injili Minahasa, Pantekosta, Karismatik, Koptik, Ortodoks, Advent, dll. Di Manado juga terdapat berbagai mazhab/ aliran dan ormas Islam, seperti NU, Muhammadiyah, Sarekat Islam, Salafi, Ahlul Bait Indonesia (Syiah), Jamaah Ahmadiyah Indonesia, dll. Di Manado, seluruh kelompok keagamaan dapat hidup dengan baik selama mampu beradaptasi dengan realitas masyarakat yang multikultur.

Dalam berbagai survei nasional, Manado sering didaulat sebagai daerah dengan tingkat toleransi yang tinggi di Indonesia. Meskipun demikian, tidak berarti bahwa Manado adalah sepenuhnya aman dari dinamika konflik antar umat beragama. Pada tahun 2014, terjadi pelarangan mengumandangkan adzan dengan pengeras suara di Masjid Dendengan Dalam oleh seorang warga yang beragama Kristen (Gerung, 2018: 5). Di tahun yang sama, terjadi juga pelarangan penggunaan Lapangan Sparta Tikala sebagai tempat pelaksaan salat Idul Fitri secara sepihak oleh Pemerintah Kota Manado. Pelarangan ini berbuah protes dari umat Islam di Manado. Mereka mempertanyakan alasan pelarangan penggunaan lapangan karena sebelumnya lapangan itu sudah sering digunakan untuk Salat Idul Fitri. Di tahun 2016, juga terjadi penolakan Masjid di Eks Kampung Texas Manado oleh Aliansi Masyakarakat

Kawanua Pencinta Toleransi (Makapetor) dan beberapa elemen kelompok adat. Para pendemo tidak menyetujui proyek perluasan masjid karena dianggap telah mengambil lahan yang diproyeksikan akan dibangun Graha Religi oleh Pemkot Manado (Komnas HAM, 2016: 48-49). Untungnya, segala benturan antar agama di Manado tidak meluas karena pihak pemerintah daerah dan juga tokoh lintas agama cukup aktif membangun dialog.

Masyarakat Manado adalah masyarakat yang terbuka dan ramah. Berbagai kelompok keagamaan yang rentan mendapatkan kekerasan di berbagai daerah, seperti Syiah, Ahmadiyah, dan Yahudi, dapat hidup dengan aman dan nyaman di kota ini. Di Manado, hampir sebagian warganya memiliki sanak saudara yang berbeda agama, tetapi perbedaan tersebut tidak merenggangkan hubungan di antara mereka. Di Manado, setiap memasuki hari raya besar keagamaan, ucapan selamat hari raya dapat kita jumpai dimana-mana. Di bebeberapa gereja, kita akan mudah menjumpai spanduk ucapan Selamat Natal yang dibuat oleh berbagai ormas Islam. Warga muslim Manado umumnya tidak mau lagi terjebak dalam fatwa haram mengucapkan Selamat Natal. Beberapa dari mereka bahkan sering ketus merespon fatwa teresebut dengan pernyataan "*rupa-rupa jo, masa helle baku selamat kong so nimbole!* [Macam-macam saja, mengapa untuk memberi selamat sudah tidak bisa!]" (Sumampouw, 2015: 57)

Pemukiman di Manado tidak lagi tersegrasi berdasarkan etnis dan agama. Memang terdapat berbagai kampung yang namanya berdasarkan etnis dan agama, seperti Kampung Ternate, Kampung

Arab, Kampung China, Kampung Bugis, dan Kampung Islam, tetapi orang yang berasal dari luar identitas tersebut dapat tinggal dengan bebas di kampung tersebut. Semakin hari semakin banyak pendatang masuk ke Manado untuk berdagang, mencari pekerjaan, dan juga untuk melanjutkan pendidikan. Masyarakat Manado relatif sangat terbuka dengan keberadaan para pendatang tersebut selama mereka tidak membuat kekacauan.

## B. Resistensi terhadap HT dan Unsur-unsur yang Terkait di dalamnya

Hizbut Tahrir (HT) adalah sebuah organisasi Islam transnasional yang awalnya didirikan di Yerusalem pada tahun 1953 oleh Taqiyuddin An-Nabhani, seorang mantan aktivis Ikhwanul Muslimin. Organisasi ini berpusat di Yerusalem dan Yordania. Organisasi ini mengusung ide pan-islamisme yang ingin mengembalikan kejayaan Islam di masa lalu melalui konsep khilafah islamiyah di seluruh penjuru dunia. HT merupakan partai politik di mana Islam menjadi *mabda* atau ideologinya. Hizbut Tahrir pada prinsipnya adalah kelompok politik yang berorientasi kekuasaan, bukan kelompok yang hanya berdasarkan pada kerohanian semata, bukan juga lembaga ilmiah, bukan lembaga pendidikan (akademisi), dan bukan pula lembaga sosial (Nashir, 2007: 178). Di Indonesia, HT tampak seperti organisasi sosial-kemasyarakatan yang tidak mengambil bagian sebagai partai politik dalam sistem politik modern. Beberapa pihak sebetulnya telah mendorong agar HT bertransformasi menjadi salah satu partai politik yang mewarnai dinamika perpolitikan negeri ini. Namun,

kelompok ini tampaknya memiliki pengertian tersendiri tentang partai politik.

Bagi HT, berpolitik bukanlah sesuatu yang tabu dan terlarang, melainkan sesuatu yang harus dilakukan demi menegakkan *amar maruf nahi munkar* di tengah masyarakat. *Amar maruf nahi mungkar* tersebut terwujud dalam bentuk mengawasi para penguasa dan menyampaikan nasihat kepada mereka agar dapat menjalankan perintah Islam. Bagi HT tugas menjalankan *amar maruf nahi mungkar* ini seyogianya menjadi tugas partai politik Islam yang menjunjung tinggi nilai dan hukum Islam sebagaimana yang telah dicontohkan oleh Rasulullah.

HT lahir karena didorong adanya kegelisahan terhadap kondisi umat Islam yang mengalami kemunduran. Kemunduran tersebut terjadi karena umat Islam tak lagi menjadikan Islam sebagai basis nilai dan ideologi dalam seluruh aspek kehidupan, sebaliknya mereka menjadikan sistem kapitalisme Barat sebagai solusi atas berbagai masalah kekinian. HT muncul sebagai gerakan alternatif yang bertujuan untuk mengembalikan kejayaan Islam di masa lalu sebagaimana yang telah dicapai oleh Nabi dan para khalifah-khalifah terdahulu, dengan menawarkan sistem khilafah yang sifatnya lintas negara (transnasional).

Bagi HT, memilih dan membaiat seorang khalifah untuk memimpin *daulah islamiyah* secara global adalah suatu kewajiban bagi setiap umat Islam agar keislaman mereka menjadi *kaffah*. Itulah sebabnya, dalam setiap dakwahnya, HT sering menekankan urgensi ditegakkannya khilafah islamiyah di seluruh penjuru

dunia dibanding membahas adanya pluralitas penafsiran ulama dan aliran mazhab dalam Islam. HT sangat getol melakukan kritik tajam terhadap berbagai permasalahan ekonomi, sosial dan politik dan kemudian menawarkan konsep khilafah sebagai satu-satunya solusi untuk mengatasi seluruh permasalahan, seperti dalam slogan *"selamatkan Indonesia dengan syariah"* atau *"saatnya khalifah memimpin dunia"*. HT mengutuk keras ideologi lain di luar Islam, seperti kapitalisme, sosialisme, komunisme, nasionalisme, patriotisme, demokrasi, *freemansory* dan isme-isme lainnya karena hal tersebut tersebut hanya dianggap sebagai produk buatan manusia (Nashir, 2007: 409).

Metode dakwah yang dilakukan oleh HT adalah berusaha mengikuti *thariqah* (jalan) perjuangan dakwah Nabi yang melalui tiga tahapan, yakni pertama, *tatsqif* adalah proses pembinaan dan pencetakan kader-kader untuk mengimplementasikan pemikiran HT dalam rangka membentuk sebuah partai. Kedua, *tafa'ul* adalah proses interaksi dengan umat agar dapat mengemban di dakwah, sehingga mereka dapat menjadikan doktrin Islam sebagai basis nilai dalam kehidupan sehari-hari. Ketiga, *istilamu al-hukmi* adalah penerimaan kekuasaan untuk menerapkan Islam secara kaffah dan juga menyebarluaskan risalah Islam ke seluruh penjuru dunia.

Dewasa ini, cabang HT tersebar di seluruh penjuru dunia mulai di Timur Tengah, Amerika, Eropa hingga ke Asia. Keberadaan HT sering ditentang oleh rezim yang berkuasa karena gerakan ini sangat konfrontatif terhadap berbagai kebijakan pemerintah dan juga sangat getol ingin mengubah sistem yang telah ada secara radikal

menjadi sistem khilafah. HT saat ini telah dilarang di berbagai negara termasuk di Arab Saudi, Turki, Malaysia, dan terbaru adalah di Indonesia.

Masuknya HT di Indonesia berawal pada tahun 1982-1983 melalui M. Mustofa, putra Abdullah bin Nuh yang merupakan pengasuh Pesantren Al Ghazali Bogor dan juga melalui Abdurrahman Al-Baghdadi, seorang warga Lebanon yang bermigrasi ke Australia yang kemudian tinggal di Indonesia (Rahmat, 2005: 100). Kedua tokoh inilah yang mempromosikan ideologi HT melalui *halaqah* (pengajian kecil) yang dilakukan di masjid kampus IPB, pesantren milik ayah Mustofa, dan juga di rumah-rumah mahasiswa.

Satu hal yang menarik dari HT adalah para anggotanya sangat anti terhadap demokrasi, tetapi luucunya mereka sering menggunakan argumen demokrasi agar tetap eksis. HT menolak untuk bertransformasi menjadi partai politik yang merupakan produk demokrasi, padahal untuk mengubah sistem secara konstitusional, maka langkah yang paling realistis adalah membentuk partai politik kemudian memperjuangkan agenda politiknya di ruang parlemen. Bagi HT, mengambil bagian dalam proses demokrasi adalah haram karena dalam segala bentuknya, demokrasi adalah sistem kufur. Namun, HT tidak menganjurkan pendekatan yang revolusioner melalui kudeta untuk menggulingkan pemerintah. Para proponen HT memilih konsisten untuk melakukan pendekatan ekstra-parlementer dalam mengkritik pemerintah dan sistem yang ada, sembari tetap

mensosialisasikan gagasan mereka di tengah masyarakat melalui sistem kaderisasi dari akar rumput.

Meskipun selalu membawa simbol dan atribut Islam, namun keberadaan HT tidak selalu berjalan mulus. Ormas Islam yang bercorak moderat seperti NU sejak kepemimpinan Hasyim Muzadi sudah getol menolak keberadaan HT karena dianggap sebagai gerakan politik dengan ideologi tertentu, bukan agama. Hasyim Muzadi kala itu getol menolak HT karena ia tidak ingin Indonesia mewariskan konflik yang datang dari negara asal HT. Lanjutnya, nilai yang dibawa HT tidak cocok dengan budaya Indonesia (Wahid, 2009: 272-273).

Sebelum dibubarkan oleh pemerintah pada tahun 2017, HT dulunya bebas melakukan aktivitasnya di Indonesia karena memiliki badan hukum resmi dari pemerintah. HT sangat aktif menyebarkan ideologinya di tengah masyarakat khususnya di dunia kampus. HT juga dikenal sebagai ormas yang cukup aktif melakukan aksi demonstrasi untuk menyampaikan aspirasinya. Sebelum terjadinya Aksi Bela Islam 411 dan 212 yang dianggap sebagai salah satu aksi demonstrasi terbesar oleh kelompok Islamis dalam sejarah Indonesia, HT sejak awal sudah menolak pengangkatan Ahok sebagai Gubernur DKI Jakarta menggantikan Jokowi yang dilantik menjadi Presiden, karena mereka meyakini bahwa umat Islam haram dipimpin oleh orang kafir dan non-muslim.

Pada Aksi Bela Islam 411 dan 212, HT ikut mengambil bagian dalam aksi tersebut. Mereka dengan heroik mengkritik dan

menuntut pemenjaraan Ahok karena dianggap telah menistakan Islam. Dalam aksinya tersebut, HT memanfaatkan momentum untuk meneriakkan perlunya penegakan khilafah di Indonesia.

HT sendiri eksis di Manado, namun pertumbuhannya tidak sesubur di daerah mayoritas Islam seperti Bogor, Bandung, Yogyakarta, Makassar, dan Padang. Para aktivis HT di Manado banyak melakukan aktivitasnya di dalam masjid kampus yang ada di Universitas Sam Ratulangi dan juga melalui kegiatan yang berkedok pengajian di kosan mahasiswa dan juga rumah warga. Di universitas Islam seperti IAIN Manado, terdapat beberapa mahasiswa yang bergabung di dalam gerakan HT, namun pengaruh HT di kampus tersebut tidak signifikan karena kalah saing dengan organisasi PMII, HMI, dan KAMMI yang memiliki pengaruh yang cukup kuat.

Penolakan terhadap aktivitas HT tumbuh cukup kuat di berbagai daerah di Indonesia, khususnya setelah digelarnya Aksi Bela Islam 411 dan 212 di Jakarta di mana HT ikut mengambil bagian di dalamnya. Manado menjadi salah satu daerah di mana penolakan terhadap HT berlangsung cukup kuat. Munculnya penolakan terhadap HT dan unsur terkait di dalamnya dapat dibaca sebagai bentuk kejenuhan berbagai elemen masyarakat di Manado terkait provokasi yang dilakukan oleh para pendukung HT yang cenderung membelah masyarakat dalam dua kutub ekstrim, yakni kaum muslim sejati yang mendukung pemenjaraan Ahok karena dianggap telah menistakan Islam dan kaum munafik bagi mereka yang membela Ahok. Mereka menyadari bahwa konflik yang terjadi

di Jakarta tidak perlu diimpor ke Manado. Karena itu, segala aktor yang berpotensi mengimpor konflik dari Jakarta ke Manado perlu dibendung demi menjaga stabilitas dan harmoni sosial di tengah masyarakat.

Penolakan terhadap HT di Manado ditunjukkan melalui aksi pembubaran yang dilakukan oleh Gerakan Pemuda Ansor Manado. Pada tanggal 4 April 2017, Ansor Manado membubarkan acara yang bertajuk Silaturahmi Antar Tokoh-tokoh Islam se-Sulawesi Utara yang diselenggarakan oleh pengurus HT Sulawesi Utara di Restoran Wisata Bahari Kawasan Megamas Manado. Penolakan tersebut bermula dari beredarnya undangan acara silaturahmi tersebut ke berbagai imam-imam masjid se-Sulawesi Utara. Ansor Manado mendapatkan bocoran tentang kegiatan ini dari sebuah foto undangan yang dikirimkan oleh seseorang di jejaring sosial *WhatsApp*.

Menindaklanjuti hal tersebut, Ansor Manado kemudian melakukan koordinasi dengan anggota Intel Polres Manado. Intel Polres Manado sendiri mengaku tidak mengetahui keberadaan kegiatan silaturahmi tersebut. Ansor Manado dan Intel Polres Manado kemudian berinisiatif melakukan pertemuan di Kantor Perwakilan DPD RI di Manado untuk membicarakan tindak lanjut dalam menyikapi acara silaturahmi tersebut. Dalam pertemuan tersebut disepakati bahwa Ansor Manado akan memimpin langsung pembubaran acara silaturahmi HT dengan pertimbangan bahwa apabila pembubaran dilakukan oleh kepolisian, maka hal ini akan menimbulkan kesan negatif di masyarakat bahwa aparat

kepolisian melarang silaturahmi umat Islam di Manado, di samping juga karena alasan menguatnya isu anti Islam yang menyerang Jokowi kala itu karena ia dianggap lebih berpihak pada penista Islam (Ahok) ketimbang para kelompok islamis.

Sebelumnya, ormas adat Brigade Manguni Indonesia dan juga ormas Benteng Kristen Nusantara juga mengancam akan membubarkan acara silaturahmi yang dilakukan HT karena HT dianggap sebagai ormas yang dapat memecah belah persatuan. Setelah melalui proses negosiasi yang alot dengan Ansor Manado, ormas Brigade Manguni Indonesia dan Benteng Kristen Nusantara akhirnya menyerahkan pembubaran acara silaturahmi tersebut kepada Ansor Manado. Ansor Manado mencegah agar pembubaran itu tidak dilakukan oleh ormas adat dan Kristen dengan pertimbangan bahwa ketika pembubaran dilakukan oleh kedua ormas itu, maka dikhawatirkan akan muncul *framing* di berbagai media Islam yang mengatakan bahwa umat Kristen di Manado membubarkan acara silaturahmi umat Islam. Kalau *framing* ini betul-betul terjadi, maka ia dapat berpotensi memecah belah hubungan antara umat Islam dan Kristen di berbagai daerah di Indonesia.

Akhirnya pada tanggal 4 April 2017 dengan didampingi oleh anggota Banser dan anggota Intel Polres Manado, Ansor Manado mendatangi langsung lokasi kegiatan silaturahmi HT di Restoran Wisata Bahari Kawasan Megamas Manado tepat setelah waktu salat Isya. Setibanya di lokasi acara, Ketua Ansor Manado Rusli Umar langsung menyambangi panitia silaturahmi dan mempertanyakan

surat legalitas kegiatan tersebut. Namun, para pengurus HT berdalih bahwa kegiatan itu murni silaturahmi dan tidak memiliki agenda politik apapun, sehingga tidak memerlukan surat legalitas dari kepolisian. Ansor Manado kemudian melakukan negosiasi dengan para pengurus HT. Sementara Ansor melakukan negoisasi di dalam lokasi acara, para anggota ormas Brigade Manguni Indonesia dan Benteng Kristen Nusantara telah *standby* di luar lokasi acara menunggu perkembangan yang terjadi di dalam pertemuan tersebut. Setelah melalui proses negosiasi yang alot, kegiatan silaturahmi tersebut akhirnya dihentikan dengan catatan bahwa para tamu undangan yang sudah terlanjur datang dipersilakan untuk tetap makan malam terlebih dahulu atas dasar pertimbangan kemanusiaan.

Beberapa tamu undangan yang sempat datang umumnya adalah para imam masjid. Mereka umumnya tidak mengetahui sepak terjang gerakan HT selama ini. Mereka datang ke acara silaturahmi karena mengaku mendapatkan undangan yang diantarkan langsung ke masjid mereka. Karena merasa memiliki tanggung jawab moral sebagai tokoh Islam di Sulawesi Utara, maka beberapa imam masjid memutuskan hadir dalam acara silaturahmi tersebut. Pasca pembubaran, para anggota Ansor Manado menjelaskan kepada tamu undangan alasan terjadinya pembubaran. Beberapa tamu undangan mengaku terkejut karena mereka baru tahu bahwa salah satu agenda terselubung gerakan HT di Indonesia adalah mengubah Pancasila sebagai dasar negara.

Pada intinya, Ansor Manado membubarkan acara silaturahmi yang dilakukan HT karena beberapa alasan, *pertama,* HT memiliki agenda politik terselubung yang ingin mengubah Pancasila sebagai dasar negara dan juga ingin menegakkan sistem khilafah yang bersifat transnasional, sehingga dapat merobohkan konsep negara bangsa yang telah diperjuangkan oleh para pendiri bangsa. Dalam hal ini Ansor Manado konsisten dengan Pancasila sebagai dasar negara dan juga NKRI. *Kedua*, ideologi yang dibawa HT tidak cocok untuk konteks masyarakat Manado yang sangat plural. Meluasnya pengaruh HT di Manado dikhawatirkan dapat memicu konflik horizontal di Manado. Ansor tidak menginginkan konflik agama yang terjadi di daerah lain menjalar di Manado karena masyarakat Manado - telah terbiasa hidup rukun dalam perbedaan.

Gerakan Pemuda Ansor selama ini cukup intens mengambil bagian dalam kegiatan dialog lintas iman di Manado. Tradisi dialog lintas iman di dalam tubuh Ansor sebelumnya telah dirintis oleh sosok Benny Ramdhani (Mantan anggota DPRD Propinsi Sulut dan juga anggota DPD RI). Benny rutin membangun komunikasi dengan berbagai tokoh lintas agama di Manado serta aktif dalam menyebarkan ajaran Islam moderat yang diwariskan para ulama NU seperti Gusdur. Setiap Natal, Ansor rutin melakukan penjagaan gereja khususnya Gereja Sentrum yang terletak di dekat titik nol di Kota Manado. Inisiatif Ansor dalam melakukan itu tidak dimaknai sebagai bentuk pendangkalan akidah, tetapi sebagai bentuk tanggung jawab sosial dalam menjaga perdamaian di Kota Manado.

Setelah Benny disibukkan dengan aktivitasnya di Ibukota Jakarta, tongkat estafet dilanjutkan oleh Rusli Umar. Rusli aktif membangun dialog lintas iman dengan berbagai pihak. Rusli juga aktif menjadi pembina di organisasi Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) Metro Manado dan juga menjadi pegiat komunitas Gusdurian Manado guna menyebarkan nilai-nilai Islam moderat dan toleransi yang telah diwariskan Gusdur.

Setiap menjelang Natal, Ansor Manado sering memasang spanduk yang bertuliskan Selamat Natal di berbagai sudut kota. Tentu ini adalah sebuah terobosan penting di tengah keengganan umat muslim di berbagai daerah untuk mengucapkan Selamat Natal karena dianggap sebagai sesuatu yang haram dan bertentangan dengan akidah. Tetapi, bagi Ansor ini adalah bentuk solidaritas dan persaudaraan antar sesama anak bangsa.

Penolakan Ansor terhadap geliat HT di Manado berlanjut ketika Felix Siauw, pentolan HT yang juga merupakan seorang muallaf, penulis, mubaligh dan pegiat media social, diketahui akan hadir mengisi acara di Manado. Kabar kedatangan Felix juga direspon dengan penolakan oleh beberapa kelompok adat, salah satunya adalah Aliansi Makapetor melalui laman resminya di *Facebook*. Makapetor mengancam akan melakukan aksi untuk membatalkan kedatangan Felix karena pemikirannya dianggap dapat menciptakan perpecahan di masyarakat.

Kabar tentang kedatangan Felix diketahui setelah poster digital yang memuat gambar Felix tersebar luas di media sosial. Poster digital tersebut menginformasikan bahwa pada tanggal 3 Maret

2018, Felix akan hadir sebagai pembicara di seminar nasional yang bertema *Change Now for the Better Future* di Hotel Sintesa Peninsula Manado. Seminar nasional ini rencananya akan diselenggarakan oleh Rohis SMAN 9 Manado.

Untuk merespon kedatangan Felix, pada tanggal 31 Januari 2018, Ketua Ansor Manado Rusli Umar menemui unsur pimpinan SMAN 9 Manado yang terdiri dari Kepala Sekolah, Meidy R. Tungkagi dan juga guru Agama Islam sekaligus Pembina Rohis, Ustad Supriadi. Dalam pertemuan tersebut, Rusli ingin mengonfirmasi kebenaran seminar nasional tersebut sekaligus menyatakan penolakannya terhadap kehadiran Felix di Manado mewakili organisasi yang dipimpinnya. Meidy selaku kepala sekolah mengaku bahwa ia tak tahu menahu soal kegiatan tersebut karena lokasi pelaksanaannya berada di luar sekolah. Ustad Supriadi juga mengaku tidak tahu karena acara tersebut murni inisiatif dari para alumni Rohis.

Ansor Manado menolak kedatangan Felix karena pandangan-pandangannya dianggap banyak menciptakan kegaduhan antara umat beragama, semisal ceramah-ceramah provokatifnya yang sering menyudutkan agama Kristen. Ansor Manado tidak ingin keberadaan Felix akan menularkan kegaduhan di Manado sebagaimana yang telah terjadi di Jakarta pada Aksi Bela Islam 411 dan 212. Penolakan Ansor Manado terhadap Felix juga disebabkan oleh kekhawatiran bahwa Felix akan meracuni anak-anak muda awam dengan gagasan khilafahnya.

Tak lama setelah Ansor melakukan audiensi, Ikatan Pelajar Nadhlatul Ulama (IPNU) Sulawesi Utara yang diwakili oleh Zanjabil Wakid dan Doni Utina juga melakukan audiensi dengan kepala sekolah dan guru agama SMAN 9 Manado. Pihak IPNU melakukan audiensi untuk mendengarkan penjelasan dari kepala sekolah terkait rumor kedatangan Felix yang telah beredar luas, sehingga membentuk opini yang liar terkait pribadi Felix. Pihak kepala sekolah mengakui bahwa ia tak mengenal sepak terjang Felix. Yang beliau pahami adalah kegiatan tersebut dalam rangka penguatan kapasitas pengetahuan dari peserta didik muslim di sekolah. Sementara itu. pembina Rohis mengakui bahwa kegiatan tersebut telah dijadwalkan jauh hari sebelumnya. Panitia yang terdiri dari anggota Rohis telah menghubungi Felix sejak dua tahun sebelumnya, jauh sebelum ia dikenal sebagai tokoh HT. Felix dikenal luas di kalangan Rohis karena ia aktif di media sosial serta buku yang ditulisnya, misalnya "Udah Putusin Aja" menjadi bacaan yang populer di kalangan muslim millenial Manado.

Dalam audiensi tersebut, IPNU menawarkan dua opsi. *Pertama*, sekiranya Felix jadi hadir di Manado, pihak IPNU akan mengawal kegiatan tersebut dengan catatan bahwa mereka harus bertemu dengan Felix terlebih dahulu sebelum menyampaikan ceramah. Pihak IPNU ingin membuat komitmen dengan Felix agar tidak berbicara soal ideologi negara dan tidak ada indoktrinasi terkait ajaran khilafah karena tidak sesuai dengan prinsip bernegara. *Kedua*, untuk menghindari hal-hal yang tak diinginkan, IPNU mengusulkan agar pihak sekolah dan Rohis

membatalkan kegiatan yang mendatangkan Felix. Pada prinsipnya IPNU tidak menolak pribadi Felix untuk menyampaikan ceramah dan juga bersilaturahmi di Manado, tetapi mereka mengantisipasi agar jangan sampai bias opini yang saat itu sudah meluas akan menimbulkan dampak yang tidak baik bagi sekolah dan Rohis.

Dibandingkan dengan Ansor dan kelompok adat yang secara tegas menolak kedatangan Felix, IPNU cenderung mengambil sikap yang lebih *soft* dan masih memberikan ruang kepada Felix untuk hadir di Manado dalam konteks memberi ceramah dan silaturahmi selama tidak menyinggung soal ideologi negara. Namun pada prinsipnya, baik Ansor, kelompok adat, dan juga IPNU dengan tegas menyatakan penolakannya terhadap kegiatan yang berpotensi menciptakan polarisasi di tengah masyarakat dan juga konsisten menentang individu atau kelompok yang ingin mengganti Pancasila sebagai ideologi dan konsensus bernegara.

Untuk mencegah berbagai aksi yang tak diinginkan di tengah menguatnya isu penolakan Felix, maka pada tanggal 1 Maret 2018, Pemerintah Provinsi Sulawesi Utara melalui Kesbangpol Sulawesi Utara mengundang pihak penyelenggara dan perwakilan tokoh-tokoh agama yang terhimpun di Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) untuk bermusyawarah dan mendengarkan klarifikasi dari pihak penyelenggara di Kantor Kesbangpol Sulut. Pertemuan tersebut menghasilkan beberapa poin dan klarifikasi. Ustad Supriadi selaku Pembina Rohis mewakili penyelenggara, yakni para alumni Rohis mengaku bahwa latar belakang penyelenggaraan acara tersebut adalah semata-mata karena melihat sosok Felix

sebagai seorang ustad yang bisa memberi motivasi bagi siswa juga bagi masyarakat umum. Lebih lanjut, kegiatan seminar nasional ini murni digagas oleh siswa-siswa sekolah yang tergabung dalam Rohis SMAN 9 Manado sejak tahun 2015 dengan tujuan untuk memotivasi kehidupan yang berlandaskan ajaran Islam dan tidak ada hubungannya sama sekali dengan gagasan atau pemikiran politik Felix. Proses komunikasi dengan Felix sendiri dilakukan oleh para alumni Rohis melalui email.

Pihak penyelenggara mengakui tidak lagi memperhatikan dinamika politik terkait pembubaran HT dan juga pernyataan Felix yang dianggap kontroversial karena panitia merasa bahwa rencana acara tersebut tidak mendapatkan tanggapan. Dalam pertemuan itu, ustad Supriadi menyampaikan permintaan maafnya karena kekurangpahamannya terhadap situasi politik yang menyangkut soal HT. Ustad Supriadi juga mengklarifikasi bahwa dirinya tidak memiliki keterkaitan dengan HT sebagaimana yang banyak dituduhkan. Ia mengakui bahwa ia tidak pernah aktif dalam ormas Islam manapun. Saat ini, Ustad Supriadi hanya ikut di Organisasi Musyawarah Guru Mata Pelajaran (MGMP) Pendidikan Agama Islam SMA SMK Kota Manado dan menduduki jabatan sebagai ketua. Setelah melakukan musyawarah dan mendengar klarifikasi dari panitia penyelenggara, maka akhirnya diputuskan bahwa seminar nasional yang akan menghadirkan Felix dibatalkan.

Sebetulnya, pihak SMAN 9 Manado telah menyatakan pembatalan atas kedatangan Felix di Kota Manado pasca beraudiensi dengan berbagai elemen masyarakat yang

menyambangi sekolah. Pembatalan ini tampaknya didasarkan pada pertimbangan bahwa pihak sekolah tidak ingin menciptakan polemik yang berkepanjangan di masyarakat serta ingin menjaga agar citra sekolah tidak tercoreng akibat kejadian ini. Pembatalan kegiatan yang mengundang Felix lebih ditegaskan lagi pada kegiatan musyawarah yang melibatkan pihak sekolah, FKUB, dan juga perwakilan Pemerintah Provinsi Daerah di Kantor Kesbangpol Sulut.

Penolakan terhadap kelompok HT dan unsur yang terkait di dalamnya tidak hanya menjadi konsen kelompok Islam khususnya yang berafiliasi dengan NU, tetapi juga menjadi konsen beberapa ormas adat. Ini dilakukan guna mencegah makin meluasnya pengaruh HT di tengah masyarakat Manado yang dianggap dapat mengancam keragaman dan juga ideologi Pancasila yang telah menjadi identitas kita dalam berbangsa dan bernegara. Penolakan terhadap kelompok Islamis oleh para kelompok adat di Manado dan sekitarnya sebetulnya bukanlah hal yang baru. Sebelumnya, para kelompok adat sudah sering menolak kehadiran kelompok Islamis, seperti Front Pembela Islam (FPI). Di tahun 2009, sejumlah ormas adat, beberapa diantaranya Milisi Waraney, Brigade Manguni, Permesta, Pakasaan, Waraney Esa, Manguni Esa, dan Suara Bahari mendatangi kantor Walikota Bitung untuk menuntut tegas pelarangan FPI di Kota Bitung (BeritaManado.com, 22/05/2009). Para ormas adat melakukan demonstrasi karena mereka mendengar informasi bahwa FPI ingin membuka cabang di Bitung. Pada tahun 2013, aksi penolakan oleh ormas adat terhadap FPI kembali terjadi

di Bitung. Penolakan ini disebabkan oleh adanya aksi provokasi dari anggota FPI terhadap warga untuk tidak memilih kepala daerah non-muslim di Pilkada melalui pembagian selebaran di jalan-jalan raya (Syuhudi, 2016: 64). Para ormas adat menolak kehadiran FPI karena dianggap sebagai dalang kekacauan di berbagai daerah di Indonesia. Mereka tidak ingin FPI membuat kekacauan di berbagai wilayah yang ada di Sulawesi Utara.

Kemunculan ormas adat Minahasa di era pasca Orde Baru dilatarbelakangi oleh adanya respon terhadap konflik yang terjadi di Poso dan Maluku. Secara geografis, Manado diapit langsung oleh segitiga konflik yakni Poso di sebelah Selatan; Ketapang, Sambas, dan Sampit di sebelah Barat; dan Maluku dan Maluku Utara di sebelah Timur. Posisi geografis ini membuat Manado cukup rentan terhadap konflik (Mantu, 2015: 40-41). Di saat yang sama, terjadi kekhawatiran yang cukup tinggi pada masyarakat Manado dengan adanya isu penyusupan dan penyerangan laskar muslim di daerah Manado dan sekitarnya. Masyarakat khawatir penyusupan ini akan menyebabkan pecahnya konflik dan kerusuhan besar di Manado (Thufail, 2011: 149). Dalam konteks itulah, pada tahun 2000-an, beberapa pemuda Minahasa akhirnya menggagas pendirian ormas adat untuk melindungi tanah Minahasa dari berbagai ancaman kerusuhan. Ormas ini kemudian dikenal dengan nama Brigade Manguni (BM). Nama Brigade Manguni mengingatkan orang Minahasa pada nama salah satu pasukan Permesta (Pinontoan, 2017). Jejak-jejak ingatan atas keberanian orang Minahasa pada peristiwa Permesta (tahun 1957-1961) telah memberi banyak

inspirasi dan juga menanamkan semangat militansi kepada orang Minahasa dalam melakukan suatu perlawanan. Ormas BM kemudian hari terpecah menjadi berbagai organisasi adat lainnya dan beberapa diantaranya memadukan simbol adat dan kekristenan karena adanya keyakinan bahwa identitas keminahasaan tidak dapat dipisahkan dari identitas kekristenan.

Ormas-ormas yang bermunculan di Manado di era pasca Orde Baru umumnya menggunakan identitas adat (baca: budaya) Minahasa ketimbang identitas agama (Kristen) karena identitas adat lebih dapat mengakomodir seluruh kelompok yang ada di Manado ketimbang menggunakan isu agama. Identitas Minahasa sendiri dapat merujuk pada siapapun yang mendiami tanah Minahasa dan memiliki kecintaan dan komitmen untuk menjaga dan melindungi tanah Minahasa dari berbagai gangguan yang datang dari luar. BM sendiri sebagai ormas adat pertama di Manado, pernah memiliki penasehat dari kalangan muslim, yakni Alm. K.H. Arifin Assegaf.

Orang Minahasa yang mayoritas beragama Kristen umumnya tidak menolak keberadaan Islam di Manado karena mereka telah lama hidup berdampingan dengan kaum muslim. Secara historis, Para pengikut Kiai Modjo yang merupakan kaum buangan di tanah Minahasa pada abad ke-19, telah melakukan praktik kawin-mawin dengan para perempuan Minahasa dan sampai sekarang keturunan mereka masih dapat dijumpai di tanah Minahasa (Kembuan, 2016: 106-109). Di sisi lain, berbagai ormas Islam seperti NU, Muhammadiyah, Sarekat Islam telah hadir sejak lama di Manado.

Setiap Idul Fitri dan Idul Adha, umat Kristen selalu aktif menjaga keamanan masjid serta ikut berpartisipasi dalam perayaan tradisi Lebaran Ketupat yang umumnya dilaksanakan seminggu setelah hari raya Idul Fitri.

Penolakan ormas adat terhadap HT bukanlah karena faktor Islam sebagai agama, melainkan karena sikap dan pandangan keislaman HT yang ekslusif dan anti keragaman. Di samping itu, HT dianggap membawa budaya arabisme yang dapat mengancam nilai keminahasaan dan keindonesiaan. Alasan lain yang juga tak kalah pentingnya adalah kegetolan HT memperjuangkan penegakan syariat Islam melalui konsep khilafah Islamiyah untuk menggantikan Pancasila yang telah mapan. Di mata ormas adat Minahasa, Pancasila adalah hasil kesepakatan para pendiri bangsa yang harus senantiasa dijaga, dihargai, dan dijunjung tinggi karena memuat nilai-nilai universal dari seluruh agama yang eksis di Indonesia. Mengganti Pancasila dengan khilafah sama artinya dengan mengkhianati sejarah bangsa ini serta menciptakan diskriminasi terhadap minoritas.

Para pegiat ormas adat memiliki *sense of belonging* yang tinggi terhadap Pancasila dan hal itu selalu mereka tegaskan dalam setiap aksinya. Mereka menganggap bahwa terdapat kontribusi penting dari beberapa tokoh Minahasa dalam penggalian, perumusan, dan penetapan Pancasila sebagai dasar negara, seperti Sam Ratulangi, A.A. Maramis, dan Arnold Manunutu. Karena itu, bagi ormas adat Minahasa, siapapun yang ingin mengganti Pancasila, maka harus dilawan.

## Penutup

Masyarakat Manado sesungguhnya adalah masyarakat yang terbuka pada keragaman. Pergaulan lintas identitas telah lama dipraktikkan oleh masyarakat Manado. Karena keterbukaan telah menjadi kultur yang mendarahdaging di Manado, maka setiap bentuk kegiatan dan juga ideologi yang dianggap dapat mengancam keragaman dengan sendirinya akan ditolak keberadaannya. Penolakan terhadap HTI di Manado oleh berbagai elemen masyarakat membuktikan bahwa masyarakat Manado telah dewasa dan mampu membedakan antara Islam sebagai agama yang penuh rahmat dan juga Islam sebagai ideologi politik yang berorientasi kekuasaan serta berwatak ekslusif dan anti keragaman.

Kedepan, berbagai elemen masyarakat di Manado harus saling bahu membahu untuk menjaga agar Manado tetap menjadi rumah yang aman dan nyaman untuk dihuni bagi siapapun. Pasca keluarnya kebijakan pemerintah yang membubarkan HT di Indonesia, masyarakat perlu meningkatkan kontrol sosial di tengah masyarakat agar para pendukung HT -yang berkamuflase dalam berbagai bentuk- tidak menyuntikkan provokasinya di tengah masyarakat. Karena itu, pengarusutamaan ajaran agama yang moderat, penanaman nilai kebangsaan, serta penguatan kapasitas berpikir kritis harus senantiasa ditingkatkan demi mencegah terpaparnya masyarakat dari ideologi keagamaan yang ekslusif dan anti keragaman.

## Daftar Pustaka

Gerung, Arthur. (2018). Studi tentang Sosial Habitus Pierre Bourdieu dalam Relasi Umat Kristen dan Islam di Manado. Paper dipresentasikan pada *International Seminar on Contemporary Issue in Islam* (ISCII) di Hotel Sintesa Peninsula Manado tanggal 8 Agustus 2018.

https://beritamanado.com/masyarakat-tolak-fpi/. Diakses pada tanggal 19 Agustus 2018.

Kembuan, Roger. A. C. (2016). *Jawa Tondano: Sejarah dan Tokoh-tokoh yang Diasingkan Abad XIX*. Manado: PT. Bank Rakyat Indonesia, Tbk. Kantor Wilayah Manado.

Komnas HAM. *Laporan Tahunan Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan 2016*. Komisi Nasional Hak Asasi Manusia Republik Indonesia.

Mantu, Rahman. (2015). Pesantren PKP Kombos: Aktivitas Pesantren di Tengah Mayoritas Masyarakat Kristen. Dalam Muhammad Murtadlo, dkk. *Pesantren dan Reproduksi Ulama*. Jakarta: Pustaka Cendekia Muda.

Nashir, Haedar. (2007). *Gerakan Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia.* Jakarta: Pusat Studi Agama dan Peradaban (PSAP) Muhammadiyah.

Pinontoan, Denni H.R. (2017). Pilkada Jakarta dan Ormas Adat dalam Politik Lokal Minahasa. Dalam https://crcs.ugm.ac.id/id/berita-utama/10941/pilkada-jakarta-dan-ormas-adat-dalam-politik-lokal-minahasa.html. Diakses pada tanggal 10 September 2018.

Rahmat, M. Imdadun. (2005). *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*. Jakarta: Penerbit Erlangga.

Sumampouw, Nono. S. A. (2015). *Menjadi Manado: Torang Samua Basudara, Sabla Aer, dan Pembentukan Identitas Sosial*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.

Syuhudi, Muhammad Irfan. (2016). Geliat Politik Identitas di Kota Manado. *Harmoni: Jurnal Multikultural & Multireligius*, Vol. 15, No.2. Mei-Agustus 2016. 56-66.

Thufail, Fadjar Ibnu. (2011). Ketika "Perdamaian" Terwujud di Bukit Kasih: Pencegahan Konflik, Lembaga Gereja, dan Politik Adat di Minahasa. Dalam *Kegalauan Identitas: Agama, Etnisitas, dan Kewarganegaraan Pada Masa Pasca-Orde Baru.* Martin Ramstedt dan Fajar Ibnu Thufail, eds. Jakarta: Grasindo- Pusat Penelitian Sumber Daya Regional Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia- Max Planck Institute for Social Anthropology.

Wahid, Abdurrahman, ed. (2009). *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia.* Jakarta: The Wahid Institute.

# TEORI KRONOLOGI AL-QUR'AN VERSI ORIENTALIS DAN MUSLIM

## (Gustav Weil, T. Noeldeke dan Shcwally, Regis Blachere)

**Juhrah M.Arib dan Sitti Rahmah**

### A. Pendahuluan

Sejak pertengahan abad ke-19, dunia kesarjanaan Barat mulai menaruh perhatian terhadap upaya untuk merekonstruksi secara kronologis wahyu-wahyu Al-Qur'an. Upaya ini dilakukan dengan mengeksploitasi bahan-banah tradisional Islam dan memperhatikan bukti-bukti internal Al-Qur'an sendiri – yakni rujukan-rujukan historis di dalamnya, terutama selama periode Madinah dari karir kenabian Muhammad. Perhatian juga dipusatkan pada pertimbangan gaya Al-Qur'an, perbendaharaan katanya, dan semisalnya. Singkatnya, al-Qur'an telah menjadi sasaran penelitian yang cermat selaras dengan metode kritik sastra dan kritik sejarah modern. Hasilnya, muncul berbagai system penanggalan Al-Qur'an berdasarkan asumsi-asumsi yang beragam.

Jadi, ketika kajian-kajian kronologi Al-Qur'an di dunia Islam menapaki titik lesunya dan hanya berkutat pada riwayat-riwayat lama tanpa membuahkan hasil yang signifikan, perkembangan di dunia akademik Barat justru berada di titik berlawanan.[1]

Al-Qur'an yang ada ditangan kita dewasa ini tidak tersusun dalam urutan pewahyuannya, namun sejak abad-abad pertama Islam para sarjana Muslim telah menyadari pentingnya pengetahuan tentang penanggalan atau susunan kronologi bagian-bagian al-Qur'an dalam rangka memahami pesan seutuhnya kitab suci tersebut. Seseorang tidak berhak berbicara tentang al-Qur'an tanpa bekal kronologi yang memadai. Demikian menurut zarkasyi dalam al-Burhan fi ulum al-Qur'an dan al-Syuyuti dalam al-Itqan.[2]

Bagi sarjana muslim modern, seperti Fazlur Rahman, Al-Qur'an hanya bisa dipahami dengan tepat dan benar jika dilakukan dalam kerangka (*framework)* kronologis. Ia mengatakan bahwa pemahaman mengenai *Quranic sitizim leben* atau framework kronologi Al-Qur'an tidak bisa dielakkan. Meskipun kronologis surat-surat Al-Qur'an secara menyeluruh, sub-disiplin dari studi-studi kronologi Al-Qur'an, pada dasarnya adalah produk kesarjanaan modern, (terutama )Barat.[3]

---

[1] Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, (Ciputat: PT Pusataka Alvabet, 2013), hal. 108.

[2] Taufik adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir kontekstual al-Qur'an,* Bandung: Mizan, 1998.

[3] Rosihan Anwar, *Ulum Al-Quran*, Bandung: Pustaka Setia, 2017.101

Tulisan ini membahas teori kronologi Al-Qur'an persfektif orientalis yaitu: Gustav Weil, T. Noldeke (1836-1931 M), Regis Blachere (1900-1973 M) dan Muslim.

## B. Kronologi Al-Qur'an Versi Orientalis dan Sarjana Muslim

### 1. Kronologis Al-Qur'an Versi Orientalis

#### a. Gustav Weil (1808-1889 M),

Dalam studi kronologi Al-Qur'an di Barat, Gustave Weil (1808-1889 M) dianggap sebagai pelopornya. Ia dianggap sebagai peletak dasar sistem penanggalan empat periode, yang banyak mendapat pengakuan para sarjana dibanding sistem penanggalan lainnya. Weil menulis kronologi al-Qur'an dalam karya monumentalnya *Historisch-Kritische Einleitung in der Koran* (1844 M), yang ditulis setelah karyanya dalam bidang biografi Muhammad (1843 M).[4] Weil menerima asumsi para sarjana muslim bahwa surat-surat Al-Qur'an merupakan unit-

---

[4] **Gustav Weil** adalah orientalis Jerman penganut agama Yahudi yang lahir pada 24 April 1808 M di Salzburg, sebuah kota kecil dekat Faryburg, Jerman Selatan. Weil termasuk orientalis yang amat tekun menapaki profesi sebagai pemikir. Banyak karya ilmiah yang telah dihasilkannya, di antaranya adalah Mohammed der Prophet: Sein Leben und seine Lehre (Stutgart, 1843 M). Dalam menulis biografi ini, Weil ban-yak merujuk pada sumber-sumber data yang otentik, seperti Sirah Ibn Hisyam-nya Ibn Hisyam, as-Sirah al-Halabiyyah-nya 'Ali al-Halabi, dan as-Sirah an-Nabawiyyah-nya Husain Driyarbakr. Karya ini merupakan seri rintisan pertama dari karya-karya serupa yang ditulis para orientalis yang muncul kemudian, dan ini juga merupakan karya yang sangat tinggi nilai ilmiahnya dalam mengungkapkan sejarah hidup Muhammad Saw. Lihat al-Badawi, *Ensiklopedi Tokoh Orientalis*, h. 421-424.

unit wahyu orisinal. Oleh karena itu, dapat disusun dalam suatu tatanan kronologis berdasarkan bahan-bahan tradisional. Ia memperkenalkan tiga kriteria untuk penyusunan kronologi surat-surat Al-Qur'an:

(1) rujukan-rujukan kepada peristiwa-peristiwa historis yang diketahui dari sumber lainnya; (2) karakter wahyu-wahyu sebagai refleksi dan perubahan-perubahan situasi dan peran Muhammad; (3) penampakan luaran atau bentuk wahyu.

Weil juga memberikan kontribusi yang bernilai lewat pembabakan surat-surat Makkiyah ke dalam tiga kelompok, dan dengan demikian keseluruhan surat dalam Al-Qur'an membentuk empat periode periode pewahyuan: (1) Makkah awal, yaitu dari turunnya wahyu pertama hingga masa hijrah ke Abisina (tahun 615 M); (2) Makkah pertengahan, yaitu dari akhir periode pertama hingga saat kembalinya Nabi Muhammad Saw. dari Thaif (tahun 620 M); (3) Makkah akhir, yaitu dari akhir periode kedua hingga peristiwa hijrah (September 622 M); dan (4) periode Madinah. [5] Sistem penanggalan empat periode Weil, asumsinya tentang Al-Quran dan kriteria tentang penanggalannya, kemudian mempengaruhi dan diikuti oleh sarjana-sarjan Barat.[6]

---

[5] Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, (Ciputat: PT Pusataka Alvabet, 2013), h. 109

[6] Rosihan Anwar, *Ulum Al-Quran*, Bandung: Pustaka Setia, 2017.h. 108

Susunan Kronologis surat-surat Al-Quran versi Weil sebagai berikut:

Periode Mekah I : Surat Al-Alaq (96), surat al-Musdatsir (74), surat al-Muzzammil (73), surat Quraisy (106), Surat Al-Lahab (111), surat an-Najm (53), surat At-Takwir (81), Surat Al-Qalam (68), Surat Al-A'la( 87), surat Al-Lail (92), Surat al-Fajr (89), Surat Al-Alaq (96), Surat Al-Insyirah (94), Surat Al-Ashar (103), Surat al-Adiyah (100), surat al-Kautsar (108), surat at-Takwir (102), surah al-Ma'un( 107), Surat Al-Kafirun (109), suart Al-Fil (105), Surat Al-Falaq (113), Surat An-Nas(114), Surat Al-Ikhlas (112), Surat Abasa( 80), surat al-Qadr (97), Surat Asy-Syam (91), surat at-Thariq (85), surat Al-Balad (90), Surat At-Thin (95), Surat Al-Qari'ah (101), Surat Al-Qiyamah (75), surat al-Humazah (104), Surat Al-Mursalat (77), Surat At-Thariq (86), Surat Al-Ma'arij (70), Surat An-Naba' (78), Surah An-Nazi'at (79), Surat Al-Infithar( 82), Surat Al-Waqi'ah(56), Surat Al-Ghasyiayah (88), Surat Ath-

Thur (52), Surat Al-Haqqah (69), Surat Al-Muthaffifin (83), Surat Al-zalzalah (99).

Periode Mekah II : Surat Al-Fatihah(1), Surat Adz-Dzariyyat (51), Surat Yaa siin (36), Surah Qaf (50), Surat al-Qamar (54), Surat Maryam ( 19), Surat Thaha (20), Surat Al-Anbiya'( 21), Surat Al-Mu'minum (23), Surat Al-Fur'qan ( 25), Surat Asy-Syu'ara (26), Surat al-Mulk (67), Surat Ash-Shaffat (37), surat Shad (38), Surat Az-Zukhruf (43), Surat Nuh (71), Surat Arrahman(55), Surat Al-Hijr (15), Surat Al-Insan (76).

Periode Mekah III : Surah Al-A'raf (7), Surat Al-Jin (72), Surat fathir ( 35), Surat An-Najm(27), Surat Al-Qashas (28), Surat Al-Isra' (17), Surat Yunus (10), Surah Hud ( 11), Surat Yusuf (12), Surat Al-An'am (6), Surat Lukman ( 31), Surat Saba'(34), Surat Az-zumar (39), Surat Al-Mu'min (40), surat as-Sajadah (32), Surat As-Syura (42), Surat Al-Jatsiyyah (45), Surat Al-Ahqaf (46), Surat Al-Kahfi (18), Surat al-Nahl (16), Surat Ibrahim(14), Surat Fushilat(41), surah

| | | |
|---|---|---|
| | | Ar-Rum (30), Surat Al-Ankabut (29), Surat Ar-Ra'd (13), Surat At-thaghabun (64). |
| Periode Madinah | : | Surat A-Baqarah (2), Surat Al-Bayyinah(98), Surat At-thaghabun (64), Surat Al-Jumu'ah (62), Surat Al-Anfal (8), Surat Muhammad(47), Surat Ali Imran(3), Surat Al-Hasyar (59), Surat An-Nur (24), Surat Al-Munafiqun (63), Surat Al-ahzab( 33), Surat Al-fath (48), Surat An-nasr (110), Surat Ash-Shaff (61), Surat Al-Mumtahanah (60), Surat Al-Mujadalah (58), Surat Al-Hujurat (49), Surat At-Tahrim (66), Surat Yunus(10). |

### b. T. Noeldeke dan Shcwally

Tahun 1860, T. Noldeke[7] (1836-1931 M) dalam bukunya *Geschchite de Korans* telah mulai usaha ini dengan membagi al-

[7] **Theodor Noldeke** adalah orientalis otoritatif asal Hamburg, Jerman. Gelar sarjana ia dapatkan pada tahun 1856 M dengan mengajukan disertasi tentang sejarah al-Qur`an. Pada tahun 1858M, Akademi Paris memberikan hadiah berkat penelitiannya tentang sejarah al-Qur`an. Pada tahun 1860 M, ia bersama dengan muridnya, Schwally, menerbitkan karya dalam bahasa Jerman, berjudul Geschichte des Qorans. Selain membahas kronologi ayat al-Qur`an, Geschichte des Qoransjuga mengeksplorasi isu-isu rekonstruksi sejarah kodifikasi al-Qur`an, varian bacaan Uthmani versus non-Usmani, sejarah teks al-Qur`an dan lain-lain. Perlu dicatat, Theodor Noldeke termasuk orientalis yang mengakui kenabian

Qur'an ke dalam tiga periode Mekah dan satu periode Madinah. Walaupun sebenarnya, para ilmuwan menilai pembagian ayat-ayat Makkiah menjadi tiga periode oleh Noldeke ini lebih merupakan plagiasi atau contekan yang hanya mengekor pada Gustav Weil, meskipun substansinya agak sedikit berbeda (*Historisch-Kritische Einleitung in dem Koran,* 1844). [8]

Susunan Noldeke itu kemudian mendapat semacam koreksi dan revisi dari F. Schwally (1919 M)[9], hingga pada tataran selanjutnya, para Orientalis sesudahnya, seperti Regis Blachere (1900-1973 M), seperti tercermin dalam karyanya, *Introduction au Coran* (1947 M) dan *Le Coran: Traduction selon un Essai de Raelassement des Sourates* (tiga jilid, 1947-1951 M). Aransemen duet Noldeke-Schwally ini sebagai acuan utama dalam penyusunan aransemen Al-Qur'an.[10]

*Geschichte des Qorans* merupakan studi kritik sastra-historis yang hendak menguak historisitas teks al-Qur'an.

---

Muhammad Saw. Tetapi, seperti orientalis yang menggunakan pendekatan historisisme, Noldeke juga menganggap bahwa Muhammad mengadopsi tradisi-tradisi Yahudi-Kristen. Lihat Adnan Amal et. al., *Tafsir Kontekstua al-Qur'an*, h. 98.

[8] al-Zarkashī, *al-Burhān,* (Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957, *tahqīq* Muhammad Abū al-Faḍl), h. 192

[9] **Friedrich Zacharias Schwally** adalah seorang orientalis Jerman dengan jabatan profesor di Strasbourg, Gießen dan Königsberg. Dia memegang gelar Ph.D., Lic. Theol., Dr. Habil., Dan kehormatan Imperial Ordo Elang Merah, Kelas IV.

[10]Susunan aransemen Noldeke dan Weill dalam Badawī, *Difā' 'an al-Qur`ān,* h. 116, juga *Qaḍāyā Qur`āniyyah* Faḍl Ḥasan, *al-Isqāṭ.,* h. 180

Dengan pendekatan filologis dan data-data sejarah, Noldeke berusaha membuat rangkaian kronologis ayat-ayat al-Qur'an. Awalnya, ia mengadopsi klasifikasi konvensional Makkiyah dan Madaniyah, namun kemudian klasifikasi itu dimodifikasi dengan cara membagi ayat Makiyyah menjadi tiga fase: (1) Ayat-ayat pendek tentang kerasulan Muhammad dan paganisme[11]; (2) Ayat-ayat panjang tentang nasehat dan peringatan. Karakteristik ayat-ayat ini pada umumnya mengandung pembahasan tentang kebenaran janji dan ancaman Tuhan; (3) Dari segi bahasa, ayat Makkiyah fase ketiga tidak memiliki karakteristik khusus, tetapi ia dicirikan oleh tema-tema seputar ritus-ritus keagamaan, keharaman jenis-jenis makanan tertentu, relasi kaum muslim dengan kaum pagan, Kristiani dan Yahudi, dan ayat-ayat yang relatif keras memperingatkan kebenaran janji dan ancaman kepada kaum kafir.

Dengan pembagian surat- surat Mekah tersebut kedalam periode awal, Menengah dan akhir, merupakan suatu standar bagi sarjana-sarjana yang kemudian. Meskipun dia tidak pernah mengklaim bahwa adalah mungkin untuk menetapkan kronologi menyeluruh atas semua teks Al-Qur'an dengan kepastian yang tidak bisa dipertanggung jawabkan (tujuan Noldeke adalah menetapkan korelasi yang tepat antara

[11]Paganisme menurut kamus KBBI : Perihal (keadaan) tidak beragama; paham pada masa sebelum adanya (datangnya, masuknya) agama (Kristen, Islam, dan sebagainya).

relevansi Al-Qur'an dengan *framework* biografis sirah).[12] Hal ini berbeda dengan ayat-ayat Madaniyah yang pada umumnya mengandung legislasi hukum partikular dan sistem undang-undang kemasyarakatan.[13].

Susunan kronologis surat-surat Al-Quran Versi Noldeke adalah sebagai berikut;

Periode Mekah I ; Surat Al-Alaq (96), surat al-Musdatsir (74), Surat Al-Lahab (111), surat al-Kautsar (108), surah al-humazah (104), surah al-Ma'un( 107), surat At-Takwir (102), suart Al-Fil (105) surat Al-Lail( 92) surat Al-Balad (90), Surat Al-Insyirah (94), Surat Ad-Duha (93), Surat Al-Qahdar( 97), Surat At-Thariq (86), Surat Asy-Syam (91), Surat Abasa( 80), Surat Al-Qalam (68), Surat Al-A'la( 87), Surat At-Thin (95), Surat Al-Ashar( 103), Surah Al-Muzammil(73), Surat Al-Qari'ah (101), Surat Al-zalzalah (99), Surat Al-Infithar( 82), Surat At-Takwir (81), Surat An-Najm( 53), Surat Al-Insyiqaq (84), Surat al-Adiyah (100), Surah An-Nazi'at (79), Surat

[12]Rosihan Anwar, *Ulum Al-Quran*, Bandung: Pustaka Setia, 2017.h.112

[13]Theodor Noldeke, *Geschichte des Qorans*, diarabkan oleh George Tamir, *Muqaddimah al-Tarjamah al-'Arabiyyah,* hal. 61232

| | | |
|---|---|---|
| | | Al-Mursalat (77), Surat An-Naba' (78) Surat Al-Ghasyiayah (88), Surat al-Fajr (89), Surat Al-Qiyamah (75), Surat Al-Muthaffifin (83), Surat Al-Haqqah (69), Surat Adz-Dzariyyat (51), Surat Ath-Thur (52), Surat Al-Waqi'ah(56) Surat Al-Ma'arih (70), Surat Arrahman(55), Surat Al-Ikhlas (112), Surat Al-Kafirun (109), Surat Al-Falaq (113), Surat An-Nas(114), Surat Al-Fatihah(1). |
| Periode Mekah II | ; | Surat Al-Qamar (54), Surat Ash-Shaffat (37), Surat Nuh (71), Surat Al-Insan (76), Surat Ad-Dukhan (44), Surah Qaf( 107), Surat Thaha (20), |
| | | Surat Asy-Syura (26), Suart Al-Hijr (15), Surat Maryam ( 19), surat Shad (38), Surat Yaa siin (36), Surat Az-Zukhruf (43), Surat Al-Jin (72), Surat Al-Mulk (67), Surat Al-Mu'minum (23), Surat Al-Anbiya'( 21), Surat Al-Qalam (68), Surat Al-A'la( 87), Surat At-Thin (95), Surat Al-Fur'qan ( 25),), Surat Al-Isra' (17), Surat An-Naml (27), Surat Al-Kahfi (18). |

Periode Mekah III : Surat Al-Sajadah (32), Surat Fushilat(41), Surat Al-Jatsiyyah (45), Surat al-Nahl (16), surah Ar-Rum (30), Surah Hud ( 11), Surat Ibrahim(14), Surat Yusuf (12) Surat Al-Mu'min (40), Surat Al-Qashas (28), Surat Az-zumar (39), Surat Al-Ankabut (29), Surat Al-Qahdar( 97), Surat At-Thariq (86), Surat Asy-Syam (91), Surat Lukman ( 31), Surat As-Syura (42), Surat Yunus (10), Surat Saba'(34), Surat fathir ( 35), Surah Al-A'raf (7), Surat Al-Ahqaf (46), Surat Al-An'am (6), Surat Ar-Ra'd (13).

Periode Madinah : Surat A-Baqarah (2), Surat Al-Bayyinah(98), Surat At-thaghabun (64), Surat Al-Jumu'ah( 62), Surat Al-Anfal (8) Surat Muhammad(47), Surat Ali Imran(3), Surat Ash-Shaff (61), Surat Al-Hadid (57), Surat An-Nisa(4), Surat Ath-Thalaq( 65), Surat Al-Hasyar (59), Surat Al-ahzab( 33), Surat Al-Munafiqun (63), Surat An-Nur (24), Surat Al-Mujadalah (58), Surat Al-Hajj (22), Surat Al-fath (48), Surat At-Tahrim (66), Surat Al-Mumtahanah (60), Surat An-nasr (110), Surat Al-

Hujurat (49), Surat Yunus(10, Surat Al-Maidah (5).[14]

Sebenarnya, system penanggalan empat periode Noldeke di atas, dipengaruhi system penanggalan yang dirumuskan Gustav Weil. Weil dipandang sebagai sarjana Barat pertama yang melakukan kajian penanggalan Al-Quran dan pendiri Madzhab penanggalan empat periode, lewat karya monumentalnya, (*Historisch-Kritische Einleitung in dem Koran, (*1844-1878). Ia menerima teori sarjana Muslim bahwa surat-surat Al-Quran merupakan unit-unit dari wahyu, sehingga dapat disusun dalam suatu tatanan kronologis dengan berpijak kepada hadis-hadis. Akan tetapi ia berbeda dengan sarjana muslim ketika membagi surat-surat Makkiyah ke dalam tiga periode: Periode pertama (awal), kedua (tengah), dan periode ketiga (akhir). Sementara periode Madinah tetap diterimanya.

Titik pembabakan penanggalan empat periode diatas adalah masa Nabi hijrah ke Abesina (+615 M), waktu kembalinya Nabi dari Thaif (+620M), dan peristiwa hijrah ke Madinah (+622 M).

Jika dilakukan perbandingan antara kronologis Weil dan Noldeke, terlihat bahwa surat-surat Al-Qur'an yang dimasukkan Weil kedalam periode Mekah pertama (awal) seluruhnya diterima Noldeke dengan tambahan tiga surat lainnya (Surat Al-faihah (1), Surat Adz-Dzariyat(51) dan Surat

[14]Rosihan Anwar, *Ulum Al-Quran*, Bandung: Pustaka Setia, 2017.112.

Ar-Rahman (55). Demikian pula, dalam periode-periode selanjutnya, hanya terlihat sedikit perbedaan antara kedua sarjana tersebut.

### c. Regis Blachere

Regis Blachere[15] (1900-1973 M), orientalis Perancis yang menggeluti bahasa dan sastra Arab di Sorbonne, memberikan rangkaian kronologis yang sedikit berbeda. Dalam *Introduction au Corandan The Qur'an Translated, with a critical re-arragement of Surahs*, ia menawarkan empat klasifikasi periodik atas fase-fase ayat al-Qur'an: (1) Ayat-ayat Makkiyah tentang dakwah kepada agama baru (agama rahmat), kemampuan Allah menciptakan manusia, kebangkitan di hari akhir dan sebagainya; (2) Ayat Makiyyah tentang perlawanan

[15]Régis Blachère dilahirkan pada awal abad ke-20, tepatnya 30 Juni 1900, di kota Paris Perancis. Bersama kedua orang tuanya, Ia tiba di Maroko pada tahun 1915. Untuk mengenal dan memahami peradaban Islam secara lebih baik, seseorang tidak boleh mengabaikan fenomena sentral sejarahnya. Hal inilah yang mendorong Blachère untuk secara tekun melakukan riset serius terhadap sejarah Muhammad dan Al-Qur'an. Sebab, menurutnya, tidak ada upaya yang paling esensial untuk memahami peradaban Islam selain dengan cara mengetahui asal-usulsejarah dan perkembangan Nabi Muhammad Saw dankitab suci Al-Qur'an. Kesadaran intelektual ini, tampaknya, juga dipengaruhi dan diinspirasi oleh 'hiruk-pikuk' kajian Al-Qur'an dan sejarah Muhammad yang saat itu berkembang pesat di dunia Barat. Abdurrahman Badawi, *Ensiklopedi Tokoh Orientalis* terj. Amroeni Drajat (Yogyakarta: LkiS, 2003), hal. 93; David Cohen, "Regis Blachère (1900-1973)". *Journal Asiatique (JA)*. Vol. 262, 1974, hal. 1-2; Abdurrahman Badawi, *Ensiklopedi Tokoh*, hal. 385-386; W. Montgomery Watt, *Bell'sIntroduction to the Qur'an* (Edinburg: Edinburg Univ.Press, 1970), h. 173-174

kaum kafir (*les infideles*) Quraish terhadap Muhammad dan ayat monoteisme; (3) Ayat Makkiyah pada fase ini berisi tentang dakwah Muhammad semakin meluas ke kabilah-kabilah non-Quraish sehingga fase ini dicirikan dengan ayat-ayat yang diawali frase "*yâayyuha annâs*"; (4) Ayat-ayat yang turun seiring munculnya sistem teokrasi di Madinah sehingga ayat-ayatnya memiliki ciri khas formalistik seputar aturan-aturan hukum syariat.[16]

Susunan kronologis surat-surat Al-Quran Versi **Regis Blachere** adalah sebagai berikut;

Periode Mekah I ; Surat Al-Alaq (96),Al-Mudassir(74)17-, Surat Qurays (106)Surat Adduha (93) Surat Alamnasyarh (94) al-Ashar (103),Surah As-Syam (91), Surat Al-Ma'un (107), Surat At-Thariq (86), Surat At-Thin (95), Surat Al-zalzalah (99), Surat Al-Qari'ah (101), Surat al-Adiyah (100), Surat Al-Lai- (92), Surat Al-Infithar (82), Surat Al-A'la( 87), Surah Abasa (80), Surat At-Takwir

[16]Blachere, *Introduction au Coran*, h. 26-27. Karya Blachere juga membahas struktur dan sejarah formatif mushaf (*la vulgate*) yang menurutnya dipenuhi oleh polemik-polemik. Polemik seputar kodifikasi dan varian bacaan, menurutnya, menunjukkan bahwa al-Qur`an terjangkit oleh problem originality. Bandingkan dengan Bassam al- Jamal, *Asbab an-Nuzúl 'Ilman min 'Ulum al-Qur'an,* Casablanca; al-Markas al-Thaqafi al-Arabi, 2005. h.42-43.

(81), Surat Al-Insyiqaq (84), Surah An-Nazi'at (79), Surat Al-Ghasyiayah (88), Surat Ath-Thur (52), Surat Al-Waqi'ah(56), Surat Al-Haqqah (69), Surat Al-Mursalat (77), Surat An-Naba'(78), Surat Al-Qiyamah(75),Surat Arrahman(55), Surat Al-Qadar( 97), Surat An-Najm( 53),,Surat At-Takastur( 102), Surat Al-Falaq (113), Surat Al-Ma'arij(70), Surat Al-Insan (76) Surat Al-Muthaffifin (83), surat al-Musdatsir (74)755-, Al-Lahab (111), surat al-Kautsar (108), surah al-Humazah (104), surat Al-Balad (90), suart Al-Fiil (105) Surat al-Fajr (89), Surat Al-Ikhlas (112), Surat Al-Kafirun (109), Surat Al-Fatihah (1), Surat Al-Falaq (113), Surat An-Nas(114),

Periode Mekah II ; Surat Az-Zariyat (51), Surat Al-Qamar (54), Surat Al-Qalam (68), Surat Ash-Shaffat (37), Surat Nuh (71), Surat Ad-Dukhan (44), Surah Qaf ( 107), Surat Thaha (20), Surat Asy-Syuara'(26 ), Suart Al-Hijr (15), Surat Maryam ( 19), surat Shad (38), Surat Yaa siin (36), Surat Az-Zukhruf (43), Surat Al-Jin (72), Surat Al-Mulk (67), Surat Al-

| | | |
|---|---|---|
| | | Mu'minum (23), Surat Al-Anbiya'( 21), Surat Al-Fur'qan ( 25), Surat An-Naml (27). |
| Periode Mekah III | : | Surat Al-Sajadah (32), Surat Fushilat (41), Surat Al-Jatsiyyah (45), Surat Al-Isra'(17), Surat al-Nahl (16), Surah Ar-Rum (30), Surah Hud ( 11), Surat Ibrahim(14), Surat Yusuf (12), Surat Al-Mu'min (40), Surat Al-Qashas (28), Surat Az-zumar (39), Surat Al-Ankabut (29), Surat Lukman ( 31), Surat As-Syura (42), Surat Yunus (10), Surat Saba'(34), Surat fathir ( 35), Surah Al-A'raf (7), Surat Al-Ahqaf (46), Surat Al-An'am (6), Surat Ar-Ra'd (13). |
| Periode Madinah | : | Surat A-Baqarah (2), Surat Al-Bayyinah(98), Surat At-thaghabun (64), Surat Al-Jumu'ah (62), Surat Al-Anfal (8) Surat Muhammad(47), Surat Ali Imran(3), Surat Ash-Shaff (61), Surat Al-Hadid (57), Surat An-Nisa(4), Surat Ath-Thalaq( 65), Surat Al-Hasyar (59), Surat Al-ahzab( 33), Surat Al-Munafiqun (63), Surat An-Nur (24), Surat Al-Mujadalah (58), Surat Al-Hajj (22), Surat Al-fath (48), Surat |

At-Tahrim (66), Surat Al-Mumtahanah (60), Surat An-nasr (110), Surat Al-Hujurat (49), Surat At-Taubah (10, Surat Al-Maidah (5).[17]

Secara keseluruhan susunan kronologi surat periode **Makkah awal** menurut versi Weil, Noeldeke-Schwally dan Blachere surat dan ayatnya cenderung pendek-pendek serta berirama. Surat-surat sering diawali dengan ungkapan-ungkapan sumpah, serta bahasannya penuh dengan *tamtsilan* dan keindahan puitis.[18]

Surat-Surat periode dua atau periode **Makkah tengah** lebih panjang dan lebih berbentuk prosa, tetapi tetap dengan kualitas puitis yang indah. Gayanya membentuk suatu transisi antara surat-surat periode Makkah pertama dan ketiga. Tanda-tanda kemahakuasaan Tuhan dalam alam dan sifat-sifat ilahi seperti *rahmah* ditekankan, sementara Tuhan sendiri sering disebut *ar-rahman.* Deskripsi yang hidup tentang surga dan neraka diungkapkan, serta dalam periode inilah kisah-kisah umat Nabi sebelum Muhammad yang diazab Tuhan-atau lebih dikenal di kalangan akademisi Barat sebagai "kisah-kisah pengazaban"-diintroduksi. [19]

---

[17]Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, (Ciputat: PT Pusataka Alvabet, 2013), h. 114.

[18]Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, (Ciputat: PT Pusataka Alvabet, 2013), h.110-111

[19]Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, (Ciputat: PT Pusataka Alvabet, 2013),h. 111

Surat-surat periode **Makkah ketiga** atau **Makkah akhir** lebih panjang dan lebih berbentuk prosa. Weil bahkan beranggapan bahwa "kekuasaan puitis" yang menjadi ciri surat-surat dua periode sebelumnya telah menghilang dalam periode ini. Sementara Noeldeke-Schwally mengemukakan bahwa penggunaan ar-Rahman sebagai nama diri Tuhan berakhir pada periode ketiga, tetapi karakteristik-karakteristik periode kedua lainnya semakin mengental. Kisah-kisah kenabian dan pengazaban umat terdahulu dituturkan kembali secara rinci.

Surat-surat periode **keempat (Madaniyyah)** tidak memperlihatkan perubahan gaya dari periode ketiga dibandingkan perubahan pokok bahasan. Perubahan ini terjadi dengan semakin meningkatnya kekuasaan politik Nabi dan perkembangan umum peristiwa-peristiwa di Madinah setelah hijrah. Pengakuan terhadapan Nabi sebagai pemimpin masyarakat menyebabkan wahyu-wahyu berisi hukum dan aturan kemasyarakatan. Tema-tema dan istilah-istilah kunci baru turut membedakan surat-surat periode ini dari periode-periode sebelumnya. [20]

## Perbandingan

**Periode Pertama:** Dalam periode pertama Weil menyusun keseluruhan 34 surat pertama dengan sejumlah kecil pengecualian yang hampir identik dengan rangkaian kronologis

[20]Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, (Ciputat: PT Pusataka Alvabet, 2013), h. 113

Ibn Abbas, yang kemudian dikembangkan para sarjana Muslim modern kedalam system penanggalan Mesir.Weil menutup periode Makkah awal dengan sejumlah surat yang memiliki gaya puitis senada misalnya surat 55,70,78,79,82,83,84. Namun menurut sarjana Muslim memandang hal ini berasal dari masa yang belakangan. Noldeke Schwally kemudian menerima seluruh surat periode pertama yang dikemukakan Weil dengan susunan yang agak berbeda dan menembahkan kedalamnya 3 surat lag i(surat 1.51,55) sementara Blachere menerima gagasan Noldeke-Schwally, kecuali 2 surat (surat 51 dan 68) serta menambahkan lagi (surat 76 ).

**Periode Kedua:** Noldeke Schwally menerima sejumlah 18 surat dari kronologi Weil, tetapi ditempatkan dalam urutan kronologis berbeda dengan menambah 3 surat (17,27,18). Sedangkan Blachere menerima sebagian besar rangkaian kronologis surat-surat periode ini yang dikemukakan Noldeke Schwally, kecuali surat 51 yang ditetapkan diawal, surat 68 sebelum surat 37, dan surat 17 yang ditempatkan pada periode ketiga. Sistem penanggalan ini dengan mencamtumkan surat-surat 67,76 dll, sama dengan surat-surat yang ditempatkan oleh para sarjana muslim pada masa pewahyuan belakangan.

**Periode Ketiga:** Noldeke-Schwally menerima hampir seluruh surat yang ditempatkan Weil dalam periode ini dengan sekuensi agak berbeda kecuali 5 surat (72,27,17,14 dan 64). Susunan kronologis Noldeke-Schwally kemudian diterima secara sepenuhnya oleh Blachere dengan menyisipkan surat

17 diantara surat 45 dan surat 16. Namun dalam pandangan sarjana Muslim penempatan surat-surat tersebut turun lebih awal yaitu surat 7, 35,28 dll. Dan bahkan lebih belakangan seperti surat 13.

**Periode Madinah:** Seluruh surat Madaniyah yang diajukan Weil dengan tanbahan satu surat (Surat 64) diterima oleh Noldeke-Schwally. Tetapi, persamaan sekuensi surat diantara keduanya hanya tampak pada permulaan dan penghujung kronologi, atau pada dua surat pertama dan dua surat terakhir. Aransemen kronologis surat-surat madaniyah versi Noldeke-Schwally. Ini kemudian diterima secara sepenuhnya oleh Blachere.[21]

Ketiga system penanggalan empat periode Barat diatas terlihat hanya merupakan Varian yang agak terelaborasi dari system penanggalan Makkiyah-Madaniyah kesarjanaan Islam. Ketiganya sangat bergantung pada penanggalan tradisional dan hal-hal yang bertalian dengan bentuk serta gaya yang dikembangkan sarjana Muslim.

## 2. Kronologi Al-Qur'an Versi Muslim.

Para sarjana muslim umumnya sepakat bahwa pada mulanya sebagian besar Al-Qur'an diturunkan atau diwahyukan dalam unit-unit pendek. Mereka mengasumsikan bahwa sebagian besar unit Al-Qur'an dalam suatu surat diwahyukan pada masa yang sama.

---

[21] Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, hal. 116.

Berdasarkan ini, mereka mengklarifikasikan surat-surat Al-Qur'an sebagai surat "Makkiyah atau Madaniyah dan deskripsi semacam ini dimasukkan kedalam *muqaddimah* setiap surat dalam salinan-salinan Al-Qur'an yang belakangan.[22]

Menurut edisi Standar mesir, 86 surat termasuk dalam periode Mekah, sementara 28 surat lainnya berasal dari periode Madinah. Dasar dari determinasi kronologis ini adalah permulaan surat. Sebuah surat, misalnya, dianggap dari Mekah jika ayat-ayat awalnya diturunkan di Mekah, meskipun berisi juga ayat-ayat yang diturunkan di Madinah. Terkadang, ada juga perbedaan pendapat dikalangan kaum muslimin mengenai apakah surat ini termasuk makkiyah dan madaniyyah. Tidaklah mengejutkan jika prinsip klarafiksi yang diterapkan kaum muslimin menghasilkan kesimpulan yang berbeda-beda. Perbedaan kesimpulan ini lebih banyak ditemukan jika dibandingkan dengan yang disimpulkan oleh para sarjana Barat.

Dalam pandangan para sarjana muslim, pijakan pertama untuk mengklasifikasikan bagian ayat-ayat Al-Quran adalah hadis dan pernyataan-pernyataan para mufassir belakangan. Meskipun tampak memberi perhatian pada bukti-bukti internal, para sarjana muslim yang mula-mula jarang menggunakannya secara ekspilisit dalam argumentasinya-argumentasinya. Hadis-hadis yang dipermasalahkan disini biasanya kurang lebih bermakna bahwa

[22] Rosihan Anwar, Ulum Al-Quran, Bandung: Pustaka Setia, 2007.h.101

suatu bagian Al-Qur'an tertentu diwahyukan sehubungan dengan peristiwa tertentu. [23]

Susunan Kronologis relevansi (pewahyuan) Al-Quran yang ditulis seorang sarjana klasik, dari Ibn Nazhim (w.990) dalam *Al-Fihrits* yang memiliki klasifikasi penentuan surat-surat Makkiyah dari Nu'man Ibn Bashir;[24]

| Urut Kronologi | Nama Surat | Urut Kronolgi | Nama Surat |
|---|---|---|---|
| 1 | Surat Al-Alaq (96) | 46 | Surat Yunus (10) |
| 2 | Suratal-Musdatsir (74), | 47 | Surat Al-Hijr (15) |
| 3 | Surat Al-Muzammil (73) | 48 | Surat Ash-Shaffat (37) |
| 4 | surat al-Musdatsir (74) | 49 | Surat Luqman (31) |
| 5 | Surat Al-Lahab (111) | 50 | Surat AlMu'minim(23) |
| 6 | surat At-Takwir (81) | 51 | Surat Saba' (934) |
| 7 | Surat Al-Insyirah (94) | 52 | Surat Al-Anbiya'(21) |
| 8 | Surat Al-Ashar( 103) | 53 | Surat Az-Zumar(39) |
| 9 | Surat al-Fajr (89) | 54 | Surat Al-Mu'min(40) |
| 10 | Surat Ad-Duha (93) | 55 | Surat Fushshilat (41) |
| 11 | surat Al-Lail( 92) | 56 | Surat Muhammad (47) |
| 12 | Surat Al-Adiyah(100) | 57 | Surat Azzukhruf( 43) |
| 13 | Surat Al-Kautsar(108) | 58 | Surat Ad-Dukhan (44) |
| 14 | Surat At-Takwir(102) | 59 | Surat Al-Jatziyah (45) |
| 15 | Surat Al-Ma'un(107) | 60 | Surat Al-Ahqaf (45) |

[23]Rosihan Anwar, Ulum Al-Quran, Bandung: Pustaka Setia, 2007.108

[24]Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, hal. 98-99

| Urut Kronologi | Nama Surat | Urut Kronolgi | Nama Surat |
|---|---|---|---|
| 16 | Surat Al-Kafirun( 109) | 61 | Surat Adzzariyat (51) |
| 17 | Surat Al-fiil(105) | 62 | Surat Al-Ghasiyah(88) |
| 18 | Surat Al-Ikhlas (114) | 63, | Surat Al-Kahfi (18) |
| 19 | Surat Al-Falaq (113) | 64 | Surat Al-an'am (6) |
| 20 | Surat An-Nas (114) | 65 | Surat An-nahl(16) |
| 21 | Surat An-Najm(53) | 66 | Surat Nuh(71) |
| 22 | Surat Abasa (80) | 67 | Surat Ibrahim(14) |
| 23 | Surat Al-qadar (97) | 68 | Surat As-sajadah(32) |
| 24 | Surat At-Thariq (85) | 69 | Surat Ath-Thur(52) |
| 25 | Surat Ath-Thin(95) | 70 | Surat Al-Mulk(67) |
| 26 | Surat Al-qurays (106) | 71 | Surat Al-Haqqah(69) |
| 27 | Surat Al-qari'ah (101) | 72 | Surat Al-Ma'arif(70) |
| 28 | Surat Al-Qiyamah(75) | 73 | Surat An-Naba'(78) |
| 29 | Surat Al-Humazah(104) | 74 | Surat An-Nazi'at (79) |
| 30 | Surat Al-Mursalat(77) | 75 | Surat Al-Infithatt (82) |
| 31 | Surat Al-Balad (90) | 76 | Surat Al-Insyiqaq(84) |
| 32 | Surat Ar-Rahman(55) | 77 | Surat Ar-Rum (30) |
| 33 | Surat Al-Jin (72) | 78 | Surat Al-Ankabut (29) |
| 34 | Surat Yaa Siin(36) | 79 | Surat Al-Muthaffifin (83) |
| 35 | Surat Al-A'raf (7) | 80 | Surat Al-Qamar (54) |
| 36 | Surat Al-Furqan(25) | 81 | Aurat Ath-Thariq (86) |
| 37 | Surat Fathir(35) | | |
| 38 | Surat Maryam( 19) | | |

| Urut Kronologi | Nama Surat | Urut Kronolgi | Nama Surat |
|---|---|---|---|
| 39 | Surat Thaha (20) | | |
| 40 | Surat Al-Waqi'ah(56) | | |
| 41 | Surat Asy-syura (26) | | |
| 42 | Surat An-Najm(27) | | |
| 43 | Surat Al-Isra' (17) | | |
| 44 | Surat Hud (11) | | |
| 45 | Surat Ar-Rad (13) | | |

Susunan Kronologis Surat Madaniyah dalam Fihrist[25]

| Urut Kronologis | Nama Surat | No. Surat |
|---|---|---|
| 1 | Al-Baqarah | 2 |
| 2 | Al-Anfal | 8 |
| 3 | Al-A'raf | 7 |
| 4 | Ali Imran | 3 |
| 5 | Al-Mumtahanah | 60 |
| 6 | An-Nisa | 4 |
| 7 | Al-Zalzalah | 99 |
| 8 | Al-Hadid | 57 |
| 9 | Muhammad | 47 |
| .10. | Ar-Ra'd | 13 |
| 11 | Al-Insan | 76 |

[25]Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, h. 105-106

| Urut Kronologis | Nama Surat | No. Surat |
|---|---|---|
| 12 | Ath-Thalaq | 65 |
| 13 | Al-Bayyinah | 98 |
| 14 | Al-Hasyr | 59 |
| 15 | An-Nashr | 110 |
| 16 | An-Nur | 24 |
| 17 | Al-Hajj | 22 |
| 18 | Al-Munafiqun | 63 |
| 19 | Al-Mujadilah | 58 |
| 20 | Al-Hujurat | 49 |
| 21 | At-Tahrim | 66 |
| 22 | Al-Jumu'ah | 62 |
| 23 | At-Taghabun | 64 |
| 24 | Ash-Shaff | 61 |
| 25 | Al-Fath | 48 |
| 26 | Al-Ma'idah | 5 |
| 27 | At-Taubah | 9 |
| 28 | Al-Mu'awwidzat | 113 dan 114 diwahyukan di md. |

Para sarjanawan Muslim pun sepakat bahwa ayat-ayat yang diturunkan di Madinah bisa saja merupakan bagian dari surat yang dirancang sebagai surat Makkiyah (menurut prinsip permulaan di atas), atau sebaliknya. Sementara Abu al-Qasim An-Naisabury membagi susunan kronologi revelasi (pewahyuan) yang mengikuti

system penanggalan Al-Qur'an berdasarkan sejarah dan masa turunnya ke dalam tiga tahap, yaitu;

Pertama, tahap permulaan (*marhalah al-ibtida'iyyah):*

Surat Al-Alaq, Surat Al-Mudatstsir, Surat At-Takwir, Surat Al-A'la, Surat Al- Lail, Surat Al-Insyirah, Surat Al-'Adiyah, Surat At-Takwir, Surat An-Najm.

Kedua, tahapan pertengahan (*marhalah muthawassithah).* Di antara surat yang turun pada periode pertengahan di Mekkah adalah: Surat 'Abasa, Surat Ath-Thin, Surat Al-Qari'ah, Surat Al-Qiyamah, Surat Al-Mursalat, Surat Al-Balad, Surat Al-Hijr.

Ketiga, tahap akhir (*marhalah khathamiyah),* di antara surat yang turun pada periode akhir di Mekkah adalah : Surat Ash-Shaffat, Surat Az-Zukhruf, Surat Ad-Dukhan, Surat Adz-Dzariyat, Surat Al-Kahfi, Surat Ibrahim, Surat As-Sajadah

System penanggalan Makkiyah dan Madaniyah yang telah dikemukakan di atas, didasarkan pada tiga asumsi: **pertama**, surat-surat Al-Qur'an yang ada sekarang ini merupakan unit-unit wahyu orisinil. **Kedua,** adalah memungkinkan untuk menetapkan tatanan kronologisnya, **ketiga**, bahan-bahan tradisional termasuk literatur hadis, sirah, asbab al-nuzul, nasikh mansukh, serta kitab-kitab tafsir bil ma'tsur, telah menyediakan suatu basis yang kukuh untuk penanggalan surat-surat Al-Qur'an. Namun, asumsi ini memiliki kelemahan mendasar. Lebih jauh, system periodesasi Makkiyah dan Madaniyah juga tidak memadai sebagai basis kajian-kajian tematis-kronologis Al-Qur'an yang lebih menitikberatkan system

penanggalannya pada perkembangan atau peralihan tema dan bagian-bagian individual sebagai unit wahyu orisinil.

## C. Kesimpulan

### Teori kronologi Al-Qur'an menurut orientalis dan Sarjan Muslim

1. **Weil,** ia membagi tiga kriteria untuk penyusunan kronologi Al-Qur'an: (1) rujukan-rujukan kepada peristiwa-peristiwa historis yang diketahui dari sumber lainnya; (2) karakter wahyu sebagai refleksi perubahan situasi dan peran Muhammad; (3) penampakan atau bentuk lahiriah wahyu.
2. **Noeldeke-Schwally**, ia membagi ayat Makiyyah menjadi tiga fase: (1) Ayat-ayat pendek tentang kerasulan Muhammad dan paganism (2) Ayat-ayat panjang tentang nasehat dan peringatan. Karakteristik ayat-ayat ini pada umumnya mengandung pembahasan tentang kebenaran janji dan ancaman Tuhan; (3) Dari segi bahasa, ayat Makkiyah fase ketiga tidak memiliki karakteristik khusus, tetapi ia dicirikan oleh tema-tema seputar ritus-ritus keagamaan, keharaman jenis-jenis makanan tertentu, relasi kaum muslim dengan kaum pagan, Kristiani dan Yahudi, dan ayat-ayat yang relatif keras memperingatkan kebenaran janji dan ancaman kepada kaum kafir.
3. **R. Blachere**, empat klasifikasi periodik atas fase-fase ayat al-Qur'an: (1) Ayat-ayat Makkiyah tentang dakwah

kepada agama baru (agama rahmat), kemampuan Allah menciptakan manusia, kebangkitan di hari akhir dan sebagainya; (2) Ayat Makiyyah tentang perlawanan kaum kafir (*les infideles*) Quraish terhadap Muhammad dan ayat monoteisme; (3) Ayat Makkiyah pada fase ini berisi tentang dakwah Muhammad semakin meluas ke kabilah-kabilah non-Quraish sehingga fase ini dicirikan dengan ayat-ayat yang diawali frase "*yâayyuha annâs*"; (4) Ayat-ayat yang turun seiring munculnya sistem teokrasi di Madinah sehingga ayat-ayatnya memiliki ciri khas formalistik seputar aturan-aturan hukum syariat.

4. Menurut sarjana Muslim bahwa System penanggalan Makkiyah dan Madaniyah didasarkan pada tiga asumsi: **pertama**, surat-surat Al-Qur'an yang ada sekarang ini merupakan unit-unit wahyu orisinil. **Kedua,** adalah memungkinkan untuk menetapkan tatanan kronologisnya, **ketiga**, bahan-bahan tradisional termasuk literatur hadis, sirah, asbab al-nuzul, nasikh Mansukh, serta kitab-kitab tafsir bil ma'tsur, telah menyediakan suatu basis yang kokoh untuk penanggalan surat-surat Al-Qur'an.
5. Perbedaan Sistem penanggalan empat periode diatas pada dasarnya hanya terkait dengan a). Titik peralihan periodesasi b). sejumlah bahan tradisional menyangkut surat-surat tertentu Al-Qur'an telah diterima sebagai kebenaran historis. Namun bahan-bahan tradisional

lainnya, terutama yang menyangkut periode Makkiyah dipandang meragukan. Namun analisis sastra terhadap kandungan surat-surat Al-Qur'an untuk menetapkan penanggalan ayat-ayatnya di dalam suatu surat telah diaplikasikan secara luas. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa penanggalan empat periode ini dapat disebut sebagai versi Barat dari system penanggalan kesarjanaan Islam.

## Daftar Pustaka

Abdurrahman Badawi, *Ensiklopedi Tokoh Orientalis* terj.Amroeni Drajat (Yogyakarta: LkiS, 2003)

Adnan Amal dan Syamsu Risal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Qu'an,*Bandung: Mizan Khazanah ilmu-ilmu Islam.,1990

al-Zarkashī, *al-Burhān,* (Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957, *tahqīq* Muhammad Abū al-Faḍl)

As-Suyuthi, *Al-Itqan fi Ulumi' Qur'an*, (Berut: Dar al-Fikr) t.t

Bassam al- Jamal, *Asbab an-Nuzûl 'Ilman min 'Ulum al-Qur'an*, Casablanca; al-Markas al-Thaqafi al-Arabi, 2005.

Ibn al-Nadim, Fihrist, tr. & ed. Bayard Dogde, (New York & London: Columbia Univ. Press, 1970 (edisi Arab, Beirut – Libanon: Dar al-Kutub al-'imiyah, 1997)

Regis Blachère (1900-1973)". *Journal Asiatique (JA)*. Vol. 262, 1974

Rosihan Anwar, *Ulum Al-Quran,* Bandung: Pustaka Setia, 2017

Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, (Ciputat: PT Pusataka Alvabet, 2013)

Theodor Noldeke, *Geschichte des Qorans*, Leipzig: *Dieterich'seVerlags buchhandlung,* 1909-1938. diarabkan oleh George Tamir, *Muqaddimah al-Tarjamah al-'Arabiyyah,* tt.

W. Montgomery Watt, *Bell'sIntroduction to the Qur'an* (Edinburg: Edinburg Univ.Press,1970).

# VITALITAS BAHASA DAN MULTIKULTURALISME

## (Telaah Kearifan Bahasa Lokal Dalam Meramu Kohesivitas Sosial Pada Masyarakat Multikultural Di Sulawesi Utara)

**Hadirman dan Ardianto**
Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Manado

### 1. Pendahuluan

Salah satu bidang pembangunan nasional yang sangat penting dan menjadi fondasi kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara adalah keserasian hubungan (kohesivitas sosial) dan toleransi umat beragama. Secara sosiokultural, kohesivitas sosial dan toleransi umat beragama merupakan suatu keharusan dari suatu bangsa yang multikultural seperti halnya Indonesia. Indonesia adalah negara dan bangsa dengan komposisi masyarakat multikultural yang kompleks. Kompleksitas itu membawa banyak konsekuensi, baik berupa peluang, maupun tantangan dalam pembangunan. Oleh karena itu, kajian terhadap berbagai fenomena kehidupan berbasis masyarakat multikultural menjadi penting, terutama bagi bangsa Indonesia yang tengah bersemangat untuk

menggerakkan potensi pembangunan. Hasil kajian tersebut dapat menjadi upaya preventif dalam menghindarkan keberagamaan dari akar berbagai keretakan dan konflik sosial.

Pembangunan nasional di Indonesia, termasuk di Provinsi Sulawesi Utara yang selama ini dilaksanakan telah menunjukkan kemajuan di berbagai bidang kehidupan masyarakat. Namun, di samping banyak kemajuan yang telah dicapai ternyata masih banyak masalah dan tantangan yang belum sepenuhnya terselesaikan. *Bhinneka Tunggal Ika* sebagai simbol yang seharusnya dapat difungsikan sebagai roh penggerak perilaku masyarakat di seluruh wilayah Indonesia, termasuk di dalamnya kohesivitas sosial dan toleransi antar umat bergama, di dalam kenyataan belum secara sungguh-sungguh dijadikan kekuatan untuk membangun bangsa dan negara (*band.* Hatta, 2006:5).

Dalam konteks masyarakat multikultural dibutuhkan suatu kondisi ideal yang dapat menjamin kelangsungan kehidupan bermasyarakat yang harmonis. Kondisi ini menuntut adanya suatu sifat toleransi yang tinggi dalam kehidupan masyarakat. Perbedaan suku, adat istiadat setempat, juga perbedaan agama yang diyakini masing-masing bukan untuk dipertentangkan melainkan, bahkan peredaan bahasa lokal yang dimiliki, harus diserasikan untuk mencapai cita-cita bersama menunju kebahagian bersama sebagai bangsa (*band.* Hasanuddin, 2015:3). Demikian pula, dinamika sosio-kultural-religius kehidupan umat beragama di Provinsi Sulawesi Utara yang tercermin pada eksistensi lima agama besar, yakni Kristen Protestan, Islam, Katolik, Hindu, dan Budha, dan

lainnya (BPS Sulut, 2019). Provinsi ini menjadi wadah untuk mempertemukan berbagai macam etnik, agama, dan budaya, sehingga dapat dikatakan bahwa Provinsi Sulawesi Utara dengan komposisi kultur dan agama yang majemuk, merupakan sampel yang representatif untuk memahami masyarakat multukultur dalam membangun solidaritas yang terjewantahkan dalam ekspresi bahasa lokal yang dimiliki oleh sejumlah etnik di Provinsi Sulawesi Utara.

Demikian pula, keberadaan Provinsi Sulawesi Utara dengan etnik terbesarnya Minahasa, sebagai identitas umum mayoritas penduduk Minahasa bagi dari kategori sosial, seperti kesukuan, agama, dan budaya maupun wilayah yang dihuni bersama, bahasa, dan sejarah (*band.* Wheich, 2004:77-78). Pada konteks inilah dibutuhkan pengkajian secara mendalam dan berkelanjutan terhadap berbagai potensi di dalam masyarakat lokal termasuk dalam hal ini adalah potensi kearifan bahasa yang tercermin dalam bahasa-bahasa lokal (daerah) yang dapat dijadikan medium transmisi nilai-nilai multikultur.

Eksplorasi nilai multikulturalisme dalam bahasa-bahasa lokal di Sulawesi Utara dapat dimanfaatkan sebagai promosi "kohesivitas sosial, kerukunan, dan toleransi" antarumat beragama. Bahasa digunakan oleh masyarakat dan masyarakat adalah individu yang memiliki sistem sosial dan kebudayaan yang dianut ataupun dikembangkan dalam kehidupannya. Struktur bahasa merupakan cermin pandangan hidup. Atau, bahasa masyarakat mencerminkan budayanya (Corder dalam Alwasilah, 2003:87) bahasa penanda

identitas bangsa (Wittgenstein dalam Suriasumantri, 1990:171), bahasa menunjukkan bangsa (Munsyi, 2005).

Kearifan bahasa menjadi sarana untuk menciptakan kehidupan yang harmonis di tengah masyarakat multikultural. Bahasa hingga kini memiliki peran yang kuat dalam mengungkapkan pola pikir dan pola laku masyaralat. Ketika masyarakat memiliki seperangkat kearifan bahasa lokal yang dimilikinya, tentu dapat memiliki modal linguistik untuk mengatasi masalah-masalah sosial, bahkan bahasa dapat dijadikan sebagai saran untuk melegitimasi pengetahuan dan melembaga di tengah-tengah masyarakat (*band*. Susamto, 2018:47).

Dalam konteks ini, menjadi penting untuk menggali ekspresi kearifan bahasa lokal yang dapat memperkuat kerukunan umat beragama pada masyarakat multikultural di Provinsi Sulawesi Utara yang justru digunakan secara fungsional masyarakat pemiliknya dan bahkan telah menjadi promosi kerukunan yang melembaga dan sering dipertuturkan dalam ruang-ruang publik. Oleh karena itu, relasi bahasa yang bermakna multikultural atau bahkan bermakna toleransi menarik untuk dibahas baik aspek bentuk/struktur maupun makna yang terkandung di dalamnya.

Sehubungan dengan kajian kohesivitas sosial, kerukunan, dan toleransi dalam pendekatan kelinguistikan, maka perlu dipahami bahwa kerukunan merupakan istilah yang sarat dengan makna "baik" dan "damai". Dengan kalimat lain, kerukunan bermakna sama dengan kehidupan bersama dalam masyarakat dengan "kesatuan hati", dan "bersepakat" untuk tidak menciptakan

perselisihan dan pertengkaran (Hasanuddin, 2015:6). Pesan-pesan kerukunan dan toleransi tersebut, terekspresi dalam simbol-simbol veral (kebahasaan). Eksistensi bentuk simbol-verbal yang bermakna, yakni bahasa lokal dibangun dan diwariskan oleh generasi sebelumnya demi memelihara dan menjaga keharmonisan hidup, menempati kedudukan sebagai komponen budaya yang sangat penting.

Berdasarkan pemahaman di atas, niscaya pengkajian kearifan bahasa lokal di dalam kata dan ungkapan bahasa-bahasa lokal di Provinsi Sulawesi Utara memberikan peluang untuk memahami secara benar dan vitalitasnya dalam mentransmisikan nilai-nilai kearifan bahasa pada masyarakat multikultural di Provinsi Sulawesi Utara. Meminjam, istilah Sedyawati (2007:186) sebagai "gerakan kampanye" kearifan bahasa lokal dalam meningkatkan keharmonisan hidup bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara. Kajian terhadap budaya lisan, menjadi bahasa yang digunakan (*language in use),* sebagaimana diungkapkan Hymes (1967), sebagai fenomena yang menarik dalam kerangkan masyarakat yang multikultural. Bagaimana bahasa bekerja, daya kultural-lingual berfungsi dalam kehidupan masyarakat penuturnya dalam hubungan sosial-kemasyarakatan, menjadi kajian yang penting.

Demikian pula, pendokumentasian bahasa-bahasa lokal yang mengandung kearifan bahasa lokal suku-suku bangsa di Provinsi Sulawesi Utara mempunyai peran strategis dalam menciptakan generasi bangsa dan negara yang yang hidup rukun dan toleran satu dengan lainnya. Selain itu, melalui kajian ini tersedianya data dasar

*(database)* berupa kata dan ungkapan bahasa-bahasa lokal yang mengandung nilai multikulturalisme ini sangat dibutuhkan sebagai bahan perumusan kebijakan dan penentuan skala prioritas aksi bagi ketahanan dan integrasi bangsa pada umumnya. Di samping itu, akan diperoleh inovasi bahan ajar pembentukan karakter sesuai dengan visi dan misi pemerintah, yang menitikberatkan pada penggalian potensi lokal termasuk bahasa-bahasa lokal dalam upaya membekali generasi muda dengan karakter positif.

Artikel merupakan wujud kesadaran bahwa konsep multikulturalisme berbasis kelinguistikan diperlukan dalam upaya menggali nilai-nilai kearifan bahasa yang terkandung di dalamnya. Kajian multikulturalisme berbasis bahasa lokal dilakukan sebagai upaya merespon keretakan lingkungan alamiah maupun lingkungan sosial-budaya akibat perbedaan suku, agama, ras, etnik dan budaya. Bahasa daerah (lokal) sebagai bagian dari budaya lokal potensial untuk menyemai nilai-nilai multikulturalisme. Kearifan bahasa lokal (berupa kata dan ungkapan) berwawasan multikulural dianggap strategis dalam memupuk saling menghargai sesama angggota masyarakat baik di lingkungan komunitasnya maupun yang berbeda agama, suku, budaya, dan ras, dan etnik.

Ungkapan kebahasaan ini dikumpulkan dari berbagai dokumen (teks), Barthes menyebutnya *korpus,* yakni kata-kata dalam suatu kebudayaan yang dapat dilihat dari sebagai suatu struktur dan suatu paradigma (Widjojo dan Nursalim, 2004:205). Kata, ungkapan, maupun wacana multikulturalisme berbasis bahasa lokal memang sengaja dihadirkan sebagai ikhtiar merespon

fenomena konflik dan keratakan sosial dewasa ini. Bahkan, disinyalir bahwa kekacauan sosial dalam berbagai jenjangnya, dikarenakan menipisnya keserasian hubungan sesama manusia, dan rendahnya kepatuhan pada norma-norma dan nilai yang telah diamanatkan para leluhur. Amanat budaya itu, justru terekam secara cukup lengkap dan mendalam dalam ragam bahasa-bahasa lokal di Provinsi Sulawesi Utara.

## 2. Pembahasan

### 2.1 Vitalitas Bahasa Lokal

Alwi, dkk (2005:1262) mengungkapkan bahwa vitalitas berarti (1) kemampuan untuk bertahan hidup; daya hidup, dan (2) kehidupan dalam (bahasa, seni, sastra, budaya, dan sebagainya). Dengan demikian, vitalitas bahasa lokal dipahami sebagai daya hidup bahasa lokal dalam menjalankan fungsinya sebagai salat komunikasi dan pewarisan nilai sosio-kultural masyarakat pemiliknya.

Vitalitas (daya hidup) suatu bahasa lokal/daerah dapat "diukur" dengan melihat keberfungsiannya dalam ranah-ranah pakai bahasa dalam masyarakat pemiliknya. Vitalitas bahasa lokal dalam sudut pandang penggunaannya, dapat dilihat pemakaiannya dalam komunikasi sehari-hari secara alamiah, dan penggunaan lintas suku bangsa, di mana salah satu pihak, atau bahkan kedua belah pihak memperoleh kemampuan penggunaan bahasa lokal tersebut melalui jalur belajar informal (Sedyawati, 2007:187).

Bahasa merupakan bagian penting dari suatu kebudayaan. Bahasa tidak hanya dijadikan sebagai alat komunikasi antarsesama anggota dalam suatu masyarakat tetapi juga sebagai pola pikir anggotanya. Bahkan, salah satu fungsi kebudayaan sebagai medium untuk mencapai tujuan dalam masyarakat, serta di dalam kebudayaan melalui peran bahasa dapat dicapai penyelesaian konflik dalam masyarakatat (Tilaar, 2014:218-219).

Mencermati fungsi kebudayaan yang dikemukaan Tilaar di atas melekatkan dimensi fungsional bahasa (sebagai bagian dari kebudayaan) yang berkontribusi dalam penyelesaian konflik, termasuk pula medium untuk mensosialisasikan kearifan bahasa yang dapat mengajarkan toleransi dan saling menghargai perbedaan melalui bahasa lokal yang dimiliki etnik yang ada di Indonesia. Keberadaan bahasa sebagai alat untuk mempengaruhi seseorang/kelompok, serta bahasa dapat dimanfaatkan bahasa sebagai cara untuk memperoleh menciptakan kerukunan dalam masyarakat (*band.* Hoed, dkk, 2004:2). Bahkan, kompentensi kelinguistikan dipandang sebagai *social capital* seseorang atau kelompok masyarakat, termasuk juga pemanfaatan pengetahuan kebahasaan sebagai medium untuk mempromosikan pengetahuan keharmonisan sosial (*band.* Irwansyah, 2013).

Lebih lanjut, Irwansyah (2013:4) menegaskan bahwa suatu masyarakat yang awalnya menggunakan bahasa tunggal (*monolingual*) dan menganut satu budaya yang sama (*monocultural*) dapat mengalami fenomena multikultural sebagai akibat dari interaksi dengan masyarakat atau komunitas lainnya. Bahasa lokal

komunitas bersangkutan dapat dilestarikan dengan baik, bahkan dan ditransmisikan lintas suku, atau bahkan bahasa lokal lainnya ikut mewarnai bahasa asli tersebut. Kedua pemilik bahasa, pada masyarakat yang multikultural dapat saling memberi ruang hidup dalam menjalankan fungsinya sebagai alat komunikasi di antara kelompok atau komunitasnya.

Bahasa memang bernilai dan berfungsi bagi kehidupan manusia dan masyarakat, termasuk antargenerasi. Hal ini tampak nyata karena bahasa digunakan untuk aneka tujuan (*goals*) komunikasi dan interaksi sosial. Tujuan penggunaan bahasa, berkaitan dengan sistem gagasan, harapan-harapan, kepercayaan, dan ideologi atau cita-cita luhur masyarakat (*band.* Hymes, 1979). Bahkan, bahasa adalah sumber daya budaya, energi pengungkap atau kekuatan budaya yang "mengikat dan menuntun" pola pikir dan pola perilaku manusia dalam hubungannya dengan manusia, dengan lingkungan sosial-budaya, tentunya dengan Tuhan, Sang Khalik langit dan bumi beserta isinya (Mbete, 2001:17). Bahkan, Haugen (1972), mengungkapkan bahasa manusia tidaklah hanya alat (organ) berkomunikasi semata melainkan juga daya atau kekuatan (*energia*) manusia itu sendiri sebagai hasil daya budi. Secara umum, bahasa memang berfungsi membangun sistem jaringan komunikasi dan interaksi verbal antarindividu, antargenerasi, antaretnis, serta antaragama.

Bahasa lokal yang hidup di Provinsi Sulawesi Utara menjadi warisan masa lalu, bahasa lokal menjadi tanda jati diri dan identitas komunitas penuturnya. Selain bahasa lokal/daerah, di Provinsi

Sulawesi Utara juga hidup bahasa Indonesia dan bahasa Melayu-Manado juga berkembang dan berfungsi bagi masyarakat setempat. Bahasa Melayu-Manado berkembang luas di Provinsi Sulawesi Utara, bahkan telah menjadi *lingua franca* (bahasa perhubungan) pada masing-masing etnik di Provinsi Sulawesi Utara.

## 2.2 Multikulturalisme

Akar multikulturalisme adalah kebudayaan, yaitu kebudayaan yang dilihat dari fungsinya sebagai pedoman bagi kehidupan manusia (Suparlan, 2002). Dengan demikian, konsep mulitikulturalisme tidak dapat disamakan dengan konsep keanekaragaman suku bangsa dan kebudayaannya mengingat penekanan multikulturalisme terletak pada kesederajatan aneka ragam budaya lengkap dengan berbagai suku bangsa pendukungnya dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Konsep multikulturalisme menekankan bahwa keragaman sosial merupakan suatu kondisi (Karim, 2010).

Tilaar (2014: 213) mengungkapkan bahwa multikulturalisme Indonesia mengakui kebhinekaan budaya dari suku-suku bangsa di Indonesia, bahkan merupakan dasar dari kehidupan bersama Indonesia yang beragama. Hafid, dkk. (2015) mengukngkapkan bahwa konsep multikulturalisme merupakan konsep kehidupan berbangsa dan bernegara, serta pengakuan terhadap eksistensi nilai-nilai demokrasi. Konsep tersebut diharapkan dapat memberi pemahaman, melahirkan suatu pola atau pemikiran baru yang dapat memperkokoh dan mempersatukan serta mengakui

eksistensi keragaman budaya. Agar konsep multikulturalisme dapat berkembangan dan disadari sebagai perekat antar budaya perlu dilatih dan didik generasi penerus melalui pendekatan bahasa, khususnya ungkapan kebahasaan yang memiliki makna yang berkaiatan saling menghargai, menolong, menyayangi, dan membentuk kultur kerjasama dan gotong royong dalam masyarakat.

Multikulturalisme bukan sekadar mengakui yang berbeda, tetapi lebih merupakan penempatan perbedaan secara sistematis (*symmetrical differentiated citizenship*), yakni dengan mengakui adanya pluralitas identitas dalam masyarakat (Haris, 2001). Melalui pengakuan terhadap pluralitas identitas itu, menurut Haris, masyarakat tidak lagi terjebak ada isu-isu primordial atau isu-isu sektarian yang bisa mengancam harmoni dalam kehidupan bersama. Multikulturalisme merupakan acuan utama terwujudnya masyarakat multikultural (Suparlan, 2002). Sebagai sebuah ideologi, multikulturalisme mengakui dan mengagungkan perbedaan dalam kesederajatan.

Parekh (2000:3-4) mengkategorikan konsep multikulturalisme ke dalam tiga bagian pokok. *Pertama*, perbedaan subkultur (*subculture diversity*), yaitu individu atau kelompok masyarakat yang hidup dengan cara pandang dan kebiasaan yang berbeda dengan komunitas besar dengan sistem nilai atau budaya pada umumnya yang berlaku. *Kedua*, perbedaan dalam perspektif (*perpective diversity*) yaitu individu atau kelompok dengan pespektif kritis terhadap mainstream nilai atau budaya mapan yang dianut

oleh mayoritas masyarakat di sekitarnya. Dan, *ketiga,* perbedaan komunalitas (*communal diversity*), yakni individu atau kelompok yang hidup dengan gaya hidup yang *genuine* sesuai dengan identitas komunal mereka (*indigeneous people way of life*).

Perkembangan konsep dan praktik multikulturalisme, menurut Parekh (1997, dalam Azra, 2003:41-42) membedakan lima macam multikulturalisme, yaitu 1) multikulturalisme isolasionis, mengacu kepada masyarakat dengan berbagai kelompok kultural menjalankan hidup secara otonom dan terlibat interaksi satu sama lain. Seperti dalam masyarakat yang ada pada sistem '*milet*' di Turki Usmani atau masyarakat Amish di AS. Kelompok ini menerima keragaman, tetapi pada saat yang sama berusaha mempertahankan budaya mereka secara terpisah dari masyarakat lain umumnya; 2) multikulturalisme akomodatif, yakni masyarakat plural yang memiliki kultur dominan yang membuat penyesuaian dan akomodasi-akomodasi tertentu bagi kebutuhan kultural kaum minoritas, serta memberikan kebebasan kepada kaum minoritas untuk mempertahankan dan mengembangkan kebudayaan mereka. Multikulturalisme seperti ini dapat dijumpai di Inggris, Perancis dan beberapa negara lainnya di Eropa; 3) multikulturalisme otonomis, yaitu masyarakat plural yang kelompok-kelompok kultural utama berusaha mewujudkan kesetaraan dengan budaya dominan dan menginginkan kehidupan otonom dalam kerangka politik yang secara kolektif bisa diterima; 4) multikulturalisme kritikal atau interaktif, yakni masyarakat plural di mana kelompok budaya minoritas mengkritik dan menentang kelompok budaya

dominan, baik secara intelektual maupun politis, dengan tujuan menciptakan iklim kondusif bagi penciptaan secara bersama-sama sebuah kultur kolektif baru yang egaliter secara genius. Contohnya perjuangan kelompok orang kulit putih di Amerika Serikat; 5) multikulturalisme kosmopolitan, yang menghapuskan batas-batas kultural untuk menciptakan sebuah masyarakat di mana setiap individu terikat pada budaya tertentu. Pendukung jenis multikulturalisme ini sebagian besar adalah intelektual radikal yang memiliki kecenderungan postmodernisme.

Lima jenis multikulturalisme tersebut, dalam aspek sosiologisnya dari kehidupan masyarakat Indonesia sebagian jenis tersebut tampak seperti prinsip *Bhineka Tunggal Ika* yang mencerminkan kemajemukan masyarakat, tetapi tetap terintegrasi dalam satu kesatuan. Sampai saat ini, multikulturalisme yang berkembang di Indonesia kini baru pada tataran toleransi. Sementara pada era otonomi daerah ini secara ideologis faham multikulturalisme masih perlu dibangun dalam bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia (Suputra, 2006:76).

Suputra (2006:76-77) mengatakan bahwa untuk membangun multikulturalisme di Indonesia, ada beberapa upaya atau strategi yang semestinya dilakukan, antara lain: a) melalui pendidikan multikultural baik yang diselenggarakan melalui lembaga pendidikan formal maupun non formal; 2) melalui prinsip lintas budaya (*trans-cultural)* yakni semacam garis penghubung bagi berbagai kebudayaan daerah. Dalam konteks otonomi daerah dilihat sebagai kebebasan daerah untuk menentukan dirinya sendiri,

terutama kebebasan dalam membangun 'garis-garis penghubung' atau 'garis-garis dialogis' antardaerah dalam menjalin kerja sama; 3) melalui prinsip keterbukaan yang kritis, yaitu keterbukaan terhadap kebudayaan luar serta proses interaksi pertukaran yang dimungkinkan di dalamnya, harus disertai sikap kritis. Oleh karena itu, ada semacam mekanisme saringan budaya *(cultural filter)* dapat meminimalisasi ekses-ekses dari keterbukaan tersebut.

## 2.3 Kearifan Bahasa (Lokal) Berwawasan Multikulturalisme

Label "kearifan bahasa' hendaknya diartikan sebagai "kearifan dalam bahasa daerah/lokal" suku-suku bangsa. Kata "kearifan" sendiri hendaknya diartikan seluas-luasnya, tidak hanya norma-norma dan nilai-nilai yang dikandungi bahasa, melainkan juga segala unsur gagasan/pikiran, termasuk yang berimplikasi terciptanya kerukunan hidup masyarakat dalam balutan "toleransi" dan "kerukunan" hidup sesama warga bangsa (*band.* Sedyawati, 2007:382). Dengan demikian, kearifan bahasa (lokal) itu, meliputi kata, ungkapan, frasa, klausa, bahkan wacana kebahasaan yang memiliki makna dalam meramu kohesivitas sosial-kemasyarakatan pada masyarakat multikultural.

Hafid (2015:10) mengungkapkan bahwa bahasa dan budaya bangsa kaya akan nilai-nilai luhur dalam tatanan hidup bermasyarakat. Ajaran dan pandangan hidup orang yang diturunkan oleh nenek moyang mereka dengan kandungan nilai-nilai kebajikan yang tinggi seperti rasa hormat dan santun, kejujuran, keadilan, kepedulian, gotong-rotong, kepemimpinan, toleransi, respek,

keluruhan budi pekerti, kreativitas, dan estetika terkandung dalam bahasa lokal suku-suku bangsa. Susamto (2018:49), pesan-pesan toleransi dan menghargai satu dengan lainnya dinarasikan dengan menggunakan bahasa sebagai mediumnya, terkandung dalam pepatah, sembohyan, diinternalisasikan ke dalam diri masyarakat, yang berujung pada usaha membentuk pola pikir dan pola laku, keyakinan, cita-cita dan impian-impian dalam menjaga perilaku masyarakat dan terus diwariskan.

Pemahaman ini menjadi lebih penting dalam rangka "memetakan" kondisi nyata bahasa dan budaya, demi menjadi medium untuk menciptakan suasana komunikasi yang "teduh" dan "saling menghargai" dalam upaya memperkuat dan menjaga kerukunan hidup masyarakat. Pemahaman dan apresiasi sangat penting dalam kaitan pengembangan jati diri, identitas, terutama kreativitas. Pemahaman dan kepemilikan bahasa daan budaya lokal warisan leluhur adalah kekuatan jati diri yang layak dijadikan pijakan dan akar kehidupan bermasyarakat, di tengah kehidupan kebangsaan, terutama juga era budaya global.

Secara singkat, dapat dikatakan bahwa bahasa yang dipelajari, cara mengungkapkan bahasa, pola penggunaan bahasa, bahkan cara berpikir dan berekspresi pikiran dan perasaan, justru dengan sistem dan perangkat kebahasaan yang ada di lingkungannya (Mbete, 2001:81). Selain itu, seperti diuraikan pada bab pendahuluan, salah satu fungsi yang diemban bahasa, khususnya dalam lingkup spasial sosio-kultural adalah fungsi intergrasi sosial (pemersatu). Pada tataran penggunaannya,

bahasalah saran dan kekuatan atau energi yang digunakan untuk "menyerukan dan menyuarakan", dan membangun rasa kesatuan, kerukunan, dan kedamaian. Seruan untuk bersatu, saling menghargai, menyayangi, membantu sesamanya tanpa melihat asal-usul etnik, suku, agama, dan budaya dalam situasi khusus dan dikondisikan untuk itu, adalah kekuatan "roh" untuk menciptakan integrasi sosial dalam masyarakat yang multikultural.

Berikut ini diuraikan ungkapan-ungkapan yang berkaitan dengan pentingnya saling menghargai, membangun kebersamaam, membangun kerukunan, dan membangun keutuhan sosial, baik pada tataran sesama pemilik bahasa yang bersangkutan, masyarakat lain yang telah beradaptasi, maupun masyarakat luas di Provinsi Sulawesi Utara. Kohesivitas sosial, kerukunan, dan toleransi adalah adalah kata kunci menghadapi disintegrasi sosial, keretakan sosial, dan 'kebuntuan komunikasi', serta hubungan sosio-kultural-religius umat beragama pada lingkup spasial masyarakat yang multikultural.

1] *Maesa-esaan, maleo-leoasan, manghena-ghenaan, wasawang-sawangan, metombo-tombolan, wero kawitan eling pungkasan*

"Saling bersatu, saling mengasihi, saling mengingatkan, saling membantu, saling menopang, dan memahami diri sebagai caa untuk selamat di dunia dan akhirat'.

2] *Hintakinang, hintalungan, hinggilingan*

"Saling menghormati, saling bantu-membantu dan saling menyayangi"

3] *Mototompiaan, mototabian, bo mototanoban*

"Saling memperbaiki, saling menyayangi, dan saling mengasihi"

Bila disimak dari bangunan bahasa (1) di atas yang dipakai masyarakat Jawa Tondano merupakan ungkapan pendek dan padat secara puitik dipilari oleh segmen bunyi dalam racikan kata yang pekat menjadi tenaga komunikasi verbal yang kuat mengantar pesan. Asonansi bunyi-bunyi konsonan /n/ diakhir kata membangun ungkapan itu. Pilihan kata dan rakitan leksikonnya menegaskan makna yang terkandung di dalamnya sehingga tenaga pesan mempengaruhi pendengar dan atau pembaca ungkapan itu, khususunya bagi masyarakat/ komunitas Jawa Tondano (Jaton)[1] di Kabupaten Minahasa.

Ungkapan di atas merupakan petuah leluhur masyarakat Jawa Tondano untuk menjaga persatuan, saling menolong, saling menyayangi dan memahami diri menjadi spirit perekat persaudaraan bagi masyarakat Jawa Tondano dan suku-suku lain (*band.* Djojosuroto, 2011). Selain itu, ungkapan ini menyiratkan makna bahwa sebagai manusia perlu untuk saling menyayangi, menghargai, dan mengasihi. Siratan makna

[1] Komunitas Jawa yang hidup dan menetap di Kampunga Jawa Tondano lebih mengenal bahasa setempat (lokal) daripada bahasa Jawa. Selain itu, sebagai bentuk interaksi dengan warga setempat dalam komunikasi lisan di berbagai ranah-ranah pemakaian bahasa, sehingga bahasa Jawa mulai melakukukan akomodasi bahasa dengan setempat (Kinayati Djojosuroto, "Dialek dan Indentitas Jawa Tondano di Minahasa: Suatu Kajian Historis, dalam Jurnal *Didaktika Dwija Indria Vol.2, No. 1 April 2011. Solo: UNS,* 2017. https://jurnal.fkip.uns.ac.id/index.

pada ungkapan di atas lebih diarahkan pada dua hal. Pertama, (1) perlunya keharmonisan hidup dalam masyarakat, dan (2) wadah pengikat persatuan dan persaudaraan.

Ungkapan (2) di atas merupakan sembohyang orang Bantik dalam bahasa mereka gunakan yang menekankan perlunya saling bantu-membantu, tolong-menolong satu dengan lainnya. Nilai solidaritas yang seperti ini menjadi modal budaya dan modal sosial untuk menciptakan kohesivitas sosial dan kerukunan di Provinsi Sulawesi Utara. Bahkan, pembinaan kerukunan, kekerabatan, dan kegotong royongan dapat memperkuat kesatuan, kesetiaan, dan kebersamaan serta ketenggang rasaan dalam kehidupan masyarakat (*band.* Ranjabar, 2013).

Ungkapan (3) merupakan kearifan bahasa yang dimiliki orang Mangondow yang tergambar dalam bahasa Mongondow, yang menjadi modal kebahasaan dalam menciptakan keharmonisan hidup pada masyarakat Mangondow. Sebagai manusia harus senantiasa memumpuk rasa persaudaraan sesama. Selain itu, moto hidup yang kaya akan falsafah ini menjadi spirit hidup sekaligus jati diri ke-Mongondow-an sekaligus menunjukan eksistensi mereka sebagai masyarakat yang terbuka dan hidup toleran serta menghargai perbedaan ada di tengah-tengah masyarakat.

Ungkapan *mototampian* secara etimologis, berasal dari kata dasar *tampia* 'memperbaiki', mendapat awalan *moto-* dan akhiran *–an* membentuk kata kerja yang berarti *saling*

*me'.* Dengan demikian, kata *mototompian* artinya saling memperbaiki. Kata *mototabian* secara etimolgis berasal dari kata dasar *tabi* 'cinta, kasih sayang'. Mendapat awal *mo-* dan akhiran *–an.* Dengan demikian kata *mototabian* berarti saling mengasihi, senasib sepenaggungan dalam mengembang pembangunan. Kata *motanoban* secara etimologis berasal dari kata dasar *tanob* 'mengenang, rindu' mendapat awalan *moto-* dan akhiran *–an* yang berarti 'merindu, saling mengingat, saling mengenang' sedangkan *bo* adalah kata penghubung, yang berarti dan dalam bahasa Indonesia. Dengan demikian, moto tersebut bermakna saling memperbaiki, saling menyayangi, dan saling mengingat/merindukan'. Ungkapan *mototampian* mengandung pengertian kepedulian dan hubungan antarsesama individu dengan individu, antara maasyarakat dengan pemerintah dalam makna budaya saling bertanggungjawab dalam kebaikan dan pembangunan (Dachrud, 2016:3233-).

4] a. *Torang samua basudara*
'Kita semua bersaudara'

b. *Torang samua ciptaan Tuhan*
'Kita semua ciptaan Tuhan'

Ungakapan (4.a) di atas dilekatkan padanya sebagai slogan, semboyan, dan falsafah, dalam tulisan ini dipakai istilah kearifan bahasa. Ungkapan (4.a) merupakan kearifan bahasa yang dicetuskan oleh Gubernur E. E. Mangindaan, dan ungkapan (4.b) dipopulerkan oleh Gubernur Olly

Dondokamey. Ungkapan (4.b) merupakan yang dimodifikasi dari ungakapan (4.a), di mana pada kata *basudara* diganti dengan "ciptaan Tuhan", jelas ini lebih menekankan pada aspek religiusitas, yakni menghilangkan sekat-sekat perbedaan agama yang dianut masyarakat Provinsi Sulawesi Utara. Kedua ungkapan tersebut dipromosikan sekaligius disosialisasikan secara publik untuk membangun relasi sesama manusia sebagai saudara maupun sebagai ciptaan Tuhan. Selain itu, ungkapan tersebut dimaksudkan sebagai media untuk membangun toleransi antarumat beragama di Provinsi Sulawesi Utara (Suleman, 2017:57). Secara historis, ungkapan (4.a dan 4.b) sebagai slogan untuk menjadi ikon kerukunan umat beragama di Provinsi Sulawesi Utara sebagai senjata perekat dalam menghindari konflik SARA (Suku, Agama, Ras, Antargolongan) (Rajafi, 2016:5).

Ungkapan (4.a) *torang samua basudara* merupakan kearifan bahasa untuk menghadirkan komitmen yang kuat dalam memelihara perdamaian dan "persatuan", senasib, serta sepenanggungan dalam kerangka lingusitik. Secara linguistik budaya ungkapan tersebut bermakna semua orang dalam kebersamaan, tanpa pandang bulu, juga tidak memandang kelas sosial dan agama. Ismail (2005) dalam Ruhana (2015:220), secara etimologis kata *basudara* berarti bersaudara. Morfem terikat *ba-* 'ber' dan morfem bebas *sudara* 'saudara'. Saudara dari kata *sa/se* 'satu' dan udara. Meliputi semua orang yang hidup dan menghirup udara yang sama.

Slogan *torang samua basudara* memiliki nilai solidaritas yang nyata dalam kehidupan, serta dapat merekatkan persaudaraan dan budaya kerja sama masyarakat di Provinsi Sulawesi Utara (Ruhana, 2015:227; Wurarah, 2015:8). Hal ini disampaikan pula Rajafi (2016:2), bahwa falsafah *torang samua basudara* sebagai semboyan masyarakat Sulawesi Utara dalam menjaga kerukunan dan kedamaian di wilayah Provinsi Sulawesi Utara. Slogan *torang samua basudara,* merupakan kampanye melalui kearifan bahasa dalam memperkuat semangat persaudaraan di Sulawesi Utara untuk tetap menjaga kerukunan dan keamanan. Bahkan, dikatakan pula, slogan ini mengandung energi bahasa yang ampuh untuk meredam ketegangan, serta dapat mempersatukan masyarakat Sulawesi Utara uang berbeda etnik, agama, budaya, dan bahasa (Mantu, 2015:58).

5] *Si tou timou tou*

'Manusia hidup untuk menghidupkan orang lain'

Ungkapan di atas berasal dari dibentuk kata *si tou* dan *ti mou tou. Si tou* berarti 'manusia yang sekedar hidup dan kemudian mati", dan *timou tou,* kata *timou* berarti 'telah menjadi', ditambah dengan kata *tou* menjadi *timou tou* berarti 'manusia yang bertumbuh mandiri' (Tilaar, 1988:138139-). Secara redaksional, ungkapan di atas memiliki makna yang yang bervariasi, misalnya Dachrud (2016:33) mengungkapkan falsafah *sitou ti mou tou* berarti 'memanusiakan sesama manusia' atau 'manusia hidup untuk menghidupkan orang lain (Wurarah, 2015:4). Ungkapan (5) merupakan falsafah

hidup yang dipopulerkan oleh Dr. Samratulangi sebagai respon terhadap realitas kehidupan masyarakat di Minahasa yang toleran, saling membangun, akrab dengan sesama, serta saling menghargai segala bentuk perbedaan yang melewati sekat-sekat perbedaan yang kronis (khususnya agama sebagai penghambat) (Suleman, 2017: 60).

6] a. *Mapalus*
'Gotong royong'
b. *Mapalose*
'Gotong royong'
c. *Moposad*
'Gotong royong'
d. *Popasodeng*
'Gotong royong'

Ungkapan (6.a-d) memiliki hubungan makna yang sama, yakni gotong royong. Hanya saja perbedaan terletak pada asal-muasal bahasa lokal yang mewadah leksikon tersebut. Mantu (2015:5758-) secara lingual, gotong royong yang terepresentasi dalam bahasa lokal, yang ada di Provinsi Sulawesi Utara berbeda-beda, dengan makna dan tujuan yang sama yakni saling membantu, saling menolong secara berbalasan (resiprokal) dalam membuka lahan baru, atau aktivitas lainnya. Bahasa Minahasa terkenal dengan kata *mapalus,* bahasa Sangihe dikenal *mapaluse/mapalose,* bahasa Mongondow dikenal dengan *mopasad,* dan dalam bahasa Bantik dikenal dengan *popasodeng.* Praktik budaya, ini kini

mengalami perluasan, bukan saja pada aktivitas pertanian, tetapi juga berkembang sampau arisan uang, rukun keluarga, rukun duka, rukun marga, perkumpulan arisan membawa makanan secara bergiliran, atau kerja sama dalam aktivitas keagamaan, seperti menjaga tempat ibadah secara bergantian antara pemeluk agama yang berbeda pada hari-hari besar agama (*band.* Mantu, 2015:57; Suleman, 2017:59).

*Mapalus* merupakan bentuk gotong royong tradisional warisan nenek moyang Minahasa yang merupakan suatu sistem prosedur, metode, dan teknik kerja sama untuk kepentingan bersama oleh masing-masing anggota secara bergiliran. *Mapalus* muncul atas dasar kesadaran akan adanya kebersamaan, keterbatasan akan memampuannya, baik dalam hal berpikir, berkarya, berbuat, maupun keterbatasan lainnya (Suleman, 2017:52). Lebih lanjut, Sudjangi (1995), budaya *mapalus,* secara sosio-kultural merupakan sistem kehidupan masyarakat sebagai makhluk kerja bersama, bukan sekedar kerjasama untuk kegiatan ekonomi, tetapi juga "sebagai kerjasama dalam ekonomi, budaya, organisasi, manajemen kerjasama, keagaamaan, dan keamanan (dalam Ruhana, 2015:227).

Ungkapan (3.c) berasal dari bahasa Talaud[2] yang memiliki makna perlunya bekerja bersama untuk meringankan

[2] Bahasa Talaud adalah termasuk rumpun Astronesia bahasa Talaud terbagi dari beberaoa dialek, di antaranya Talaud Arangka'a, Talaud Awit, Talaut Beo, Talaud Dapalan, Talaud Essang, Talaud Kabarian, Talaud Lirang, Talaud Nenusa-

pekerjaan yang berat (Manurat, 2015:7). Ungkapan tersebut memiliki makna secara sosial, sebagai sarana komunikasi yang berisikan pesan-pesan sosial yang mengacu pada kehidupan masyaraat Sangihe dan Talaud.

Ungkapan (3.d) merupakan ungkapan dalam bahasa Bantik yang bermakna gotong-royong/tolong menolong. Suku Bantik[3] hidup di tengah-tengah masyarakat yang mutikultural, tetapi mereka masih mempertahankan adat dan udaya mereka. Suku bangsa ini, memiliki kearifan bahasa seperti tampak pada ungkapan berikut ini. Ungkapan di atas memiliki makna bahwa sebagai kekerabatan dan solidaritas suku Bantik dalam hal kelahiran, kematian, kecelakaan/musabah dan sebagainya yang dilakukan secara kolektif dengan cara tolong-menolong dan bantu-memantu sesama mereka. Dengan adanya peristiwa-peritiwa seperti itu, maka orang tua merasa berkewajiban dan bertanggungjawab untuk kehidupan kekerabatan sesama orang "Bantik" (Mawarah, 2015).

---

Miangas, Talaut South Karakelong (Raegna Anggraeni Maniara, *Reduplikasi Bahasa Inggris dan Bahasa Talaud (Suatu Analisis Konstraktif). Skripsi. Manado:Fakultas Ilmu Budaya Unstrat, 2014.*

[3] Suku bantik adalah sebagai salah satu suku bangsa yang ada di Minaha yang tersebar beberapa tempat, yakni sebelah barat daya Kota Manado (Kecamatan Malalayang, Kalasey dan sebelah utara Manado: Buha, Bengkol, Talawaan Bantik, Bailang, Molas, Meras, serta Tanamon di Minahasa Selatan, wiayah Ratahan dan wilayah Mangondow. Bahasa yang digugunakan suku bantik adalah bahasa Bantik (Jetty. E.T, Mawara, *Solidaritas Kekerabatan Suku Bantik di Kelurahan Malalayang I Manado, dalam Jurnal Actra Diuma, Vol. IV, No.2 Tahun 2015).*

Praktik budaya yang terepresentasi dibalik kata, *mapalus* (Minahasa), *mapalused* (Talaud), *maposad* (Mongondow), dan *popasodeng* (Bantik), yang bermakna "gotong-royong", secara sosio-kultural ikut memperkuat dinamika hidup masyarakat multikultural di Provinsi Sulawesi Utara menjadi basis dasar kebudayaan yang tercipta dari dasar ingin membantu satu sama lain dengan kebersamaan hidup untuk kelangsungan hidup itu sendiri. Aktivitas gotong royong/kerjasama sangat penting bagi kehidupan masyarakat dalam membangun kebersamaan dan rasa sepenanggungan menghadapi problem hidup dan kehidupan (Mawara, 2015). Ekspresi bahasa yang bermakna gotong-royong merupakan prinsip kehidupan masyarakat di Provinsi Sulawesi Utara untuk saling bantu-membantu yang bersifat wajib untuk dibalas bagi yang pernah membantunya, yang oleh Koentjaraningrat (2000), menyebutnya dengan istilah "prinsip timbal balik (*principle of reciprocity*), dalam aktivitas kehidupan masyarakat di Provinsi Sulawesi Utara.

Kerjasama dalam segala dimensi kehidupan pada masyarakat multikultural di Provinsi Sulawesi Utara sudah membudaya, baik kerja sama dalam suku maupun duka, termasuk pula kerjasama dalam pengamanan hari-hari besar keagamaan. Kerja sama tersebut dilakukan tanpa melihat berbedaan latar belakang agama, suku, ras, dan budaya. Sejumlah kerja sama dilakukan dengan sukarela sehingga dapat merekatkan hubungan persaudaraan di "tanah Nyiur

Melambai". Ekspresi sosio-kultural seperti ini digambarkan Suparlan (2007:125), sebagai "kerjasama yang dapat memantapkan perasaan dan emosi" kelompok atau komunitas dalam kegiatan-kegiatan sosial-kemasyarakatan. Bahkan, kerja sama juga dapat mencapai suatu tujuan tertentu, termasuk upaya untuk menciptakan hidup yang harmonis di tengah masyarakat yang multikultural yang dijiwai oleh saling pengertian dan saling memahami satu dengan lainnya (*band.* Koentjaraningrat, 19982:375).

## 3. Penutup

Kearifan bahasa dibalik ungkapan, semboyan/moto, dan falsafah hidup yang dimiliki sebagian masyarakat yang bermukim di Provinsi Sulawesi Utara, antara lain etnik Minahasa, etnik Bantik, etnik Sangihe-Talaud, etnik Mangondow memiliki sejumlah kearifan bahasa yang dapat ditumbuhkembangkan sebagai wanaha untuk meramu kohesivitas sosial dan memperkuat kerukunan serta integrasi bangsa. Bahkan kearifan bahasa dapat menjadi pintu masuk untuk mengelola keberagaman di Provinsi Sulawesi Utara. Di balik bahasa menggambarkan cara berpikir dan sikap mental masyarakat pemiliknya. Ikatan kekerabatan dalam bentuk gotong-royong terepresentasi dengan baik dalam bahasa lokal yang dimiliki suku-suku bangsa di Provinsi Sulawesi Utara. Kearifan bahasa lokal yang berorientasi pada kerukunan dan toleransi umat beragama perlu terus dipupuk dan diwariskan secara turun-temurun dari generasi ke generasi.

Cuplikan data yang disajikan dalam tulisan ini masih terbatas pada bahasa Minahasa/Jaton, bahasa Sangihe-Talaud, bahasa Bantik, dan bahasa Mongondow. Kajian kearifan bahasa yang bermakna multikultural perlu terus dikembangkan untuk dilakukan pemetaan, sampai terbentuk *based data* kebahasaan yang bermakna sosio-kultural-religius yang berwawasan "multikultural". Fakta lingual-kultural di atas perlu dikaji kembali secara lebih khusus terutama dalam kerangka memperoleh pemahaman yang kompherensif mengenai peranan bahasa lokal dalam meramu kohesivitas sosial pada masyarakat multikultural. Kendatipun kajian ini lebih bersifat studi kasus, karena hanya menggunakan data ungkapan beberapa bahasa lokal di Sulawesi Utara (Minahasa/Jaton, Sangihe-Talaud, Mangondow, dan Bantik), namun kerangka dasar nilai-nilai (*common core*) kelinguistikan di Provinsi Sulawesi Utara, demikian pula sistem penggunaan bahasa sebagai fenomena kultural yang mewadahinya, diyakini sebagai kesadaran dan gagasan kolektif masyarakat Sulawesi Utara.

## Daftar Pustaka

Alwasilah, A. Chaedar. 2003. *Pengantar Sosiologi Bahasa*. Bandung: Angkasa Bandung.

Alwi, dkk. 2005. *Kamus Besar Bahasa Indonesia. Edisi Ketiga.* Jakarta: Balai Pustaka.

BPS. 2019. *Sulawesi Utara dalam Angka*. Manado: BPS Sulawesi Utara.

Dachrud, Musdalifah. (2016) "Kultur Masyarakat Bolaang Mangondow dengan Tingkat Persaingan yang Tinggi" dalam

Jurnal Aqlam Vol. 2, No.1 Desember 2016.https://media.neliti.com/media/publications/240908-kultur-masyarakat-bolaang-mongondow-deng-afa9cd93.pdf

Djojosuroto, Kinayati. (2011). "Dialek dan Indentitas Jawa Tondano di Minahasa: Suatu Kajian Historis", dalam Jurnal *Didaktika Dwija Indria Vol.2, No. 1 April 2011. Solo: UNS* : https://jurnal.fkip.uns.ac.id/index.php/pgsdsolo/search/authors/view?firstName=Kinayati&middleName=Djojosuroto&lastName=UNJ&affiliation=&country=

Haris, Syamsuddin. 2001. *Paradigma Baru Otonomi Daerah.* Jakarta: P2P LIPI.

Hasanuddin. 2015. *Strategi Masyarakat Multikultural dalam Membangun Kerukunan di Desa Banuroja Provinsi Gorontalo.* Yogyakarta: Kepel Press.

Hatta, Meutia F. 2006. "Kata Sambutan" dalam *Jurnal Etnovisi (Jurnal Antropologi Sosial Budaya).* Vol. 2, No. 1, 2006. Tersedia secara elektronik pada demografi.bps.go.id/ .../Etnovisi_Vol_II_No_1_April_2006.pdf.

Haugen, Einer. (1972). *The Ecology of Language.* Standford, CA: Standford University Press.

Irwansyah, Dedi. 2013. "Pendidikan Multikultural dan Pengajaran Bahasa Ading", dalam Jurnal ADDIN, Vo. 7, No. 1, Februari 2013 https://media.neliti.com/media/publications/53355-ID-pendidikan-multikultural-dan-pengajaran.pdf

Karim, Abdul Gafur. 2010. *Multikulturalisme.* Yogyakarta: Bahan Ajar Program Pascasarjana.

Koentjaraningrat,1982. *Masalah-masalah pembangunan*. Bunga Rampai Antropologi Terapan. Jakarta: LP3ES.

Maniara, Raegina Anggraeni. 2014. Reduplikasi Bahasa Inggris dan Bahasa Talaud (Suatu Analisis Kontrasif). Skripsi. Manado: Fakultas Ilmu Budaya Unstrat.

Mantu, Rahman. (2015). "Memaknai "Torang Samua Basudara" (Manajemen Dakwah Berbasis Kearifan Lokal di Kota Manado" dalam Jurnal *Potret Pemikiran,* Vol. 19 No. 2 Juli Desember 2015, https://www.researchgate.net/publication/329593110_MEMAKNAI_TORANG_SAMUA_BASUDARA_MANAJEMEN_DAKWAH_BERBASIS_KEARIFAN_LOKAL_DI_KOTA_MANADO

Manurat, Nova Ester. (2015). "Makna Pesan Adat Mandullu'u'tonna sebagai Kearifan Lokal Masyaralat Sangihe dan Talaud pada Masyaralat Kecamatan Melonguane Kabupaten Talaud" dalam Jurnal *Acta Diuma,* Vol. IV, No.3, Tahun 2015. Dalam https://ejournal.unsrat.ac.id/index.php/index/index

Mawara, Jetty E.T. 2015. "Solidaritas Kekerabatan Suku Bantik di Kelurahan Malalayang I Manado" dalam Jurnal *Acta Diuma,* Vol. IV, No.2 Tahun 2015". Dalam https://ejournal.unsrat.ac.id/index.php/index/index

Mbete, Aron Meko.(2001). *Ungkapan-Ungkapan Budaya Verbal Masyarakat Etnik Lio, Flores, dan Fungsinya dalam Pelestarian Lingkungan.* Hasil penelitian tidak dipublikasikan. Denpasar: Fakultas Sastra Udayana.

Munsyi, Alif Danya. 2005. *Bahasa Menunjukkan Bangsa.* Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.

Parekh, Bhikhu. 2000. *Rethinking Multiculturalism: Cultual Diversity and Political Theory.* Cambridge: Harvard University Press.

Rajafi, Ahmad. (2016). "Resolusi Konflik Keluarga Berbasis Local Wisdom (Reaktualisasi Filosofi Masyarakat Sulawesi Utara *Torang Samua Basudara",* dalam *Jurnal Yudisia, Vol. 7, No.1, Juni 2016* http://journal.stainkudus.ac.id/index.php/Yudisia/article/viewFile/2129/1761

Ranjabar Jakobus, S.H., M.Si.2013. *Sistem Sosial Budaya indonesia Suatu pengantar*. Bandung: Alfabeta.

Ruhana, Akmal Salim. (2015)."Merawat Damai dari Bawah untuk Keserasian Sosial: Peran Kelompok Keagamaan dan Lokal dalam Pemeliharaan Kerukunan Beragama di Minahasa Utara", dalam Jurnal *Sosio Konsepdia, Vol. 4, No.03.Mei-Agustus Tahun 2015.* https://media.neliti.com/media/publications/52934-ID-merawat-damai-dari-bawah-untuk-keserasia.pdf

Sedyawati, Edi. (2007). *Budaya Indonesia: Kajian Arkeologi, Seni dan Sejarah.* Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.

Sigarlaki, Stephani Johana. 2016. "Makna Budaya dalam Liirik-Lirik Lagu Daerah Minahasa sebagai Kearifan Lokal", dalam Jurnal *Kadera Bahasa* Vol. 8, No.2 Edisi Agustus 2016. https://kaderabahasa.kemdikbud.go.id/jurnal/index.php/kaderabahasa/index

Suleman, Frangky. (2017). "Keberagaman Budaya dan Agama di Kota Manado" dalam Jurnal Ilmiah Kajian Antropologi, Vol. 1 No. 1 Desember 2017. https://ejournal.undip.ac.id/index.php/endogami/issue/view/2243

Suparlan, Parsudi. (2007). *Hubungan Antar suku Bangsa. Modul A2209/2SKS.* Jakarta: Perguruan Tinggi Ilmu Kepolisian.

Suparlan, Parsudi. 2002. "Menuju Masyarakat Indonesia yang Multikultrural", dalam Makalah, Disajikan pada Simposium International Jurnal Antropologi Indonesia ke-3, Mambangun Kembali "Indonesia yang Bhinneka Tunggal Ika" Menuju Masyarakat Multikultural. Universitas Udayana, Denpasar, Bali, 16-19 Juli 2002.

Suriasumantri, Jujun S. 1990. *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer.* Jakarta: Sinar Harapan.

Susamto, Dina Amalia. (2018). "Konstruksi Sosial Pepatah Tradisional dan Aturan Adat untuk Keseimbangan Ekologi" dalam Jurnal Totabuan, No.1, Juni 2018. Dalam http://totobuang.kemdikbud.go.id/jurnal/index.php/totobuang/article/view/78

Tilaar, H.A.R. (1988). *Si Tou Timou Tou Tou* Suatu Konsep Pengembangan Sumber Daya Manusia dalam Rangka Pembangunan Minahasa Menuju Tinggal Landas Pembangunan. Makalah dalam Diskusi Panel Pembangunan Minahasa menuju Tahun 2000 diselenggarakan oleh Kerukunan Keluarga Kawanua di Manado, Selasa 12 Juli 1988 http://perpustakaan.bappenas.go.id/lontar/file?file=digital/19169-[_Konten_]-Konten%20200.pdf

Tilaar, H.A.R. (2014). " Multikulturalisme, Bahasa Indonesia, dan Nasionalisme Dalam Sistem Pendidikan Nasional", dalam Jurnal Dialektika Vol. 1, No. 2 Desember 2014 dalam http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/dialektika/article/download/6287/3821 diakses 5 September 2019.

Timpal, Greyni A.J., dkk. (2017)."Wale Budaya Tondano "Implementasi Arsitektur Venakular Minahasa", dalam *Jurnal Arsitektur Daseng,* Vol, 6, No.1 (2017) https://ejournal.unsrat.ac.id/index.php/daseng/article/view/15365

Weichart, Gabriela. (2004). Identitas Minahasa: Sebuah Praktik Kuliner" dalam *Jurnal Antropologi Indonesia* 74, 2004. http://journal.ui.ac.id/index.php/jai/article/view/3510

Wurarah, Frendi. (2015) Menakar Nilai Budaya di Sulawesi Utara yang Menjamin Toleransi. https://www.academia.edu/25412130/Menakar_Nilai_Budaya_Di_Sulawesi_Utara_Yang_Menjamin_Toleransi

# RELASI POLITIK KAUM SANTRI

## (Studi Historis Hubungan Abnaul Khairaat dengan Nahdliyin Di Manado dalam Konteks Politik-Sosial Keagamaan Tahun 1960-1998)

**Lisa Aisyiah Rasyid**


### Abstrak

Tulisan ini merupakan hasil penelitian yang mengkaji tentang dinamika relasi politik-sosial kaum santri antara *Abnaul Khairaat* dengan *Nahdliyin* di Manado. Relasi antara keduanya terjalin atas dasar kepentingan masing-masing organisasi yang menaungi keduanya. *Abnaul Khairaat* adalah sebutan Guru Tua bagi seluruh santri dan keluarga besar Ponpes Alkhairaat, sedangkan *Nahdliyin* adalah sebutan untuk warga NU. Alkhairaat adalah ormas Islam yang bergerak di bidang pendidikan dan dakwah yang memiliki banyak anggota dan mengakar di Manado. Alkhairaat membutuhkan wadah untuk menyalurkan aspirasi dan kemampuan politik para kader, terutama dalam membangun jaringan yang lebih luas. Sementara NU merupakan ormas Islam yang memiliki posisi tawar dalam sejarah perkembangan politik di Indonesia. NU membutuhkan pengikut yang banyak dan mengakar di masyarakat seperti Alkhairaat untuk mempertahankan posisinya. Bertemunya dua kepentingan organisasi Alkhairaat dan NU di Manado, menjadi nilai tukar yang potensial terhadap pengembangan kualitas umat Islam

khusunya *Abnaul Khairaat* dan *Nahdliyin* di Manado, terutama di bidang politik, dan sosial keagamaan. Sebagai sesama kaum santri, menarik untuk ditelusuri lebih jauh mengenai relasi yang terjalin antara keduanya. Faktor apa saja yang melatar belakangi terjadinya relasi tersebut. Dan bagaimana dinamika serta pola yang terbentuk dalam relasi tersebut.

Kajian ini dibatasi pada tahun 1960-1998 karena: *Pertama,* pada tahun 1960 mulai terjalin relasi sosial antara Alkhairaat dan NU; *Kedua,* pada tahun 1998 NU mendeklarasikan PKB sebagai partai yang dibentuk oleh dan untuk *Nahdliyin*, namun terbuka bagi siapapun termasuk masyarakat non-Muslim, sehingga menimbulkan konflik di antara elite Alkhairaat dan elite NU di Manado.

Hasil penelitian, menunjukkan bahwa relasi yang terjadi antara Alkhairaat dan NU di Manado pada tahun 1960-1998 adalah relasi kultural bukan struktural, yang dilatar belakangi oleh kesamaan misi, corak ideologi dan mazhab yang dianut, serta tradisi yang dikembangkan. Dalam dinamikanya, relasi Alkhairaat-NU berkembang membentuk pola relasi sosial yang asosiatif dalam bentuk kerja sama di bidang pendidikan, politik, dan sosial keagamaan. Hal ini merupakan upaya Alkhairaat dan NU untuk membangun tatanan sosial umat Islam di Manado yang religius dan berwawasan kebangsaan, sesuai dengan prinsip-prinip Aswaja, yaitu *tawassuth* (moderat), *tasammuh* (toleran), *ta'addul* (adil), dan *tawazzun* (seimbang).

## A. Terbentuknya Relasi Alkhairaat-NU di Manado

Charles H. Cooley membagi masyarakat dalam dua kelompok, yaitu kelompok primer[1] dan kelompok

[1] Kelompok primer oleh Cooley dicirikan dengan kenal mengenal antara anggota-anggotanya serta kerjasama erat yang bersifat pribadi. Hasil dari hubungan kerja sama tersebut di antaranya adalah peleburan individu-individu ke dalam kelompok sehingga tujuan individu menjadi tujuan kelompok. Secara singkat dapat dikatakan bahwa kelompok primer adalah kelompok-kelompok

sekunder[2]. Unsur esensial dalam kelompok primer adalah adanya relasi sosial.[3] Relasi sosial merupakan hubungan sosial yang dinamis antar orang perorangan maupun antar kelompok. Terbentuknya relasi sosial adalah sebagai pengaruh timbal balik di antara mereka dalam usaha memecahkan persoalan, untuk mencapai tujuan yang diharapkan. Faktor pendorong relasi sosial adalah adanya kontak sosial melalui komunikasi secara langsung atau melalui media.

Berbicara mengenai relasi Alkhairaat dan NU di Manado pada tahun 1960-1998, berarti menerangkan tentang hubungan dua organisasi yang berbeda. Meski Alkhairaat dan NU sama-sama berafiliasiasi pada mazhab Aswaja, tetapi keduanya memiliki fokus yang berbeda dalam gerakan organisasinya. Alkhairaat bersifat non-politik dan bergerak di bidang pendidikan dan dakwah, sementara NU meski bersifat non-politik tetapi memiliki orientasi politik yang kuat. Selain itu, gerakan sosial NU lebih bersifat menyeluruh, mencakup pendidikan, dakwah, keagamaan, kebudayaan, kemasyarakatan, dan keamanan.

Dengan demikian, Alkhairaat dan NU memiliki potensi masing-masing yang dapat mendorong terbentuknya relasi di

---

kecil yang permanen dan berdasarkan kenal mengenal secara pribadi antara sesama anggotanya.

[2] Kelompok sekunder adalah kelompok-kelompok besar yang terdiri dari banyak orang. Hubungannya tidak perlu berdasarkan kenal mengenal secara pribadi dan sifatnya juga tidak begitu langgeng.

[3] Bima Yoga Pamungkas, "Struktur Sosial dan Interaksi Sosial", *Kompasiana*, dalam http://www.kompasiana.com/, aksess tangal 26 Mei 2016.

antara keduanya. Terbentuknya relasi Alkhairaat-Nu di Manado, setidaknya dapat ditelusuri dari beberapa aspek berikut ini.

## 1. Aspek Sejarah

Tahun-tahun menjelang berdirinya Alkhairaat, pada sekitar 1911-1920 an, ketika itu paling tidak ada dua tema diskursus politik yang paling hangat diperdebatkan di Indonesia. *Pertama,* hubungan Islam dan negara, antara nasionalis sekuler dan nasionalis religius yang kemudian mengkristal pada apakah negara Indonesia yang akan didirikan kelak berideologi Islam ataukah sekuler, atau sekedar bukan kedua-duanya. *Kedua,* pergumulan di kalangan Hadrami sendiri mengenai *wathaniyah* (tanah air). Apakah orang-orang keturunan Hadrami harus menunjukkan kesetiaannya kepada Indonesia, ataukah kepada tanah air asal nenek moyang mereka, Hadramaut.[4]

Perdebatan nasionalisme di Indonesia dalam kaitannya dengan hubungan Islam dan Negara, telah mendorong kalangan nasionalis Islam mendirikan sebuah wadah organisasi, seperti Budi Utomo (1908), SI (1911) yang kemudian berkembang menjadi PSII (1930), Muhammadiyah (1916) dan NU (1926).

Pertumbuhan gerakan nasionalisme seperti di atas, tidak hanya terjadi di pulau Jawa, Sumatera dan Kalimantan, tetapi

---

[4] Gani Jumat, *Nasionalisme Ulama: Pemikiran Politik Kebangsaan Sayyid Idrus Bin Salim Aljufry, 1891-1969* (Jakarta: Kementrian Agama RI, 2012), hlm. 8-9

juga telah berimplikasi luas, merambah ke wilayah Sulawesi dan belahan Timur Indonesia. Misalnya di Palu-Sulawesi Tengah, ada Alkhairaat yang didirikan oleh Guru Tua pada tahun 1930.

Sebelum Guru Tua hijrah dan mendirikan Alkhairaat di Palu Sulawesi Tengah (1930), ia sempat tinggal selama dua tahun (1926-1928) di Jombang, Jawa Timur. Tempat ia bertemu dan menjadi teman diskusi Hadratus Syaikh KH. Hasyim Asy'ari. Keduanya kerap kali terlibat dalam pembicaraan, bahkan perdebatan seputar masalah agama, hingga upaya meningkatkan kualitas umat Islam melalui jalur pendidikan di pesantren.

Namun menurut Azyumardi Azra, sulit mengetahui pengaruh pertemuan dengan Hasyim Asy'ari terhadap pemikiraan Sayyid Idrus. Barangkali terlalu simplistik untuk menyimpulkan bahwa pertemuan Sayyid Idrus dengan K.H. Hasyim Asy'ari, menghasilkan "tradisionalisme" Alkhairaat.[5]

Gani Jumat menegaskan, bahwa pertemuan Guru Tua dengan K.H. Hasyim Asy'ari, tidak membawa pengaruh yang kemudian membentuk corak pemikiraan Alkhairaat. Jauh sebelum bertemu Asy'ari, Guru Tua telah memiliki bekal ilmu agama yang cukup memadai dari ayahnya Habib Salim maupun kakeknya Habib 'Alawi dan beberapa Ulama besar di

---

[5] Azyumardi Azra, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara* (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 170-171.

Hadramaut. Selain itu ketika masih di Hadramaut di samping berprofesi sebagai guru, Guru Tua juga menjabat sebagai Mufti Taris Hadramaut, bahkan sampai dibuang oleh Kolonial Inggris ke Indonesia, jabatan mufti itu masih diembannya.[6]

Sebagai salah satu tokoh kunci Hadrami di Indonesia Timur, Guru Tua tidak terjebak pada perdebatan ideologi politik baik terhadap gerakan kalangam nasionalis Islami dan nasionalis sekuler, maupun dengan gerakan kalangan Hadrami sendiri menyangkut *wathaniyah* tadi. Justru ia mendirikan Alkhairaat, yang memfokuskan diri pada gerakan pendidikan, dakwah, dan pemberdayaan sosial. Inilah yang menjadikan Alkhairaat sebagai basis *civil society* (masyarakat kewargaan) dalam melontarkan berbagai kritik dan perlawanannya terhadap imperialisme, kolonialisme, komunisme, dan separatisme.

## 2. Aspek hubungan guru-murid

Sejak berdirinya pesantren Alkhairaat pada 1930 sampai dengan tahun 1975, Guru Tua telah berhasil melahirkan banyak kader Alkhairaat. Mereka inilah yang di kemudian hari ada yang menjadi aktivis NU di Manado, yang juga meneruskan perjuangan Guru Tua dalam mengembangkan cabang madrasah dan pesantren Alkhairaat di Sulut.

---

[6] Gani Jumat, *Nasionalisme Ulama. . .*, hlm. 69.

Tersebutlah beberapa nama di antaranya KH. M. Gasim Maragau, murid pertama Guru Tua yang lulus pada tahun 1933. Ia diutus ke Manado pada tahun 1934 untuk berdakwah dan membuka sebuah madrasah Alkhairaat. Pada tahun 1947, atas bantuan masyarakat setempat, berdirilah madrasah Alkhairaat pertama di Kampung Arab, kota Manado. Selanjutnya, atas restu Guru Tua, pada tahun 1960 KH. Gasim dan KH. Nur Hasan, atas usulan Habib Abdurrahman Mulachele bersama-sama mendirikan organisasi NU di Manado.[7]

KH. Nurhasan adalah murid Guru Tua (angkatan kedua) yang lulus pada tahun 1935. Ia di utus ke Manado pada akhir 1950-an untuk mengajar di pesantren Alkhairaat Komo Luar-Manado, karena pada masa awal berdirinya, pesantren ini mengalami kekurangan guru.[8]

Selanjutnya ada KH. Ust. Hasyim Arsyad, lulusan Alkhairaat Palu tahun 1953. Selama kurang lebih 13 tahun (1950-1963), ia belajar dan mengabdikan dirinya pada pesantren Alkhairaat Palu. Kiprahnya di NU dimulai sejak tahun 1956, yang dipercaya sebagai Wakil Ketua (Tanfidziyah)

---

[7] Wawancara dengan Mashar Kinontoa (Seksi Bidang Pendidikan Agama Komda Manado / Kepsek MI Alkhairaat Kampung Arab), di Rumah, Jl. Cokroaminoto Kompleks SMA Alkhairaat Kampung Arab, Tuminting, Manado, Tanggal 24 Februari 2016.

[8] Wawancara dengan Abdul Wahab Abdul Ghafur (Penasehat Komda Alkhairaat Manado / Ketua MUI Sulut), di Kantor LPPOM MUI Sulut, Jl. WR Supratman No. 10 A Manado (Samping Masjid Raya Ahmad Yani), Tanggal 1 Maret 2016.

PWNU Sulawesi Tengah, berkedudukan di Palu. Tahun 1964 ia diutus oleh Guru Tua ke Sulut untuk membuka sebuah Pesantren di daerah Tondano, Minahasa. Kiprahnya di Manado baru dimulai pada tahun 1971 dengan membina sebuah majelis ta'lim di Kampung Islam-Manado, yang diberi nama "Majlis Ta'lim Al-Ikhwan".[9]

KH. Abd. Wahab, sahabat sekaligus murid KH. Hasyim Arsyad mengungkapkan:

> "Setelah dimutasikan ke Manado pada tahun 1971, selain aktif mengajar di sekolah Pendidikan Guru Agama (PGA) Negeri Manado, ia juga aktif mengajari pembacaan kitab kuning pada santri di pesantren Alkhairaat Manado (Komo Luar). Selanjutnya, pada ada tahun 1980, KH. Hasyim Arsyad ditunjuk sebagai Pimpinan Pondok di pesantren tersebut. Oleh masyarakat Sulut, Ia dikenal sebagai ulama NU yang mengasuh Ponpes Alkhairaat. Ia merupakan seorang ulama sekaligus murid yang gigih memgemban amanat Guru Tua untuk mengembangkan pesantren Alkhairaat di wilayah Sulut."[10]

Murid Guru Tua lainnya adalah KH. Ust. Abd. Wahab Abd. Ghafur, sempat bersama-sama dengan Guru Tua dan

---

[9] Wawancara dengan Fatimah J. Ince Ote (Murid langsung Guru Tua mantan Ketua WIA Cabang Manado periode 1986-1996), di Rumah, Jl. Sospol, Tumingting, Kota Manado, tanggal 09 Maret 2016.

[10] Wawancara dengan Abdul Wahab Abdul Ghafur (Penasehat Komda Alkhairaat Manado / Ketua MUI Sulut), di Kantor LPPOM MUI Sulut, Jl. WR Supratman No. 10 A Manado (Samping Masjid Raya Ahmad Yani), Tanggal 1 Maret 2016.

belajar langsung darinya selama kurang lebih 4 tahun (1965-1969). Ust. Wahab kembali ke Manado dan mengembangkan Lembaga Pendidikan Islam Alkhairaat pada tahun 1983 hingga sekarang.[11] Ia termasuk salah satu tokoh penginisiatif terbentuknya kembali NU di Manado pada tahun 1986, dan dipercaya menjabat sebagai Katib NU Wilayah Sulut pada tahun 1987. Saat ini ia telah mendirikan sebuah pesantren kecil bernama "Pesantren Salafiyah Alkhairaat", yang berlokasi di Kelurahan Banjer, kota Manado.

Sementara KH. Sofyan Lahilote adalah asisten yang selalu ikut menemani Guru Tua dalam setiap perjalanan dakwahnya. Setelah Guru Tua meninggal pada tahun 1969, ia kembali ke Manado untuk mengajar di Alkhairaat dan dipercaya menjadi Ketua Komwil Alkhairaat Sulut pada tahun 1990-an.[12]

Dengan demikian, Guru Tua berperan penting dalam pengembangan pesantren di Manado. Melalui murid-muridnya yang di utus untuk mengembangkan cabang pendidikan Alkhairaat terutama madrasah dan pesantren, secara tidak langsung telah membantu NU dalam membangun basis massanya di Manado. Di antara mereka kemudian ada yang menjadi pengasuh Ponpes Alkhairaat, dan ada juga yang menjadi tenaga pengajar. Selain menjadi tokoh penting dalam organisasi Alkhairaat, mereka juga merupakan aktivis

[11] *Ibid.*

[12] *Ibid.*

sekaligus tokoh penting dalam sejarah perkembangan NU di Manado.

Hal di atas menunjukkan adanya hubungan antara guru dan murid yang terjalin antara Alkhairaat dan NU, yang terpelihara dengan baik, karena hubungan tersebut berdasarkan pada aspek filofofis dan ideologis. Berdasarkan hal ini, maka dengan sendirinya jalinan hubungan antara NU dengan Alkhairaat dalam batas-batas tertentu telah terjalin dengan cukup baik.

### 3. Aspek ajaran

Pada masa pergerakan kemerdekaan, ada dua kelompok kekuatan yang berkembang di Manado, yaitu kelompok Zending yang mengelola sekolah-sekolah belanda, dan kelompok pergerakan "Islam moderen" (SI dan Muhammadiyah) yang juga aktif di bidang pendidikan. Melalui Si dan Muhammadiyah, maka pada masa ini moderenisasi Islam dalam berbagai aktivitas sosial-keagamaan Islam, mulai tersebar di Manado.[13]

Sebagaimana telah dijelaskan pada Bab 2, corak pemikiran keislaman SI dan Muhammadiyah cenderung rasional dan menolak tradisi-tradisi Islam lokal yang telah mapan di Indonesia. Karenanya dalam bidang pendidikan,

---

[13]Wawancara dengan Abdul Gani Ibrahim (Mantan Ketua GP Anshor Tahun 1985-1988), di Rumah, Jl. Televisi Kompleks Masjid TVRI, Banjer, Tikala, Manado, 27 Februari 2016.

kedua organisasi ini lebih cenderung memfokuskan diri pada pendidikan modern dan tidak memfokuskannya pada pesantren (atau bahkan menghindari pola dan praktik pengajaran model ini).

Mengenai pesantren ini, KH. Wahab menjelaskan:

> "Pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam tertua di Indonesia, senantiasa memelihara praktik keagamaan tradisional. Tradisi-tradisi lokal Islam seperti tahlilan, yasinan, debaan, barzanji, dan manaqib, tumbuh subur dan tetap lestari di lingkungan pesantren. Pesantren memiliki prinsip "Mempertahankan tradisi lama yang baik, dan mengambil mekanisme modern yang lebih baik", karenya lembaga ini memiliki komitmen yang kuat untuk tetap menjaga tradisi-tradisinya."

Melihat realitas arus Zending dalam kehidupan sosial masyarakat Manado di satu sisi, dan semakin meluasnya modernisasi Islam di sisi yang lain, membuat Alkhairaat merasa perlu untuk mengembangkan jaringan pendidikannya di Manado, terutama madrasah dan pesantren. hal ini sebagai upaya untuk mengimbangi arus kristenisasi dan modernisasi Islam di Manado, yang telah melupakan pentingnya lembaga pendidikan Islam seperti Madrasah Diniyah, terutama Pesantren sebagai warisan lokal peradaban Islam nusantara. Untuk itu, Alkhairaat membutuhkan partner yang seideologi dan semazhab dengannya, seperti NU agar mudah membangun komunikasi dan mencapai kesepakatan bersama.[14]

---

[14]Wawancara dengan Habib Sahil Mulachele (Ketua Komisaris Wilayah Alkhairaat Sulawesi Utara), di Kantor Komwil Alkhairaat Sulut, Jl. Hasanudin 14

Alkhairaat baik secara kelembagaan maupun aktivitas *Abnaul Khairaat,* dalam peribadatan dan interaksi sosial kebangsaan, menunjukkan kepenganutannya pada faham *Ahlussunnah wal Jama'ah.* Rumusan *Ahlussunnah wal Jama'ah* disebutkan secara tegas dalam AD/ART Alkhairaat Bab II Pasal 2 dan 3, bahwa "Perhimpunan Alkhairaat berasaskan Pancasila. Berakidah *Islamiyah*, berhaluan *Ahlussunnah wal Jama'ah* menurut faham Asy'ariyah dan bermazhab Syafi'i."[15] Sementara dalam bertasawuf, Alkhairaat berpegang pada pemikiran tasawuf Imam Al-Ghazali.[16]

Demikian pula halnya dengan NU yang dikenal sebagai masyarakat fikih, yang lebih dominan berpegang pada fikih Imam Syafi'i dalam kesehariannya, meskipun secara formalitasnya menempatkan 4 Imam Mazhab (Maliki, Hanafi, Hambali, dan Syafi'i) sebagai rujukan fikihnya. Dalam bidang teologi berpegang pada pemikirannya Imam al-Asy'ari dan Imam al-Maturidi, dan dalam bertasawuf berpegang pada pandangan Imam al-Ghazali dan Imam Junaed al-Baghdadi. Kesemuanya itu disebut oleh NU sebagai Aswaja.[17]

---

Kel. Sindulang II, Tanggal 22 Februari 2016.

[15] Hasil Muktamar Alkhairaat Ke IV / 1991 M, Palu Sulawesi Tengah.

[16] Gani Jumat, *Nasionalisme Ulama. . .,* hlm. 104.

[17] Ja'far Shodiq, *Pertemuan antara Tarekat & NU (Studi Hubungan Tarekat dan NU dalam Konteks Komunikasi Politik 1955-2004),* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 70.

Dengan demikian, dari aspek ajaran antara Alkhairaat dan NU memiliki kesamaan, yaitu menempatkan prinsip-prinsip Aswaja sebagai *manhaj al-fikr* yang bersifat dinamis dan terbuka bagi pembaruan, namun tetap mempertahankan "sesuatu" yang lama, yang sifatnya baik.[18] Mengingat Alkhairaat fokus pada pengembangan pendidikan dan dakwah, maka *manhaj* inilah yang dikembangkan dalam pendidikan dan dakwahnya. Demikian pula dengan NU yang lebih aktif pada pengembangan kehidupan sosial dan peran politik umat Islam di Manado, juga mengembangkan *manhaj* tersebut. Realitas yang demikian, telah menjadi modal sosial dalam relasi Alkhairaat - NU untuk mengembangkan Islam ala Aswaja di Manado.

## B. Dinamika Perubahan Relasi Alkhairaat-NU di Manado

Dalam perjalanannya, relasi yang terjadi antara Alkhairaat dan NU, mengalami dinamika tertentu di mana terjadi perubahan-perubahan yang bisa bersifat progress (kemajuan) maupun regres (kemunduran). Hal ini terjadi karena setiap relasi yang terjadi antara individu atau kelompok, akan mendorong terbentuknya suatu gerak yang menimbulkan perubahan-perubahan baik secara progresif maupun retrogresif.

---

[18]Nur Sayyid Santoso Kristeva, *Sejarah Teologi Islam dan Akar Pemikiran Ahlussunnah wal Jama'ah* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), hlm. 241. Lihat juga Gani Jumat, *Nasionalisme Ulama. . .*, hlm. 122.

## 1. Inklusif-asosiasional (1960-1984)

Pada masa ini, melihat hubungan Alkhairaat - NU sebagai hubungan antara organisasi kemasyarakatan (Ormas) Islam dengan organisasi politik. Organisasi kemasyarakatan merupakan sekelompok orang yang secara organisatoris membentuk suatu perkumpulan secara formal, yang diatur berdasarkan ketentuan organisasi tersebut untuk mencapai tujuan-tujuan yang ditetapkan dalam bidang sosial dan budaya.

Perbedaan antara organisasi kemasyarakatan dengan organisasi politik (Orpol), yaitu jika organisasi politik berbentuk Partai Politik (Parpol) atau lainnya, berusaha mendapatkan dan mempertahankan kekuasaan dalam struktur pemerintahan, sedangkan organisasi kemasyarakatan tidak melibatkan diri untuk ikut serta memperoleh kekuasaan dalam pemilu.[19]

Berdasarkan penjelasan di atas, maka relasi Alkhairaat dan NU pada masa sebelum NU kembali ke khittah 1926, merupakan relasi antara organisasi kemasyarakatan dengan organisasi politik. Karakteristik relasi sosial yang dikembangkan Alkhairaat dan NU saat itu lebih bersifat inklusif dan asosiasional. Inklusif dalam arti mau melibatkan diri dalam gerakan organisasi, dengan masuk ke ranah politik sepanjang masih dalam prinsip menegakkan syariat Islam.

---

[19]Elly M. Setiadi dan Usman Kolip, *Pengatar Sosiologi Politik,* (Jakarta: Kencana, 2013), hlm. 41.

Asosiasional karena relasi keduanya lebih mengedepankan hubungan yang bersifat impersonal dalam bingkai ideologi politik tertentu yang dianggap sesuai dengan wahyu atau firman Tuhan.

## 2. Komunal (1984-1998)

Pasca Khittah (NU), melihat hubungan Alkhairaat-NU di Manado, sebagai hubungan antara dua Ormas Islam, dengan tujuan menegakkan dan memperkuat paham Aswaja di Manado. Sebagai ormas Islam, kendati Alkhairaat dan NU tidak melibatkan diri dalam kegiatan politik, tetapi Alkhairaat apa lagi NU tetap diperhitungkan sebagai salah satu kekuatan politik dan merupakan salah satu bagian dari subsistem politik. Alasannya karena NU seringkali juga memberikan masukan politik dalam sistem pemerintahan.

Hal tersebut terlihat ketika NU melakukan musyawarah, baik musyawarah kerja maupun pergantian kepemimpinan, selain sidang komisi organisasi, juga ada sidang komisi rekomendasi yang biasanya hasil sidang tersebut disampaikan kepada pemerintah. Hasil sidang komisi rekomendasi tersebut biasanya berisi tuntutan, saran dan atau masukan kepada pemerintah, tentang bagaimana seharusnya pemerintahan menurut aspirasi organisasi NU.

Selain itu, posisi Ketua Umum dalam organisasi NU, selain memiliki kewenangan mengatur organisasi ia juga seringkali menduduki posisi politis yang diperhitungkan dalam realitas

politik. Posisi strategis di dalam struktur politik seperti itu telah menempatkan posisi tawar bagi NU di dalam struktur politik di Indonesia. Posisi tawar tersebut melahirkan konspirasi khusus antara Parpol tertentu dengan NU, ketika diajak bekerja sama.

Sesuatu yang diperebutkan oleh Parpol tersebut dari NU adalah dukungan NU kepada Parpol tersebut, sebagai peminangnya. Lebih-lebih karena NU bersifat kelompok-kelompok, yang didasari oleh ikatan-ikatan emosional primordial. Dalam tubuh NU, biasanya hubungan emosional dan primordialisme antara tokoh Ketua Umum dengan anggotanya sangat kental. Tidak heran jika Ormas Islam NU di Manado, sejak dahulu hingga kini sering dipinang oleh kandidat politik untuk dijadikan sebagai simbol yang dapat menarik dukungan dari anggota NU dalam pemilihan presiden dan pilkada. Realitas NU yang demikian, jelas dapat memudahkan *Abnaul Khairaat* dan anggota NU dalam mengembangkan Aswaja sebagai *manhaj al-fikr* bagi masyarakat Manado, di berbagai bidang.

Dengan demikian, pasca khittah relasi sosial Alkhairaat dan NU lebih bersifat komunal, dalam arti lebih mengedepankan hubungan yang afektual, atau melibatkan hubungan timbal-balik yang akrab, dan terikat secara bersama-sama oleh kebiasaan dan kearifan lokal. Pada masa ini hubungan yang terjalin adalah hubungan antar dua organisasi Islam yang se-ideologi dan se-mazhab di Manado.

Dari segi karakteristik di atas, menunjukkan bahwa hubungan yang terjalin antara Alkhairaat dan NU di Manado, lebih dimaksudkan sebagai sebuah usaha bersama keduanya untuk mencapai tujuan bersama. Kerja sama ini timbul karena orientasi masing-masing anggota terhadap organisasinya, dan orientasi organisasi (Alkhairaat dan NU) terhadap kemajuan umat Islam di Manado dalam berbagai bidang kehidupan.

## C. Pola Relasi Alkhairaat-NU di Manado (1960-1998)

### 1. Relasi Politik

#### a. Tahun 1960-1973

Mengingat pentingnya dukungan pemerintah terhadap pengembangan pesantren di Manado, maka Alkhairaat merasa perlu untuk membangun relasi politik dengan partai Islam yang seideologi dengannya seperti NU. Hal ini dibuktikan oleh elite Alkhairaat dengan mendirikan NU pada tahun 1960. Habib Abdurrahman Mulachele dan sejumlah *Abnaul Khairaat* bersama-sama mendirikan organisasi NU. Keberadaan NU sebagai mitra Alkhairaat di Manado saat itu, juga dirasa perlu untuk mewadahi kader Alkhairaat yang memiliki potensi di bidang politik.[20]

[20]Wawancara dengan Abdul Wahab Abdul Ghafur (Penasehat Komda Alkhairaat Manado / Ketua MUI Sulut), di Kantor LPPOM MUI Sulut, Jl. WR Supratman No. 10 A Manado (Samping Masjid Raya Ahmad Yani), Tanggal 1 Maret 2016.

Sementara itu menurut Sarifa Fatmawaty (40 tahun), "sebagai partai, NU membutuhkan massa yang mengakar dalam masyarakat, seperti Alkhairaat yang sangat mengakar di Manado. Organisasi ini memiliki jumlah pengikut yang banyak dengan tingkat solidaritas yang tinggi layaknya hubungan kekeluargaan. Jika partai memiliki akar yang kuat di masyarakat, maka tingkat peralihan suara masyarakat dapat ditekan sekecil mungkin karena partai telah memiliki dukungan basis yang stabil."[21]

Kondisi dan latar sosial para elite Alkhairaat dan elite NU juga telah mendukung terjadinya komunikasi politik yang baik di antara mereka. Berdasarkan hasil pengamatan di lapangan, penulis mendapati bahwa para elit ini sebagian besar bermukim di kawasan perkotaan (Manado) yang bekerja sebagai PNS, dan tersebar di instansi pemerintahan dan di instansi pendidikan. Dengan demikian, memudahkan mereka dalam menyatukan orientasi ke depan, sesuai dengan kebutuhan masyarakat Muslim di Manado. KH. Wahab (62 tahun) menerangkan:

> "Faktor utama yang mendukung terjalinnya relasi politik di antara Alkhairaat dengan NU, adalah kesamaan ideologi yang dianut oleh para elite Alkhairaat dan elite NU. Sebagaimana yang termaktub dalam AD/ART masing-

[21] Wawancara dengan H. Sarifa Fatmawati bin Syekh Abu Bakar (Anggota DPR D Kota Manado, Ketua Fatayat NU dan Ketua Banatul Khairaat), di Rumah, Jl. Hasanudin 14 Kel. Sindulang II, Manado, Tanggal 24 Februari, 2016.

masing organisasi, telah menunjukkan bahwa baik Alkhairaat maupun NU, adalah organisasi yang menganut paham *Ahlussunnah wal Jama'ah*. Dalam menjalankan kegiatan-kegiatan keorganisasian, di samping merujuk pada Alqur'an dan Sunnah seperti terlihat dalam rumusan *Ahlussunnah wal Jama'ah*, mereka juga memelihara adat (praktik lokal) keagamaan Islam. Dari akar Sunni *Ahlussunnah wal Jama'ah* ini, mereka kemudian mengembangkan konsep-konsep *siyasah* (politik) dalam semangat pemikiran teologis yang moderat, terutama pemikiran fikih yang bersumber dari mazhab syafi'i, serta corak tasawuf terutama al-Gazali."[22]

Dalam perjalanannya, mereka itulah yang kemudian mewakili kelompok Islam tradisionalis dalam ranah politik, untuk kemudian bersama-sama dengan kelompok Islam reformis, mengimbangi dominasi peran politik umat Kristen di Manado. Peran kelompok tradisionalis ini juga sebagai upaya mempertahankan eksistensi mereka atas kelompok reformis, khususnya dalam mengimbangi lajunya perkembangan pendidikan dan paham keagamaan oleh kaum reformis.

Pada muktamar kedua Alkhairaat tahun 1963, organisasi ini mempertegas dirinya sebagai Ormas yang tidak bernaung di bawah salah satu partai politik.[23] Pernyataan ini cukup

---

[22]Wawancara dengan Abdul Wahab Abdul Ghafur (Penasehat Komda Alkhairaat Manado / Ketua MUI Sulut), di Kantor LPPOM MUI Sulut, Jl. WR Supratman No. 10 A Manado (Samping Masjid Raya Ahmad Yani), Tanggal 1 Maret 2016.

[23]Pernyataan tersebut adalah ungkapan Ust. Sofyan Lahilote (Asisten Guru Tua) dalam sambutannya pada pelaksanaan Haul Guru Tua di Gedung Alkhairaat

menantang, apabila dibaca pada konteks Orde Lama ketika itu. Selain itu juga beresiko bagi komunikasi Alkhairaat dengan pemerintah dan juga NU.[24]

Sampai saat ini belum ditemukan informasi mengenai faktor-faktor apa saja yang melatarbelakangi kemunculan sikap Alkhairaat menjelang dan sesudah muktamar tersebut. Namun patut diduga, boleh jadi sikap tersebut sebagai *counter* Guru Tua dan Alkhairaat terhadap Presiden Soekarno yang terlalu bersemangat menerapkan politik koalisi Nasakom (Nasionalisme, Agama, dan Komunis).[25] Hal itu dapat ditafsirkan melalui pernyataan atau respon Guru Tua terhadap konsep Nasakom dengan mengatakan "ini orang gila", maksudnya Soekarno yang mengusung konsep Nasakom tersebut, tak ubahnya seperti orang yang tidak sehat cara berfikirnya.[26]

Menurut hemat penulis, sikap yang demikian tadi menunjukkan bahwa Guru Tua dan Alkhairaat ketika itu

---

Kelurahan Istiqlal Manado, tahun 1989. Ini termuat dalam Sofyan Lahilote, "Pribadi yang Mengesankan (III): Habib Idrus Aljufri, Pendiri Alchairaat", dalam *Harian Umum Manado Post*, Kamis 8 Juni 1989, berita ini termuat dalam Klipping Pribadi K.H. Ust. Hasyim Arsyad, hlm. 22.

[24] Wawancara dengan Fatimah J. Ince Ote (Istri alm. KH. Hasyim Arsyad), di Rumah, Jl. Sospol, Tuminting, Manado, Jumat, 4 Maret 2016.

[25] Dalam politik koalisi Nasakom ini, nasionalisme diwakili oleh Partai Nasionelisme Indonesia (PNI); agama diwakili oleh Nahdlatul Ulama (NU); dan komunisme diwakili oleh Partai Komunis Indonesia (PKI).

[26] Gani Jumat, *Nasionalisme Ulama. . .*, hlm. 276.

berusaha menjaga jarak dengan kekuasaan, agar tidak terlibat dalam konflik politik dan agama yang dapat berakibat buruk terhadap Lembaga Pendidikan Alkhairaat. Akan tetapi secara pribadi, Guru Tua mempersilahkan *Abnaul Khairaat* yang memiliki potensi di bidang politik untuk aktif pada Parpol tertentu. Tersebutlah nama Komwil Alkhairaat Sulut, Habib Abdurrahman Mulachele sebagai aktivis Partai NU.

Satu hal yang pasti dari sikap Guru Tua dan Alkhairaat tersebut adalah telah menjadikan Alkhairaat dicintai umat. Tak heran bila cabang madrasah Alkhairaat di kota Buol Toli-Toli, para pengurusnya sebagian besar dari PSII, begitu juga di Ternate, Pengurus Cabangnya sebagian dari PNI, sementara di Sulut sebagian besar pengurusnya dipimpin anggota Partai Nahdlatul Ulama (PNU).[27]

Pada tahun 1963, setelah Alkhairaat menegaskan diri untuk tidak berafiliasi pada partai manapun, maka karakteristik relasi yang dikembangkan Alkhairaat terhadap NU, lebih bersifat asosiasonal. Asosiasional karena lebih mengedepankan hubungan yang bersifat impersonal dalam bingkai ideologi politik Aswaja yang dianggap sesuai dengan wahyu atau firman Tuhan.

---

[27]Sofyan Lahilote, "Pribadi yang Mengesankan (IV): Habib Idrus Aljufri, Pendiri Alchairaat", dalam *Harian Umum Manado Post*, Jumat 9 Juni 1989, berita ini termuat dalam Klipping Pribadi K.H. Ust. Hasyim Arsyad, hlm. 22.

Memasuki tahun 1969 kegiatan-kegiatan organisasi kemasyarakatan di Manado tidak berjalan lancar, bahkan NU hanya terlihat aktivitasnya di bidang dakwah saja, seperti pertemuan majelis ilmu, majelis zikir dan majelis-majelis pengajian yang rutin dilaksanakan setiap minggu. Sementara aktivitas selainnya, hampir tidak terlihat sama sekali.[28]

Hal tersebut kemungkinan besar sebagai dampak dari sikap NU yang (satu-satunya) melakukan kritik terhadap pemerintahan Orde Baru, sehingga NU dicurigai sebagai kekuatan yang mengancam.[29] Akibatnya, pemerintahan Orde Baru melakukan tindakan berupa tekanan-tekanan baik secara fisik maupun psikologis[30] terhadap mereka, selaku aktivis-aktivis NU.

Realitas NU di atas, agak berbeda dengan yang dialami Alkhairaat. Aktivitas kependidikan dan dakwah Alkhairaat,

---

[28]Wawancara dengan Abdul Gani Ibrahim (Mantan Ketua GP Anshor Tahun 1985-1988), di Rumah, Jl. Televisi Kompleks Masjid TVRI, Banjer, Tikala, Manado, 27 Februari 2016.

[29]Melalui Subchan ZE, Seorang politisi muda NU yang kritis terhadap kebijakan Pemerintah Orde Baru yang tidak demokratis. Lihat Ja'far Shodiq, *Pertemuan Antara Tarekat dan NU. . .,* hlm. 104.

[30]Seperti memberi sanksi atau bahkan menonaktifkan para PNS yang aktif dalam kegiatan-kegiatan keorganisasian, khususnya di bidang sosial-politik dan memaksa mereka untuk mendukung partai yang di usung pemerintah, yakni partai Golkar. Bagi mereka yang mendukung, akan mampu menyelamatkan pekerjaan mereka terutama bagi PNS dan pegawai honor di pemerintahan. sementara bagi mereka yang tidak mendukung, akan mendapatkan mutasi, atau penurunan jabatan, atau bahkan dinonaktifkan sebagai PNS dengan berbagai alasan.

berjalan stabil. Bisa dibilang, Alkhairaat tidak mengalami kendala selama pemerintahan Soeharto. Hal ini bisa jadi merupakan dampak dari sikap tegas Alkhairaat untuk tidak berafiliasi dengan partai politik manapun. Sebenarnya, secara tidak langsung keberhasilan ini juga berdampak positif pada NU, khususnya dalam usaha untuk terus mempersiapkan kader-kader NU di Manado yang potensial.

Terbukti ketika pemilu 1971 di Manado, NU mampu menggungguli PSII partai Islam besar yang sudah ada sebelumnya. Pada pemilu tersebut, NU menempati posisi ketiga setelah Golkar dan Parkindo, dengan perolehan 23 % suara.[31] Hal ini telah membuat NU semakin optimis untuk kembali meraih prestasi pada pemilu selanjutnya. Namun, hal tak terduga terjadi pada NU, ketika Soeharto mengeluarkan kebijakan dengan memfusikan partai-partai Islam ke dalam PPP pada tahun 1973.

### b. Tahun 1973-1986

Selama periode ini, NU mengalami masa-masa sulitnya. Pada tahun 1973, Soeharto melakukan penataan ulang sistem kepartaian dengan memfusikan secara paksa partai-partai Islam termasuk NU ke dalam satu wadah, yaitu PPP. Bergabungnya NU ke dalam PPP inilah yang disebut oleh Laode Ida sebagai awal malapetaka bagi NU.

---

[31]Laporan Hasil Pemilu DPR 1971 Sulawesi Utara, dalam www.pemilu.asia, diakses tanggal 21 Agustus 2016.

Perjalanan NU dalam PPP selalu diwarnai pertengkaran dengan komponen lain. Betapa tidak, meskipun NU selalu disibukkan oleh urusan-urusan partai, dan ironisnya sebagai penyumbang suara terbanyak di PPP, tetapi dalam bursa ketua umum PPP, NU selalu kalah dengan komponen-komponen lain. Ternyata, massa NU hanya dijadikan penyumbang suara rutin setiap Pemilu oleh para elit-nya, sehingga lembaga-lembaga dan badan otonom yang bernaung di bawah bendera NU seakan mengalami "mati suri".

Situasi di atas akhirnya mendorong NU mengambil keputusan penting pada Muktamar ke-27 tahun 1984, yaitu kembali ke Khittah 1926 dan menarik diri dari politik praktis. Setelah keputusan itu, pemerintah mulai mengizinkan kembali dan tidak lagi mempermasalahkan maupun membatasi kegiatan-kegiatan sosial-keagamaan organisasi NU dalam masyarakat.

Setelah NU memutuskan kembali ke khittah 1926, maka setahun kemudian yaitu tahun 1985, K.H Hasyim Arsyad dan beberapa tokoh penting Alkhairaat, mengambil inisiatif untuk membentuk kembali organisasi NU di Manado. Pada tahun 1986, terbentuklah kembali kepengurusan NU yang baru sebagaimana telah dijelaskan pada Bab 3.

### c. Tahun 1986-1998

Pada masa ini, gerakan sosial Alkhairaat terlihat mengembangkan relasi bersifat komunal dengan NU. Hal ini

lebih didasarkan pada hubungan kultural keduanya sebagai pewaris dan pelestari teologi dan tradisi-tradisi Aswaja.

Setalah terbentuk kembali PCNU Manado pada tahun 1986, maka Alkhairaat dan NU semakin menyadari peran-peran strategis yang dimiliki keduanya. Alkhairaat memiliki peran strategis dalam memelihara paham Aswaja melalui pendidikan dan dakwah, sementara NU memiliki posisi strategis dalam mengembangkan prinsip-prinsp Aswaja dalam kehidupan sosial-politik umat Islam di Manado. Intensifitas hubungan Alkhairaat dan NU di Manado, terbukti telah mampu melahirkan kader-kader Islam yang bisa memperkuat jaringan keduanya di pemerintahan.

Terkait hal itu, KH. Wahab menyebutkan beberapa nama di antaranya: Fadel Muhammad, H. Sunbiki, Sofyan Lahilote (mantan ketua Pengadilan Agama Manado), Hasyim Arsyad, Hamzah Kader (Mantan Anggota DPR-D Sulut tahun 1990-an), Benny Rhamdani, H Suleman (Kepala Kantor Wilayah Kementrian Agama Sulawesi Utara), dan masih banyak lagi kader NU dan Alkhairaat yang memiliki jabatan tertentu dalam pemerintahan kota Manado.[32]

Dalam perjalanannya relasi Alkhairaat-NU ini terus terpelihara tanpa hambatan yang berarti. Namun ketika masuk

[32]Wawancara dengan Abdul Wahab Abdul Ghafur (Penasehat Komda Alkhairaat Manado / Ketua MUI Sulut), di Kantor LPPOM MUI Sulut, Jl. WR Supratman No. 10 A Manado (Samping Masjid Raya Ahmad Yani), Tanggal 12 Maret 2016.

era reformasi tahun 1998, mulai terjadi perubahan orentasi di tubuh NU yang memicu keretakan dalam relasi Alkhairaat-NU.

Ketika pemerintahan Habibie memberikan kebebasan berpolitik yang sebelumnya di kekang oleh Soeharto, muncul ratusan partai politik yang mendaftar ke KPU untuk mengikuti Pemilu. Fenomena ini tak luput dari perhatian NU, dan atas desakan warganya, akhirnya NU mendeklarasikan PKB sebagai wadah politik bagi warga NU. Partai ini bersifat terbuka untuk siapa saja termasuk untuk kalangan Kristen. Terkait keberdaan PKB ini, Abdul Gani Ibrahim (74 tahun), mengungkapkan:

> "Kebijakan NU mendeklarasikan PKB ini, tidak mendapat dukungan dari sebagian elit NU dan elit Alkhairaat di Manado. Sikap tidak mendukung ini menurut mereka didasarkan pada pertimbangan bahwa PKB adalah partai Nasional yang mengutamakan masyarakat mayoritas di setiap daerah. Sementara Manado penduduknya adalah mayoritas umat Kristen, sehingga bakal calon yang akan diusung sebagai kandidat oleh partai, tidak menutup kemungkinan juga berasal dari orang non-Muslim."

Realitas PKB yang demikian, akhirnya mendorong sebagian elite NU (terutama mereka yang juga merupakan kader Alkhairaat), bersikap tidak mendukung PKB, sehingga dalam bidang politik para elite NU ini lebih cenderung berpartisipasi pada PPP, sebagai partai politik umat Islam. Situasi ini telah menciptakan ruang pembatas dalam komunikasi antar elite Alkhairaat dengan sebagian elite NU

yang menurut mereka cenderung mengutamakan kepentingan pribadinya dari pada orientasi bersama anggota organisasi.[33]

Terlepas dari itu semua, menurut hemat penulis, ada beberapa hal menarik dari relasi ini. *Pertama*, baik Alkhairaat maupun NU di Manado dalam kondisi tertentu, terkesan menyatu secara struktural. Banyak peran-peran ganda yang dilakukan oleh sejumlah elite Alkhairaat dan sejumlah elite NU tertentu, sebagai pengurus Alkhairaat sekaligus sebagai pengurus NU. Rais Syuriah NU Sulut misalnya, saat ini dijabat oleh K.H. Abdul Wahab Abdul Ghafur, juga sebagai ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sulut. Ia merupakan seorang tokoh elite Alkhairaat yang menjabat sebagai Penasehat Komda Alkhairaat Manado.

Dengan adanya peran ganda tersebut, di satu sisi telah menjadikan Alkhairaat dan NU di Manado semakin menonjol dalam konteks lokal, namun di sisi lain, muncul persepsi dalam masyarakat Manado, bahwa Alkhairaat itu NU. Padahal tidak demikian halnya, sebagaimana telah dijelaskan secara panjang lebar.

---

[33]Dalam hal ini "elite Alkhairaat dan elit NU" yang memiliki pemikiran yang sejalan dalam menanggapi kebijakan PBNU tentang PKB. Wawancara dengan H. Sarifa Fatmawati bin Syekh Abu Bakar (Anggota DPR D Kota Manado, Ketua Fatayat NU dan Ketua Banatul Khairaat), di Rumah, Jl. Hasanudin 14 Kel. Sindulang II, Manado, Tanggal 24 Februari, 2016.

*Kedua,* hal menarik dari relasi ini adalah motivasi elite Alkhairaat dan elite NU Manado dalam berpolitik, yang tidak bisa dilepaskan dari motivasi dakwah yang bertujuan untuk:

1. Pengembangan potensi umat Islam di berbagai bidang, khususnya politik yang selalu didominasi oleh umat Kristiani.
2. Sebagai upaya melestarikan paham keagamaan yang menurut keduanya sesuai dengan syariat Islam, yakni paham *Ahlussunnah wal Jama'ah.*
3. Sebagai langkah mempertahankan eksistensi Ulama dari kelompok pembaru, yang telah lebih dulu memainkan peranan penting di Manado, khususnya dalam bidang pendidikan dan sosial-keagamaan.

Adanya motivasi dakwah yang ada dalam orientasi politik Alkhairaat dan NU di Manado semakin memperjelas posisi keduanya sebagai elemen gerakan sosial yang berbasis dakwah. Karena itu, menjadi maklum jika perjuangan politik yang dilakukan kedua organisasi tersebut sesungguhnya tidak bisa dilepaskan dari transformasi nilai-nilai dakwah ke publik.

Sikap Alkhairaat dan NU yang demikian dapat membantah kekeliruan dalam pemikiran umat Islam yang memisahkan antara agama dan politik. Menurut Sayyid Jamaluddin sebagaimana yang dinukil oleh Syahid Muthahhari, bahwa

"Dalam Islam, *siyasah* (politik) tidak bisa dipisahkan dari *din*, dan *din* tidak bisa dipisahkan dari politik".[34]

Politik dalam pandangan Islam adalah salah satu instrument atau alat perjuangan, karena dalam Islam dikenal *as-siyasah asy-syar'iyyah* yang menerangkan posisi politik sebagai alat dakwah. Demikian pula dalam perkembangan dakwah Alkhairaat dan NU, khususnya menyangkut masalah sosial-kemasyarakatan. Demi kemaslahatan umat, kiprah politik menjadi amat penting, dalam menunjang kelancaran gerakan dakwah organisasi. Artinya ketika kita melihat peluang untuk memperbaiki umat dapat dilakukan melalui jalur politik, maka hal itu dapat dilakukan.

## 2. Relasi sosial-keagamaan

### a. Tahun 1960-1985

Pada periode ini, fokus Alkhairaat dan NU adalah pengembangan pondok pesantren di Manado dengan tujuan menghidupkan kembali tradisi-tradisi lokal keagamaan dalam masyarakat Muslim, sehingga tercipta suasana religiusitas Islam di Manado.

Beberapa contoh budaya yang terdapat dalam *Ahlussunnah wal Jama'ah* yang menjadi tradisi di lingkungan pesantren, seperti mencium tangan ustadz (guru), ziarah makam para wali, dan tradisi pembacaan barzanji, tahlilan, yasinan, wirid,

[34]Irfan Hilmi Khomeini, Relasi Agama dan politik dalam Islam, dalam http://www.alshia.org/html/id/service/012/12.htm, diakses tanggal 3 Maret 2016.

debaan, manakib, hadrah, sholawatan dan *ratib al-haddad* dalam upacara ritual maulid Nabi, haul, harlah, dan *istighosah*, ternyata tidak hanya sekedar tradisi yang menambah semarak suasana religiusitas dalam masyarakat, tetapi juga telah menjadi ajang silaturahmi untuk mempererat ukhuwah Islamiyah di Manado.

Sejak tahun 1960-an berbagai tradisi dan upacara di atas berkembang luas di masyarakat, baik karena masyarakat sendiri yang mengikuti tradisi pesantren ini, maupun karena kiai dan para santri yang sengaja membawa dan menyebarkannya kepada masyarakat.

Seperti upacara peringatan Maulid Nabi mlai ramai dilaksanakan di kota Manado sejak tahun 1960. Menurut Dr. Sa'id Ramadhan Al-Buthi, bahwa tujuan dari peringatan maulid Nabi dan bacaan shalawat serta pujian kepada Rasulullah Saw adalah "tidak hanya mengetahui perjalanan Nabi dari sisi sejarah saja, tetapi agar kitaa mau melakukan tindakan aplikatif yang menggambarkan hakikat Islam yang paripurna dengan meneladani akhlak Nabi Muhammad Saw."[35]

Bacaan shalawat serta pujian kepada Rasulullah ini, terangkung dalam kitab barzanji. Bagi warga Aswaja di Manado, bahwa kebiasaan mengisi waktu luang dengan bacaan barzanji

---

[35]**Sa›id Ramadhan** al **Buthi,** *Sirah Nabawiyah Dan Sejarah Singkat Khilafah Rasyidah: Analisis Ilmiah Manhajiah Terhadap Sejarah Pergerakan Islam Di Masa Rasulullah SAW* (Jakarta: Rabbani Press, 2004), hlm. 127

sangat membantu memecahkan problematika kehidupan. Manusia ingin mendapatkan ketenangan, kenyamanan dan keberkatan di tengah kesibukan duniawi.[36]

Sementara pembacaan manaqib mulai mentradisi di masyarakat pasca wafatnya Guru Tua, pada tahun 1969. Mengenai tradisi pembacaan manaqib Guru Tua pada upacara haul, Habib Sahil mengungkapkan:

> "Hal ini dapat memberikan kesan positif bagi *Abnaul Khairaat* setelah mendengarkan keteladan dan perjuangan Guru Tua. Bagaimana corak keberagamaan Guru Tua, moderatisme bermazhab dan penghargaannya terhadap kelompok lain juga dijelaskan dalam manaqib tersebut."[37]

Sampai dengan tahun 1980-an berbagai tradisi dan upacara keagamaan semakin meluas di masyarakat. Hampir dalam setiap upacara ritual di atas, terjadi interaksi kohensif di antara sesama jamaah, dan antara jamaah dengan kiai. Pesan-pesan moral biasanya muncul dalam pembicaraan informal, baik sebelum maupun sesudah acara dilaksanakan. Lingkungan komunikasinya terbentuk sedemikian rupa

---

[36]Gayda Bachmid, "Kitab 'Barzanji' dalam Perspektif Masyarakat Muslim di Manado, Sulawesi Utara", *Jurnal Lektur Keagamaan,* Vol. 12, No. 2, (Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang & Diklat Kementerian Agama RI, 2014), hlm. 422.

[37]Wawancara dengan Habib Sahil Mulachele (Ketua Komisaris Wilayah Alkhairaat Sulawesi Utara), di Kantor Komwil Alkhairaat Sulut, Jl. Hasanudin 14 Kel. Sindulang II, Tanggal 22 Februari 2016.

sehingga mampu mencairkan sekat-sekat yang mengganggu proses komunikasi.

### b. Tahun 1985-1998

Mengingat masyarakat Manado adalah masyarakat yang majemuk dan didominasi oleh umat Kristiani, maka penanaman sikap dan perilaku yang mencerminkan nilai-nilai Islam yang *rahmatan lil 'alamiin* seperti Aswaja, dirasa penting. Terkait hal ini, Habib Sahel mengungkapkan:

> "Kekuatan utama pemikiran Ahlus Sunnah wal Jamaah terletak pada konsep teologinya yang memegang prinsip *tawasuth* (moderat), *tasammuh* (toleransi), *tawazzun* (seimbang), dan *ta'addul* (adil). Sebagaimana terlihat pada pendapat kalangan Aswaja terdahulu, mengenai *kasb* atau ikhtiar, dan tentang pelaku dosa besar. Konsep moderasi ini memelihara kaum Aswaja dari sikap-sikap yang ekstrim, baik dalam mengikuti kekuatan akal, maupun menolaknya."

Pemikiran *Ahlussunnah wal Jama'ah* bersifat seimbang antara tekstualitas dan rasionalitas, sehingga pengikut Ahlus Sunnah wal Jamaah tidak terjatuh pada rasionalisme atau liberalisme, juga tidak akan tenggelam dalam tradisionalisme (tekstualisme). Karena itulah menurut Suwarno Tuiyo, aliran pemikiran ini diikuti oleh lebih dari 90 persen umat Islam di dunia sekarang ini. Prinsip moderasi ini perlu diterapkan dalam kehidupan hubungan antarumat beragama di Manado, agar keutuhan masyarakat di kota ini tetap terjaga.[38]

---

[38] Wawancara dengan Suwarno Tuiyo (Sekretaris PWNU Sulut), di Kantor LKKNU Sulut, Jl. Hasanuddin No. 14, Kampung Islam, Tuminting, Manado,

Prinsip-prinsip Aswaja ini yang diterapkan dalam interaksi sosial warga Alkhairaat dan NU ini, telah membantu mengantarkan kota Manado sebagai daerah miniatur kerukanan umat beragama di Indonesia. Terkait hal ini, dapat dilihat dari pernyataan Ust. Mashar berikut:

> "Pada tahun 1989, KH. Fauzi Nurani (Pimpinan Pondok PKP Manado) masuk sebagai anggota Badan Kerjasama Antar Umat Beragama (BAKSAU) di Manado yang dibentuk sejak pada tahun 1969. Terpilihnya KH. Fauzi Nurani ini, menunjukkan moderatisme ulama NU ini di Manado."[39]

Melalui BAKSAU ini, maka Alkhairaat dan NU telah bekerja sama dengan pemerintah dalam melestarikan budaya toleransi dalam masyarakat majemuk di Manado. Tidak heran jika saat ini banyak ditemui di Manado, simbol-simbol bahasa pemersatu di Manado. Seperti "Torang samua basudara, baku jaga kong baku-baku sayang" yang artinya kurang lebih "Kita semua bersaudara, saling menjaga dan saling menyayangi antara sesama". Kemudian ada lagi semboyan "Sitou timou tumou tou" yang artinya "Manusia hidup untuk memanusiakan orang lain", maknanya, manusia hidup harus menjadi berkat bagi orang lain.

---

Tanggal 24 Februari 2016.

[39]Wawancara dengan Mashar Kinontoa (Seksi Bidang Pendidikan Agama Komda Manado / Kepsek MI Alkhairaat Kampung Arab), di Rumah, Jl. Cokroaminoto Kompleks SMA Alkhairaat Kampung Arab, Tuminting, Manado, Tanggal 24 Februari 2016.

Berbagai semboyan di atas telah berimplikasi pada Manado yang aman dan toleran. Karenanya, Suwarno Tuiyo mengungkapkan:

"Ketika konflik bernuansa SARA (Suku, Agama, Ras dan Antar Golongan), mendera Indonesia di paruh kedua 1990-an hingga awal 2000-an, Manado serta Sulawesi Utara tetap bertahan dengan citra aman dan toleran, sekalipun secara geografis diapit daerah konflik. Sebelah selatan ada konflik Poso (1999-2000) di Sulawesi Tengah; sebelah timur, konflik Maluku (1999-2001) dan Maluku Utara (2000); sebelah barat ada konflik Kalimantan di Ketapang (1998) juga Sambas dan Sampit (2000-2001). Citra damai tersebutlah yang kemudian mendorong kedatangan para korban dari daerah bertikai, terutama Maluku Utara dan Maluku untuk menyelamatkan diri di daerah ini."[40]

Dengan demikian, nampak bahwa relasi Alkhairaat-NU di Manado, tidak hanya berpotensi untuk pengembangan umat Islam dan mempererat *ukhuwah Islamiyah* di Manado, tetapi juga berpotensi dalam menanamkan budaya toleransi dan moderat dalam perbedaan, melalui penerapan prinsip-prinsip Aswaja tadi dalam interaksi sosial warga Alkhairaat dan warga NU di Manado.

---

[40] Wawancara dengan Suwarno Tuiyo (Sekretaris PWNU Sulut), di Kantor LKKNU Sulut, Jl. Hasanuddin No. 14, Kampung Islam, Tuminting, Manado, Tanggal 24 Februari 2016.

### 3. Faktor pendukung dan penghambat relasi Alkhairaat - NU di Manado

Di atas telah dibahas tentang beberapa relasi sosial di antara Alkhairaat dan NU yang meliputi politik dan sosial-keagamaan. Berdasarkan pembahasan tersebut, dapat diketahui bahwa secara historis, relasi ini mulai terjalin sejak tahun 1960 hingga sekarang. Selama kurun waktu 1960-1998, telah terjadi pasang surut dalam hubungan Alkhairaat dan NU, yang dipengaruhi oleh situasi dan kondisi yang melingkupinya. Secara umum hubungan tersebut tidak mengalami gangguan yang cukup berarti, kecuali ketika NU mendeklarasikan PKB dan menyebabkan elite Alkhairaat secara pribadi lebih banyak berkiprah pada PPP untuk memperkuat jaringannya.

Relasi Alkhairaat-NU dalam perjalanannya hanya terbatas pada hubungan sosial dan politik antar *Abnaul Khairaat* dengan *Nahdliyin* sebagai warga Muslim di Manado.

Dalam hal kepartaian, perlu digaris bawahi, bahwa Alkhairaat tidak terlibat langsung di dalamnya karena sebagaimana telah disinggung, bahwa Alkhairaat sejak pemerintahan Soekarno telah menegaskan diri tidak berafiliasi pada partai politik manapun. Tetapi Alkhairaat bersifat terbuka terhadap politik, dengan membebaskan para kader (secara individu), berkiprah pada partai politik maanapun yang mendukungnya selama tidak berdampak negatif bagi organisasi.

Dinamika di atas menunjukkan bahwa dalam relasi Alkhairaat dan NU, tidak terlepas dari faktor-faktor pendukung dan penghambat. Beberapa hal yang menjadi faktor pendukung tersebut, antara lain:

*Pertama,* dari aspek politik. Adanya orientasi yang sama dalam konteks ideologi sosio-kultural yang dikembangkan oleh tokoh Alkhairaat dan tokoh NU, menjadi faktor paling mendukung dalam relasi Alkhairaat-NU. Relasi ini telah berhasil menanamkan ideologi Sunni dan mengembangkan pesantren di Manado. Darinya, kemudian telah lahir kader-kader berkualitas dengan ikatan solidaritas yang tinggi, sehingga semakin mempererat ukhuwah Islamiyah di Manado. Orientasi yang sama di bidang politik dan solidaritas yang tinggi di antara elite Alkhairaat dan elite NU, juga menjadi faktor pendukung dalam relasi Alkhairaat-NU yang berpotensi untuk mengembangkan jaringan Alkhairaat dan NU tidak hanya jaringan politik, tetapi juga jaringan pendidikan dan dakwah melalui para kader yang bekiprah di pemerintahan. Dengan demikian, sangat memungkinkan bagi kemajuan umat Islam di Manado.

*Kedua*, dari aspek sosial-keagamaan. Tradisi-tradisi keagamaan seperti mencium tangan guru, tahlilan, pembacaan deba', perayaan maulid nabi, harlah, haul dan lain-lain, telah menjadi simbol-simbol yang biasa digunakan dalam berkomunikasi di kalangan *Abnaul Khairaat* dan *Nahdliyin*. Simbol-simbol inilah yang kemudian menjadi faktor

pendukung dalam membangun relasi, untuk menciptakan tatanan sosial-kemasyarakatan yang sesuai dengan prinsip-prinsip Aswaja, yakni *tasammuh, tawassuth, ta'addul,* dan *tawazzun.*

Berdasarkan penjelasan di atas, jelaslah bahwa adanya kesamaan ideologi dan kultur keagamaan yang berafiliasi pada paham *Ahlussunnah wal Jama'ah,* menjadi faktor pendukung yang paling utama dalam relasi Alkhairaat NU di Manado. Selain itu, persamaan orentasi di satu sisi dan kondisi masyarakat kota Manado di sisi yang lain, juga menjadi suatu keniscayaan dalam relasi tersebut.

Relasi sosial dalam masyarakat tidak selamanya berjalan baik, demikian pula dengan relasi Alkhairaat dan NU di Manado, terkadang ada faktor yang menghambatnya. Faktor tersebut muncul ketika berbagai dinamika politik yang sering terjadi di tubuh NU, secara tidak langsung telah menimbulkan pergeseran sosiologis kaum *nahdliyyin.*

NU yang sebelumnya cenderung diurus oleh kalangan pesantren yang lebih mendasarkan pada pola-pola hubungan emosional, pada perkembangannya NU menjadi organisasi modern yang dikelola oleh kalangan profesional yang lebih mendasarkan pada pola-pola hubungan rasional. Hal ini berbeda dengan tradisi kaum santri yang mengutamakan hubungan emosional ketimbang rasional.

Terlepas dari hambatan tersebut di atas, bertemunya kedua kepentingan organisasi Alkhairaat dan NU telah menjadi dasar terjalinnya relasi antara *Abnaul Khairaat* dengan *Nahdliyin* sehingga tercipta suatu hubungan yang saling menguntungkan antara Alkhairaat dan NU selama tahun 1960 sampai dengan 1998. Hubungan antara *Abnaul Khairaat* dengan *Nahdliyin* telah menyebabkan terakomodirnya apa yang menjadi kepentingan NU oleh Alkhairaat demikian juga terakomodirnya kepentingan Alkhairaat oleh NU.

## D. Kesimpulan

Relasi Alkhairaat-NU di Manado pada tahun 1960-1998, dilatar belakangi oleh beberapa hal. *Pertama,* dari aspek kesejarahan kehadiran Alkhairaat dan NU di Manado pada pertengahan abad ke-20, selain untuk mengembangkan pesantren, juga sebagai eksistensi (pertahanan) diri dari penggusuran oleh kelompok Islam modernis. *Kedua,* aspek hubungan guru-murid antara Guru Tua dengan para aktivis NU yang merupakan murid Guru Tua. *Ketiga,* aspek ajaran di mana Alkhairaat dan NU sama-sama berafiliasi pada paham Aswaja sebagai dasar ideologi keislaman bagi setiap *Abnaul Khairaat* dan *Nahdliyin.*

Realitas di atas menjadi faktor utama terbentuknya Pola relasi asosiatif, dalam bentuk kerja sama antara *Abnaul Khairaat* dan *Nahdliyin* di Manado. Dalam dinamikanya, relasi ini kadang bersifat inklusif, komunal, dan asiasional. Pada awalnya, kerja sama yang dikembangkan bersifat komunal karena adanya

hubungan kultural. Alkhairaat bekerja sama dengan NU dalam mengembangkan pesantren dan melahirkan kaum santri untuk menanamkan ideologi Sunni , karena dirasa mampu untuk menciptakan kader yang berwawasan nusantara dalam realitas kemajemukan masyarakat Kota Manado. Sementara pada bidang politik, relasi tersebut bersifat inklusif untuk menegakkan syari'at Islam berdasarkan prinsip-prinsip Sunni. Alkhairaat bekerja sama dengan NU terutama dalam kepentingan politik untuk mengimbangi dominasi peran politik umat Kristen di Manado dan memperkuat eksistensi kelompok tradisionalis atas kelompok reformis. Dimensi politik ini juga telah memudahkan kerja sama Alkhairaat dan NU di bidang sosial-keagamaan. Karena pengembangan dan pelestarian tradisi Aswaja dan nilai-nilai yang terkandung di dalamnya dapat dilakukan melalui interaksi sosial antar aktor yang sering menggunakan simbol-simbol dialogis komunitas Aswaja, sehingga memudahkan mereka dalam membangun komunikasi dan mempererat ukhuwah Islamiyah di antara *Abnaul Khairaat* dan *Nahdliyin*.

## Daftar Pustaka

### Buku

Al **Buthi, Sa'id Ramadhan**, *Sirah Nabawiyah Dan Sejarah Singkat Khilafah Rasyidah: Analisis Ilmiah Manhajiah Terhadap Sejarah Pergerakan Islam Di Masa Rasulullah SAW*, Jakarta: Rabbani Press, 2004.

Azra, Azyumardi, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*, Bandung: Mizan, 2002.

Jumat, Gani, *Nasionalisme Ulama: Pemikiran Politik Kebangsaan Sayyid Idrus Bin Salim Aljufry, 1891-1969*, Jakarta: Kementrian Agama RI, 2012.

Kristeva, Nur Sayyid Santoso, *Sejarah Teologi Islam dan Akar Pemikiran Ahlussunah wal Jama'ah*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014.

Setiadi, Elly M. dan Usman Kolip, *Pengatar Sosiologi Politik,* Jakarta: Kencana, 2013.

Shodiq, Ja'far, *Pertemuan antara Tarekat & NU (Studi Hubungan Tarekat dan NU dalam Konteks Komunikasi Politik 1955-2004)*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

## Jurnal

Bachmid, Gayda, "Kitab 'Barzanji' dalam Perspektif Masyarakat Muslim di Manado, Sulawesi Utara", *Jurnal Lektur Keagamaan,* Vol. 12, No. 2, Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang & Diklat Kementerian Agama RI, 2014.

## Internet

Bima Yoga Pamungkas, "Struktur Sosial dan Interaksi Sosial", *Kompasiana*, dalam https://www.kompasiana.com/bimayogha/54f95cb0a333112b058b4d21/struktur-sosial-dan-interaksi-sosial?page=all,Akses tangal 26 Mei 2016.

Irfan Hilmi Khomeini, Relasi Agama dan politik dalam Islam, dalam http://www.alshia.org/html/id/service/012/12.htm, diakses tanggal 3 Maret 2016.

Laporan Hasil Pemilu DPR 1971 Sulawesi Utara, dalam .www.pemilu.asia, diakses tanggal 21 Agustus 2016

## Arsip

Kliping Pribadi Hasyim Arsyad yang Memuat Kumpulan Tulisan / Informasi Media Cetak tentang Alkhairaat dari Tahun 1956-1993.

Laporan Hasil Muktamar IV Alkhairaat tahun 1991 Palu, Sulawesi Tengah.

## Wawancara

Wawancara dengan Abdul Gani Ibrahim (Mantan Ketua GP Anshor Tahun 1985-1988), di Rumah, Jl. Televisi Kompleks Masjid TVRI, Banjer, Tikala, Manado, 27 Februari 2016.

Wawancara dengan Abdul Wahab Abdul Ghafur (Penasehat Komda Alkhairaat Manado / Ketua MUI Sulut), di Kantor LPPOM MUI Sulut, Jl. WR Supratman No. 10 A Manado (Samping Masjid Raya Ahmad Yani), Tanggal 1 Maret 2016.

Wawancara dengan Fatimah J. Ince Ote (Murid langsung Guru Tua mantan Ketua WIA Cabang Manado periode 1986-1996), di Rumah, Jl. Sospol, Tumingting, Kota Manado, tanggal 09 Maret 2016.

Wawancara dengan H. Sarifa Fatmawati bin Syekh Abu Bakar (Anggota DPR D Kota Manado, Ketua Fatayat NU dan Ketua Banatul Khairaat), di Rumah, Jl. Hasanudin 14 Kel. Sindulang II, Manado, Tanggal 24 Februari, 2016.

Wawancara dengan Habib Sahil Mulachele (Ketua Komisaris Wilayah Alkhairaat Sulawesi Utara), di Kantor Komwil

Alkhairaat Sulut, Jl. Hasanudin 14 Kel. Sindulang II, Tanggal 22 Februari 2016.

Wawancara dengan Mashar Kinontoa (Seksi Bidang Pendidikan Agama Komda Manado / Kepsek MI Alkhairaat Kampung Arab), di Rumah, Jl. Cokroaminoto Kompleks SMA Alkhairaat Kampung Arab, Tuminting, Manado, Tanggal 24 Februari 2016.

Wawancara dengan Suwarno Tuiyo (Sekretaris PWNU Sulut), di Kantor LKKNU Sulut, Jl. Hasanuddin No. 14, Kampung Islam, Tuminting, Manado, Tanggal 24 Februari 2016.

# PENJELASAN HADIS-HADIS NABI TERHADAP HARMONISASI AGAMA DAN BUDAYA LOKAL

**Riton Igisani**

## A. Pendahuluan

Memahami sinergitas antara Agama dan budaya tak cukup hanya dengan memaparkan histori keduanya, kita perlu juga mengkaji banyaknya hadis-hadis Nabi yang terkadang tidak banyak dipahami dalam tataran aplikasinya. Seharusnya teks hadis Nabi juga ditinjau dari segi sosio kultural munculnya hadis-hadis tersebut. Kekakuan memahami hadis-hadis Nabi yang berbicara tentang agama dan budaya orang Arab akan menjadikan sebagian besar kita mengharamkan apa-apa yang Allah menghalakannya. Kemudian masalah selanjutnya adalah sebagian besar masyarakat kita tidak bisa membedakan mana agama dan mana budaya, sehingga seorang yang beragama dengan menampakkan ciri khas budaya dan simbol-simbol daerahnya lalu dianggap sebagai pelaku bid'ah, khurafat, bagian dari kaum kafir dan lain sebagainya. Padahal jika kita tinjau lagi banyak hadis-hadis nabi yang sangat permisif terhadap lokal budaya dimana beliau berdakwah, seperti

tarian dan nyayian yang mengandung semangat dan pujian kepada pahlawan badar.

Keberhasilan Nabi dalam menata agama, sosial dan budaya masyarakat menjadikan nilai budaya Islam menggeser nilai budaya jahiliyah, sehingga itulah puncak Rasulullah dan para sahabat sukses membangun masyarakat multikultural di sebuah negara bernama Madinah. Di sana Rasulullah menjumpai masyarakat yang multi etnis, suku, agama. Maka pola dakwah nabi berbeda dengan saat beliau di awal Islam pada periode mekkah.

Kata kuncinya adalah bijaksana dalam merespon budaya lokal. Sebab fakta menunjukkan bahwa banyak kebudayaan yang dicapai oleh masyakat sebelum Islam yang eksis pada saat Islam jaya dan tidak dipersoalkan oleh Rasulullah.

Islam di Indonesia menunjukan keunikan yang membedakannya dengan Islam di negara lain, terutama dengan Islam di tempat asalnya, Arab Saudi. Keunikan tersebut dibuktikan dengan hadirnya warna-warni Islam lokal yang berbeda cukup signifikan antara satu wilayah dengan wilayah lain, seperti halnya Islam Padang, Islam Jawa, Islam Dayak, Islam Lombok, Islam Bima, Islam Jaton, Islam Buton, Islam Muna, dan seterusnya. Varian varian Islam tersebut berhubungan sangat erat dengan pola penyebaran Islam dan pola penerimaan Islam sekaligus.[1]

---

[1] Supriyanto, dkk. *Islam and Local Wisdom : Religious Expression In Southeast Asia : Islam dan Kearifan Lokal : Ekspresi bkeberagamaan di Asia Tenggara, (Jogjakarta : Deepublish, , 2018) Cet. I, h. vi*

Secara historis, proses penyebaran Islam di Indonesia dilakukan melalui jalur jalur sosial dan kulltur, misalnya melalui relasi perdagangan, kesenian, pendidikan, bahkan perkawinan, bukan jalur militeristik atau penaklukan. Islam yang disebarkan di Indonesia adalah Islam yang Iebih banyak menggunakan pola pola damai, sehingga penerimaan masyarakat di berbagai wilayah Indonesia terhadap Islam tidak mendapatkan masalah atau penentangan yang berarti. Para penyebar Islam di nusantara bahkan akomodatif dan negosiatif dengan kebudayaan lokal. Sebut saja misalnya, pola pola penyebaran Islam yang dilakukan Walisongo di Jawa menunjukan bahwa Islam meskipun merupakan ideologi dan paham yang baru, tetapi mampu diterima oleh masyarakat Jawa pada masa itu tanpa penentangan dan perlawanan berarti.

Proses penyebaran Islam yang mempengaruhi pola penerimaan Islam oleh masyarakat juga tidak bisa dilepaskan dari interpretasi masyarakat terhadap Islam yang berasal dari lokalitas yang dimiliki masing masing. Jika akar kultur masyarakat lokal tidak cukup akomodatif terhadap Islam, atau sebaliknya Islam yang tidak bisa bersentuhan dengan kultur masyarakat, mustahil Islam bisa diterima dengan baik, bahkan dalam beberapa kebudayaan di Indonesia dijadikan sebagai landasan atau dasar tata kelola pemerintahan dan masyarakat.

B. Hadis-hadis Nabi tentang Harmonisasi Agama dan Budaya

Islam dan budaya adalah dua hal yang selalu saling mengisi, harmonisasi keduanya ibarat memperkawinkan antara karya langit dan karya bumi. Islam adalah agama yang bersumber dari wahyu

sedangkan budaya adalah bersumber dari manusia itu sendiri sebagai makhluk yang diberi cipta rasa dan karsa. Oleh karenanya jika ada budaya yang dikaitkan dengan Islam, maka budaya itu adalah budaya yang diwarnai oleh nilai-nilai ajaran Islam. Pakaian, makanan, nyanyian, ornamen bangunan dan lain sebagainya adalah hasil dari budaya yang dapat diisi dengan nilai-nilai agama.

### a. Hadis Nabi tentang nilai Islam pada makan dan minum

Makanan pokok orang Arab ialah roti, sedangkan kita mayoritas Indonesia masih makan nasi. Kita tentu masih sulit untuk meninggalkan nasi dan menggantinya dengan roti saja. Pernah suatu saat karena ingin meniru Rasulullah, di pesantren semua santri diberi sarapan roti, mentega dan coklat. Pukul 08.30 para santri sudah mengeluh kelaparan. Mindset kita bahwa roti hanya makanan kecil pembuka. makan dan minum disini termasuk budaya. Sehingga yang perlu kita ambil disini bukan budaya Nabi sebagai orang Arab yang makan roti tapi nilai-nilai ajaran Islam yang disampaikannya dalam makan dan minum, diantara nilai-nilai itu adalah halal dan baik, membaca basmalah, makan dengan tangan kanan, mengambil yang terdekat dan mengucap syukur sebagaimana hadis berikut ;

عَنْ عُمَرَ بْنِ أَبِي سَلَمَةَ قَالَ كُنْتُ فِي حَجْرِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم وَكَانَتْ يَدِي تَطِيشُ فِي الصَّحْفَةِ فَقَالَ لِي : يَا غُلاَمُ سَمِّ اللَّهَ وَكُلْ بِيَمِينِكَ وَكُلْ مِمَّا يَلِيكَ

*Dari Umar bin Abu Salamah, Dia berkata: "Dahulu saya adalah seorang anak yang ada dalam pengawasan Rosulullah saw, tanganku berputar-putar ke sekitar piring kalau makan. Lalu beliau berkata kepadaku: "duhai anak, ucapkanlah Bismillah, makanlah dengan tangan kananmu dan makanlah dari apa-apa yang dekat denganmu."2*

Melalui hadis ini dapat kita pahami bahwa makanan pokok berkenaan dengan budaya, sedangkan ajaran Islam di dalam budaya makan itu adalah terletak pada adab-adabnya.

### b. Pakaian Sebagai Budaya

Adapun nilai-nilai Islam yang mempengaruhi budaya berpakaian adalah menutup aurat, tidak ketat, tidak transparan dan tidak mirip dengan lawan jenis. Sehingga apapun motif dan model pakaian itu tidak jadi persoalan selama nilai-nilai ajaran Islam berupa syarat empat tadi sudah dilaksanakan. Kita mengenal pakaian koko yang menurut JJ Rizal adalah pakaian harian masyarakat Cina dari Tui Khim, namun oleh umat Islam itu dipakai sebagai pakaian keagamaan.

Ketika Nabi berpakaian menggunakan sorban maka nabi memakai pakaian tersebut dalam kapasitas beliau sebagai orang Arab, sebab orang-orang musyrik pada saat itu seperti Abu Lahab dan Abu Jahal juga menggunakan pakaian yang sama. Sehingga tidak dapat dikatakan bahwa sorban itu adalah

---

[2] Abu al-Husain Muslim al-Hajjaz bin Muslim al-Qusyairi an-Naisaburi, *Shahih Muslim* (Beirut : Dar al-Jil, t.th), Jilid 6, h. 109

perintah wahyu tetapi ini adalah budaya orang arab. Nabi saw. bersabda

فَرْقُ مَا بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْمُشْرِكِينَ الْعَمَائِمُ عَلَى الْقَلَانِسِ

*Artinya : "perbedaan antara kita dan orang-orang musyrik adalah sorban di atas peci"*[3]

Hadis ini menunjukkan bahwa yang memakai surban bukan hanya Nabi saw. bahkan non muslim pun memakainya di negeri Arab. Olehnya pada hal-hal seperti ini kita harus mengetahui mana yang sifatnya budaya dan mana agama. Yang membedakan antara pakaian sorban orang musyrik dan orang Islam adalah pada peci karena fungsi dari peci adalah untuk menahan agar sorban tidak jatuh pada saat ruku dan sujud, orang musyrik tidak memakai peci sebab mereka tidak shalat (*tidak butuh ruku dan sujud).*

**c. Alat musik dan nyanyian**

عن عائشة قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أَعْلِنُوا هذا النِّكَاحَ وَاجْعَلُوهُ فِي الْمَسَاجِدِ وَاضْرِبُوا عَلَيْهِ بِالدُّفُوفِ

[3] Abu Dawud Sulaiman bin al-'As'ab As-Sijistani. *Sunan Abu Dawud,* (Beirut : Dar al-Kitab al-'Arabiy, t.th), h. 95

*Artinya : Dari Aisyah bahwasanya Nabi saw bersabda, umumkanlah pernikahan dan lakukanlah di masjid serta (ramaikanlah) dengan memukul rebana*[4]

Nabi memerintahkan agar pernikahan diketahui oleh semua orang, maka membuat hendaklah pernikahan itu diramaikan dengan memukul rebana. Rebana adalah alat musik pada masa Nabi dan itu adalah budaya lokal orang arab saat itu, saat ini budaya tersebut masih terlihat dengan penampilan grup rebana dalam pesta pernikahan mereka. Di Indonesia kita juga memiliki budaya tersendiri digunakan untuk menyertai dan memeriahkan pernikahan, baik dengan alat musik tradisional maupun modern diiringi dengan lagu-lagu khas daerah, ada alat musik berupa gamelan, kolintang, kendang, sasando dan lain sebagainya, akan indah dan harmoni jika dilantunkan bersama shalawat Nabi ataupun nasyid Islami.

Ekspresi keindahan boleh dilakukan selama itu semua selaras dengan nilai-nilai agama, memang benar banyak hadis nabi yang kesannya melarang untuk membuat patung, menyanyi dan lain sebagainya, namun yang harus kita ingat bahwa ucapan nabi itu ada sebab-sebabnya, jika sebab itu hilang maka perbuatan itu kembali pada asalnya yakni boleh[5].

---

[4] Muhammad bin Isa At-Tirmidzi, ***Sunan At-Tirmidzi,*** (Beirut : Dar Ihya' at-Turats al-'Arabiy, t.th) Jilid 3, h 398

[5] Abdurrahman bin Shaleh al-'Abdul Lathif, *Al-Qawa'id al-Dhawabith al-Fiqhiyyah wal-Mutadhammanah li At-Taisir,* (Madinah al-Munawwarah : 'Imadah al-Bahtsi al-'Ilmi bil-Jami'ah al-Islamiyyah, 2003) Cet. I. h.141

Asal segala sesuatu itu adalah boleh selama tidak ada dalil yang mengharamkannya (الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على التحريم).

Dalam hal menyanyi, selama nyanyian itu tidak berisi bait-bait syair terlarang maka menyanyi boleh dilakukan meski oleh seorang perempuan, sebuah hadis mengetengahkan,

عَنِ الرُّبَيِّعِ بِنْتِ مُعَوِّذٍ قَالَتْ دَخَلَ عَلَيَّ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم غَدَاةَ بُنِيَ عَلَيَّ فَجَلَسَ عَلَى فِرَاشِي كَمَجْلِسِكَ مِنِّي وَجُوَيْرِيَاتٌ يَضْرِبْنَ بِالدُّفِّ يَنْدُبْنَ مَنْ قُتِلَ مِنْ آبَائِهِنَّ يَوْمَ بَدْرٍ حَتَّى قَالَتْ جَارِيَةٌ وَفِينَا نَبِيٌّ يَعْلَمُ مَا فِي غَدٍ فَقَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم : لاَ تَقُولِي هَكَذَا وَقُولِي مَا كُنْتِ تَقُولِينَ.

*Artinya: Dari Rabi› binti Muawwidz : "Nabi datang saat pernikahanku di pagi hari, beliau duduk di tempatku seperti dudukmu di dekatku. Wanita-wanita kecil menabuh terbang, mereka memuji bapak-bapak mereka yang gugur saat perang Badar. Sampai ada wanita yang berkata: "Ada Nabi di antara kita yang mengetahui apa yang terjadi esok". Nabi bersabda: "Jangan kamu katakan seperti itu. Katakanlah seperti engkau ucapkan tadi"*[6]

[6] Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin Mughirah al-Bukhari, *al-Jami' as-Shahih* (Kairo : Dar As-Sya'b, 1987) Cet. I, Juz 5, h. 105

Nabi membolehkan menyanyi yang berisi pujian kepada ahlul badar selama itu tidak berlebihan, ketika sampai pada bait yang sudah guluw atau mengandung unsur kesyirikan maka nabi pun melarangnya.

Ekspresi keindahan adalah naluri manusia, sehingga manusia jika mendengarkan bait syair lagu yang berisi semangat maka dia bersemangat, jika lagu itu berisi hal yang menyentuh tentang keimanan maupun kemanusiaan maka diapun tersentuh.

Imam Al-Ghazali dalam Ihya Ulumuddin berkata[7] :

من لم يحرّكه الربيعُ وأزهاره، والعودُ وأوتاره، فهو فاسدُ المزاج ليس له علاج

*"Siapa yang tidak berkesan hatinya di musim bunga dengan kembang-kembangnya atau oleh suara musik dan getaran nadanya maka fitrahnya telah mengidap penyakit parah yang sulit diobatinya"*

Dari penjelasan di atas, ada beberapa hal yang untuk setiap orang yang mendengarkan ataupun memainkan harus menjadi guru dan penasehat bagi dirinya sendiri. Jika sebuah jenis lagu dan musik tertentu merangsang naluri atau mendorong timbulnya malapetaka pada dirinya sendiri maka pendengar itu wajib segera menjauhinya.

---

[7] Abu Hamid Al-Ghazali, *Ihya Ulum Ad-ddin,* (Beirut : Dar al-Ma'rifat, 2010) Jilid 2, h. 275

## d. Makna Hadis Mengikuti Keadaan Suatu Kaum

Berikut adalah hadis yang sebenarnya banyak kelemahan namun juga sering disalahpahami ;

عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ

*Artinya : Dari Ibn Umar, bahwasanya Nabi saw bersabda, barangsiapa menyerupai keadaan suatu kaum, maka dia termasuk golongan kaum itu*[8]

Maksud dari hadis ini adalah penyerupaan dalam hal terlarang seperti memakai pakaian sutrah bagi lelaki karena ini memang ada hadis pelarangannya,[9] pelarangan itu juga sebatas penyerupaan pada hal-hal khusus seperti dalam ritual ibadah, sehingga nabi ingin selalu menyelisihi non muslim dalam ibadah, adapun pada persoalan symbol maupun ciri khas penampilan maka ini sangat relatif[10].

---

[8] Abu Dawud Sulaiman bin al-'As'ab As-Sijistani. *Sunan Abu Dawud, h.78*

[9] Abu al-Husain Ibn Bathal, *Syarah Shahih al-Bukhari, Kitab al-Libas* (Ar-Riyadh : Maktabah ar-Rusyd, 2003) Juz 9 h. 88

[10]Seperti pada anjuran memotong kumis dan memelihara jenggot agar berbeda dengan non muslim, perlu digarisbawahi, perintah Nabi saw agar berbeda dengan orang kafir ini sangat terkait dengan konteks peperangan. Supaya bisa membedakan mana pasukan musuh dan umat Islam pada waktu perang, perlu diberikan simbol dan tanda pada masing-masing pasukan. Di antara tandanya adalah jenggot. Karena itu, makna hadits ini tidak relevan dengan sendirinya pada masa sekarang. Dalam konteks dunia modern, jenggot tidak lagi menjadi simbol

Dalam pada itu, jika kita melihat kembali sejarah saat Nabi dan sahabat menjumpai orang-orang yahudi yang sedang berpuasa 'Asyura di Medinah pada sepuluh muharram maka nabi pun bertanya kepada mereka untuk apa mereka berpuasa, maka mereka menyatakan bahwa hal itu dilakukan sebagai bentuk syukur karena Allah swt telah menyelamatkan Nabi Musa dari kejaran fir'aun. Mendengar perkataan itu, maka Nabi berkata ; kalau begitu akulah yang lebih pantas bersyukur atas hal itu. Atas dasar itulah nabi bersabda;

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ رضى الله عنهما - قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم لَئِنْ بَقِيتُ إِلَى قَابِلٍ لأَصُومَنَّ التَّاسِعَ

*Artinya : Dari Abdullah bin Abbas ra, ia berkata bahwa Rasulullah saw bersabda, kalau sekiranya aku hidup tahun depan niscaya aku akan berpuasa pada hari ke Sembilan (muharram).*[11]

Cita-cita nabi untuk berpuasa pada 9 muharram pada hadis ini adalah untuk menyelisihi orang-orang yahudi, sebaliknya, jika hal itu berkenaan dengan persoalan muamalah yang tidak ada perintah maka nabi Muhammad memilih menyamai ahlul

---

pembeda antara pasukan Muslim dan musuh. Selain itu, sebagian negara yang dihuni umat Islam, mereka dapat hidup berdampingan dengan orang non-Muslim. Sehingga tidak dibutuhkan lagi simbol pembeda antara orang Islam dengan non-Muslim.

[11]Abu al-Husain Muslim al-Hajjaz bin Muslim al-Qusyairi an-Naisaburi, *Shahih Muslim*, h. 151

kitab,[12] sebuah hadis yang jarang tersampaikan kepada kita, dalam Sahih Bukhari bersumber dari ibn Abbas menyatakan bahwa Nabi dalam memilih style rambut yang ada jambulnya sebagaimana yang dilakukan orang-orang musyrik, lalu membiarkannya terurai dan dibelah pada bagian tengahnya mengikuti Ahlul Kitab.

Dengan demikian maka nyatalah bahwa hadis pertama tentang menyerupai suatu kaum adalah tidak mutlak melarang kita umat Islam mengikut apa yang berasal dari non muslim yang sifatnya adalah budaya terkecuali pada hal-hal khusus yang ada dalil perintah atau pelarangannya.

Itulah sebabnya Islam dapat dengan mudah diterima karena keterbukaanya terhadap budaya-budaya lokal. Nusantara yang begitu kaya akan nilai budaya harus terus dipertahankan dan diisi dengan nilai-nilai Islam. Mesjid yang kita kenal dengan bangunan kubahnya yang indah nan megah sesungguhnya telah mengadopsi budaya bangunan gereja terbesar di konstantinovel, pada saat itu sultan Muhammad alfatih membangun masjid terbesar. maka saat itulah pemasangan kubah masjid itu dilakukan. Jadi, bisa saja kita

---

[12]Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin Mughirah al-Bukhari, *al-Jami' as-Shahih* h. 230

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم كَانَ يَسْدِلُ شَعَرَهُ ، وَكَانَ الْمُشْرِكُونَ يَفْرُقُونَ رُؤُوسَهُمْ فَكَانَ أَهْلُ الْكِتَابِ يَسْدِلُونَ رُؤُوسَهُمْ ، وَكَانَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم يُحِبُّ مُوَافَقَةَ أَهْلِ الْكِتَابِ فِيمَا لَمْ يُؤْمَرْ فِيهِ بِشَيْءٍ ثُمَّ فَرَقَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم رَأْسَهُ.

membangun mesjid dengan ornamen-ornamen kedaerahan, bangunan mesjid dengan ciri khas rumah papua, minahasa, minang, bugis dan sebagainya. Sehingga masyarakat setempat tidak merasa asing ketika masuk ke dalam mesjid, mereka seolah berada pada rumahnya sendiri.

Lihat saja mesjid demak yang saat ini usianya lebih dari 500 tahun, adalah ciri khas mesjid yang di bangun pada masa sunan Kudus. Dengan bangun khas jawa memiliki empat tiang penyangga yang disebut dengan "soko tatal". Terdiri dari serpihan kayu kecil yang diikat menjadi satu, sebagai lambang persatuan yang dajarkan oleh Islam. Demikian juga dengan mesjid kudus yang dibangun oleh sunan kudus, mengambil simbol-simbol budaya hindu-buda saat itu, bentuk menara, gerbang dan padasan wudhu sebagai lambang delapan jalan Budha.[13]

Sunan Kalijaga selalu mempunyai strategi untuk mendekati secara perlahan masyarakat yang masih memegang teguh tradisi lama. Sunan Kalijaga yakin jika ajaran Islam sudah dipahami oleh masyarakat, maka dengan sendirinya kebiasaan-kebiasaan lama akan hilang. Tidak mengherankan, jika ajaran Sunan Kulijaga sangat mudah dipahami dalam mengenalkan ajaran Islam.[14]

---

[13]Lilis Suryani, *Seri Jejak Para Wali*, (Sukoharjo : Panembahan Senopati Garda Depan Budaya Indonesia), Cet. I, h.24

[14]Lilis Suryani, *Seri Jejak Para Wali*, h. 46

Sunan Kalijaga menggunakan seni ukir, wayang, gamelan, dan seni suara suluk sebagai sarana dakwah. Dalam kompromnya dengan para wali Sembilan yang lain, Sunan Kulijaga dengan kreatif telah mengubah boneka wayang kulit yang semula Tiga dimensi menjadi bentuk pipih dua dimensi (supaya tidak seperti patung yang di Arab Saudi, Arabia masa itu Tentu idenfik dengan berhala), serta memanfaatkan segala sarana pertunjukannya seperti layar yang putih dan kosong, blencong, bayang-bayang, posisi penonton di depan atau di belakang layar, dan wayang kulit itu sendiri untuk berfilsafat dan berdakwah, menyampaikan ajaran agama Islam dengan cara yang dipahami dan disukai oleh masyarakat Jawa.

Sunan Kalijaga memang terkenal pandai mendalang. Sebagai seorang dalang, Sunan kalijaga dikenal dengan nama atau julukan Ki Dalang sida BrangTi. Sunan Kalijaga mengarang lakon-lakon wayang dan menyelenggarakan pagelaran-pagelaran wayang kulit dengan menyisipkan ajaran Islam kedalamnya. Selain Strategi wayang terkadang sunan kalijaga juga berdakwah melalui kidung atau suluk. Beberapa lagu ciptaannya masih sangat terkenal sampai sekarang adalah Ilir-Ilir dan Gundul-gundul pacul. Lagunya lagu jawa tapi kandungannya adalah nilai-nilai Islam.

## C. Kesimpulan

### Penjelasan Hadis-hadis Nabi tentang Harmonisasi Agama dan Budaya

1. Makan dan minum termasuk persoalan budaya, sehingga yang terpenting di dalamnya adalah bagaimana mengisi budaya makan dan minum itu dengan nilai-nilai ajaran Islam seperti halal dan baik, berdoa, tidak berlebihan dan mengucap syukur. Dengan demikian dalam persoalan makanan tidak harus mengikuti makanan pokok bangsa Arab.
2. Berpakaian adalah budaya, Islam hanya memberi batasan-batasannya seperti menutup aurat, tidak ketat, tidak transparan dan tidak mirip lawan jenis. Jika syarat-syarat ini sudah terpenuhi maka apapun motif, model dan asal daerah pakaian itu tidak lagi dipersoalkan.
3. Alat musik dan nyanyian adalah bagian dari seni mengekspresikan keindahan, maka Islam mewadahi naluri selama tidak berlebihan (ghuluw) dan melalaikan (lahwun). Bahkan kita dapat memadukan nilai dan pesan-pesan ajaran Islam melalui lagu daerah sebagaimana strategi dakwah yang dilakukan oleh para wali.
4. Mengikuti budaya yang baik yang tidak ada dalil perintah maupun larangannya, maka boleh kita mengikutinya meskipun hal itu datang dari budaya dari luar Islam.

## Daftar Pustaka

Abdurrahman bin Shaleh al-'Abdul Lathif, *Al-Qawa'id al-Dhawabith al-Fiqhiyyah wal-Mutadhammanah li At-Taisir,* (Madinah al-Munawwarah : 'Imadah al-Bahtsi al-'Ilmi bil-Jami'ah al-Islamiyyah, 2003) Cet. I

Abu al-Husain Ibn Bathal, *Syarah Shahih al-Bukhari, Kitab al-Libas* (Ar-Riyadh : Maktabah ar-Rusyd, 2003)

Abu al-Husain Muslim al-Hajjaz bin Muslim al-Qusyairi an-Naisaburi, *Shahih Muslim* (Beirut : Dar al-Jil, t.th), Jilid 6

Abu Dawud Sulaiman bin al-'As'ab As-Sijistani. *Sunan Abu Dawud,* (Beirut : Dar al-Kitab al-'Arabiy, t.th)

Abu Hamid Al-Ghazali, *Ihya Ulum Ad-ddin,* (Beirut : Dar al-Ma'rifat, 2010) Jilid 2

Lilis Suryani, *Seri Jejak Para Wali*, (Sukoharjo : Panembahan Senopati Garda Depan Budaya Indonesia), Cet. I

Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin Mughirah al-Bukhari, *al-Jami' as-Shahih* (Kairo : Dar As-Sya'b, 1987) Cet. I

Muhammad bin Isa At-Tirmidzi, ***Sunan At-Tirmidzi,*** (Beirut : Dar Ihya' at-Turats al-'Arabiy, t.th) Jilid 3

Supriyanto, dkk. *Islam and Local Wisdom : Religious Expression In Southeast Asia : Islam dan Kearifan Lokal : Ekspresi bkeberagamaan di Asia Tenggara, (Jogjakarta : Deepublish, , 2018) Cet. I*

# KAJIAN *MUTARADIF* DALAM AL-QUR'AN

**Yuliana Jamaluddin**

## A. Pendahuluan

Al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab, sehingga menjadi sebuah keharusan bagi pengkaji Al-Qur'an untuk memahami bahasa Arab. Bahasa Arab merupakan bahasa yang sangat istimewa. Keistimewaanya antara lain bisa dilihat dari segi kekayaan *mufradat* atau perbendaharaan kosakata. Sinonim atau persamaan kata merupakan fenomena kebahasaan yang juga ditemukan dalam bahasa Arab. Sebut saja misalnya *tsaub* dan *libas* yang berarti pakaian, *thayyib* dan *jayyid* yang berarti baik, dan lain-lain (Abidah, 2012: 1-2).

Demikian halnya dengan Al-Qur'an, adakalanya didapati penggunaan beberapa kata yang berbeda untuk menunjukkan arti yang sama atau yang biasa kita kenal dengan istilah sinonim atau *muradif* (*mutaradif*). Persoalan sinonim menjadi sebuah polemik tersendiri dalam kajian Al-Qur'an, para ulama tidak sepakat mengenai adanya *mutaradif* (sinonim) dalam Al-Qur'an. Di satu sisi, Al-Qur'an memang diturunkan dalam bahasa Arab, maka *uslub* bahasanya tentu tidak jauh berbeda dengan bahasa yang digunakan oleh masyarakat Arab. Namun, sebagai *kalamullah,* Al-Qur'an bukan sembarang teks, tingkat *fashahah* dari Al-Qur'an menempati

posisi tertinggi, sehingga setiap kata yang digunakan Al-Qur'an diyakini membawa pesan tersendiri yang ingin disampaikannya.

## B. Pengertian *Mutaradif*

Secara etimologi, kata *mutaradif* berasal dari akar kata yang tersusun dari huruf *ra', dal,* dan *fa'*, yang menurut Ibnu Faris bermakna *ittiba' asy-syai'* (mengikuti sesuatu), dan *mutaradif* bermakna saling mengikuti (Ibn Zakariyya, 1979: 504). Hal ini senada dengan yang diungkapkan oleh Ibnu Manzhur bahwa jika sesuatu mengikut di belakang sesuatu yang lain, maka ia disebut *mutaradif* (Ibn Manzhur, 1414 H: 114). Al-Ashfahani juga menyatakan bahwa *ar-ridf* berarti *at-tabi'* (yang mengikuti), *mutaradif* berarti saling mengikuti, *ar-radif* adalah yang terbelakang, dan *al-murdif* adalah yang berada di depan, yang diikuti oleh yang selainnya. Ia mengangkat contoh dalam QS al-Anfal [8]: 9 (Al-Ashfahani, t.th.: 193).

إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ ﴿٩﴾

Terjemahnya:

*(ingatlah), ketika kamu memohon pertolongan kepada Tuhanmu, lalu diperkenankan-Nya bagimu: "Sesungguhnya aku akan mendatangkan bala bantuan kepada kamu dengan seribu Malaikat yang datang berturut-turut".*

Para ulama-ulama terdahulu umumnya mengartikan *mutaradif* sebagai penyebutan suatu hal dengan beberapa nama yang berbeda-beda seperti *as-saif, al-muhannad, al-husam;* ketiganya berarti pedang. Kini, *al-mutaradif* lebih dipahami sebagai lafaz-lafaz yang bersatu dalam satu makna, dan bisa saling menggantikan atau bertukar tempat dalam *siyaq* apa saja. *Mutaradif* merupakan salah satu implikasi dari perkembangan bahasa (Abu 'Udah, 1985: 58-59). As-Sabt dalam *Qawa'id at-Tafsir* mendefinisikannya sebagai lafaz-lafaz yang mufrad yang menunjukkan kepada sesuatu dengan makna yang satu atau apa yang berbilang lafaznya, dan bersatu maknanya (As-Sabt, 2013: 507).

Dalam *Leksikologi Bahasa Arab* dijelaskan bahwa sinonim atau *at-taraduf* adalah dua kata atau lebih yang maknanya kurang lebih sama. Dikatakan 'kurang lebih', karena sejatinya tidak ada dua kata yang memiliki makna yang sama persis, melainkan informasinya saja yang sama. Misalnya, kata *jenazah, mayat, bangkai,* ketiganya dianggap sinonim, namun kata-kata tersebut tidak dapat dipertukarkan secara bebas. Contoh yang diangkat adalah kalimat *aku melihat bangkai anjing* tidak dapat ditukar dengan *aku melihat jenazah anjing* (Taufiqurrochman, 2008: 73).

Ada beberapa penyebab terjadinya sinonim (Taufiqurrochman, 2008: 74-75):

1. Pengaruh kosakata serapan dari bahasa asing. Misalnya, dalam bahasa Arab kontemporer dikenal kata *kambiyutir* yang disinonimkan dengan *al-hasub,* atau kata *at-tilifun* yang disinonimkan dengan *hatif.*

2. Perbedaan dialek sosial. Misalnya, kata *mujaddid* (pembaharu) bermakna positif, berkelas tinggi dan diterima di berbagai negara Arab. Ia tidak bisa ditukarkan dengan *tsauriy* atau *taqaddumiy,* sekalipun ketiganya sinonim. Kata *tsauriy* atau *taqaddumiy* mengandung makna sesorang yang reaksioner, pemberontak, dan sebagainya, sekalipun keduanya tetap digunakan di beberapa negara.
3. Perbedaan dialek regional (*lahjah iqlimiyyah*)

   Misalnya, kata *handuk* bersinonim dengan kata *tuala,* tetapi kata *tuala* hanya dikenal di beberapa daerah di Indonesia Timur saja. Dalam bahasa Arab, kata *siyarah naql* (truk) hanya dikenal di Mesir, sementara di negara-negara Arab bagian teluk dan Maroko lebih mengenal kata *syahinah*.
4. Perbedaan dialek temporal

   Misalnya, kata *hulubalang* yang bersinonim dengan *komandan*, tetapi kata *hulubalang* hanya cocok digunakan dalam suasana klasik saja. Contoh dalam bahasa Arab adalah kata *kuttab* yang bersinonim dengan *al-madrasah al-ibtida'iyyah* yang berarti sekolah dasar, tetapi *kuttab* hanya dipakai pada masa lalu.

J.D. Parera dalam *Teori Semantik*nya mengungkapkan bahwa kesinoniman dalam bahasa banyak terjadi akibat serapan antarbahasa, antardialek, dan antar ragam bahasa. Bahasa yang tidak pernah atau sedikit interaksinya dengan bahasa atau dialek

lain tidak akan mempunyai banyak sinonim (Parera, 2004: 63). Dia menyebutkan enam penyebab munculnya sinonim, di antaranya adalah (Parera, 2004: 6567-):

1. Sinonimi muncul antara kata asli dan serapan.
2. Sinonimi muncul antara bahasa umum dan dialek.
3. Sinonimi muncul untuk membedakan kata ilmiah dan kata umum. Misalnya kata *contoh* (umum) dan *sampel* (ilmiah), kata *hemat* (umum) dan ekonomis atau efisien (ilmiah).
4. Sinonimi muncul antara bahasa kanak-kanak dan dewasa. Misalnya kata *mamam, pipis,* dan sebagainya.
5. Sinonimi muncul untuk kerahasiaan. Misalnya kata-kata tertentu yang digunakan sebuah institusi pengamanan (intel), ataupun dalam sebuah geng atau kelompok tertentu.
6. Sinonimi muncul karena kolokasi yang terbatas. Misalnya kata *indah* dan *cantik.* Kata *indah* dihubungkan dengan keadaan alam, sedangkan kata *cantik* lebih kepada manusia (perempuan).

## B. Pandangan Ulama tentang Mutaradif dalam Al-Qur'an

Sebagian ulama berpendapat, khususnya ulama-ulama ahli bahasa, bahwa di dalam Al-Qur'an terdapat *mutaradif*, sebab Al-Qur'an di diturunkan dalam bahasa Arab, yang mana di dalam bahasa Arab tersebut terdapat banyak kata-kata yang *mutaradif.* Para ulama yang berpendapat tentang adanya *mutaradif* di dalam

Al-Qur'an, mayoritas berasal dari kalangan ulama ahli bahasa, dan sebagiannya berasal dari ulama sastra, ushul, dan sangat jarang dari kalangan para ulama yang konsen dalam kajian Al-Qur'an (Asy-Syayi, 1993: 164-165).

Di antara ulama yang setuju dengan adanya *mutaradif* dalam Al-Qur'an adalah Ibnu al-Asir, seorang ahli sastra menyatakan bahwa terdapat banyak *mutaradif* di dalam Al-Qur'an, sebagai bagian dari aspek kefasihan bahasa. Misalnya, pada QS Saba': 5 terdapat kata *rijz* semakna dengan kata '*adzab* dan keduanya digunakan bersamaan. Pengulangan kata tersebut bertujuan menegaskan bahwa siksaan tersebut berlipat-lipat adanya. Contoh lainnya adalah pada QS at-Tagabun: 14 terdapat pemakaian kata *ta'fu, tashfahu, tagfiru* yang menunjuk kepada satu makna yang sama, yakni memaafkan (Asy-Syayi, 1993: 165).

Ibnu al-'Arabi, seorang yang berkarya di bidang tafsir maupun syarah hadis, menyatakan bahwa tidak ada perbedaan antara kata *asy-syuhha* pada QS al-Hasyr: 9, dengan kata *al-bukhlu,* yang keduanya berarti kikir, dan tidak ada dalil yang tegas menyatakan perbedaannya. Abu Bakar al-Husaini, seorang ulama ushul, menyatakan bahwa *mutaradif* itu terdapat dalam bahasa Arab, baik itu dalam Al-Qur'an maupun selainnya. Subhi ash-Shalih, yang berkarya di bidang bahasa, ulumul Qur'an, dan hadis, menyatakan bahwa bahasa Arab itu luas dan sangat kaya dengan kosakata, tidak bisa dinafikan adanya *mutaradif* di dalamnya (Asy-Syayi, 1993: 165-168).

Adapun mayoritas ulama Al-Qur'an menolak adanya *mutaradif* di dalam Al-Qur'an. Derajat *fashahah* Al-Qur'an diyakini menempati posisi tertinggi. Setiap penggunaan dan peletakan kata sangat cermat dan tepat untuk mengungkapkan suatu makna, juga dari segi *munasabah* dan *siyaq*nya, sehingga satu kata tidak dapat menggantikan posisi kata yang lain, sekalipun dalam bahasa Arab ia dianggap sebagai sinonim (sepadan) maknanya. Adapun ketika menafsirkan suatu kata dengan kata yang lainnya, maka itu hanya untuk mendekatkan maknanya saja, bukan untuk menggantikan posisi kata tersebut (Asy-Syayi, 1993: 177).

Di antara dalil yang jelas tentang tidak adanya *mutaradif* dalam Al-Qur'an adalah ketika dengan tegas membedakan makna iman dan islam, sebagaimana pada QS al-Hujurat/49: 14

قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡۖ وَإِن تُطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَا يَلِتۡكُم مِّنۡ أَعۡمَٰلِكُمۡ شَيۡـًٔاۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ ١٤

Terjemahnya:

*Orang-orang Arab Badui itu berkata: "Kami telah beriman". Katakanlah: "Kamu belum beriman, tapi Katakanlah 'kami telah tunduk', karena iman itu belum masuk ke dalam hatimu; dan jika kamu taat kepada Allah dan Rasul-Nya, Dia tidak akan mengurangi sedikitpun pahala amalanmu; Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."*

Sebagaimana pembedaan antara penggunaan kata *ra-a* dan *nazhara* pada QS al-Baqarah/2: 104

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرۡنَا وَٱسۡمَعُواْۗ
وَلِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٞ ١٠٤

Terjemahnya:

*Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu katakan (kepada Muhammad): "Raa'ina", tetapi Katakanlah: "Unzhurna", dan "dengarlah". dan bagi orang-orang yang kafir siksaan yang pedih.*

Dari kedua contoh tersebut dapat dilihat betapa Al-Qur'an menekankan pentingnya pemilihan redaksi kata yang tepat untuk mengungkapkan sesuatu. Kita harus meneliti lebih jauh sebab pemilihan sebuah kata dalam Al-Qur'an, meliputi pemahaman apa yang terdapat di dalamnya, implikasi hukum apa yang dibawanya, dan kekhususan makna apa yang ia punya (Asy-Syayi, 1993: 180).

Bintu Syathi menegaskan tentang tidak adanya *taraduf* dalam bahasa Arab itu sendiri, terlebih lagi dalam Al-Qur'an. Sehingga, satu kata di dalam Al-Qur'an tidak digantikan posisinya oleh kata lain yang dipandang sepadan atau sinonim dengannya, dan itu diketahui oleh orang Arab murni yang sangat fasih bahasanya. Terminologi *taraduf* tidak membahas berbilangnya lafaz yang menunjukkan satu makna karena bersumber dari perbedaan bahasa di kalangan kabilah-kabilah Arab, objeknya fokus kepada berbilangnya lafaz yang menunjukkan kepada satu makna, yang bukan disebabkan karena perbedaan bahasa.

Selain itu, ia juga tidak sepakat terhadap adanya istilah *taraduf* dalam *sigat* maupun *struktur* katanya. Ia berpegang pada pendapat Abu Hilal al-'Askari tentang *siyag al-mubalagah.* Contohnya: jika seorang kuat bekerja, maka ia disebut *fa'iil* seperti *shabuur* dan *syakuur,* seorang yang melakukan pekerjaan secara berkesinambungan disebut *fa'aal* seperti *'allaam* dan *shabbaar*, dan seorang yang sudah terbiasa dengan sebuah pekerjaan dsebut *mif'aal*, seperti kata *mi'waan* (suka menolong), *mi'thaa'* (suka memberi). Orang yang tidak mencermati makna-maknanya, maka ia hanya menganggap bahwa semua lafaz tersebut adalah *mubalagah*. Namun, Bintu Syathi mengakui keterbatasan untuk mengungkap segala rahasia dibalik penempatan sebuah kata dalam Al-Qur'an. Ini sejalan dengan Ibnu al-A'rabi yang menyatakan '*setiap dua huruf dalam bahasa Arab yang menunjukkan kepada satu makna, maka tiap-tiap darinya memiliki cakupan makna yang tidak terkandung pada kata selainnya. Jika kami mengetahuinya, maka kami akan menjelaskannya, dan jika itu samar bagi kami, bukan berarti kami pastikan orang Arab tidak mengetahuinya* (Munajjad, 1997: 124-125. Artinya, diperlukan usaha yang keras untuk memahami sasaran penggunaan sebuah kata dalam bahasa Arab.

Untuk mengetahui makna kosakata Al-Qur'an, maka seorang peneliti harus menghimpun semua kata yang digunakan Al-Qur'an menyangkut objek bahasannya sambil memperhatikan penggunaan Al-Qur'an terhadap kata tersebut, dengan memperhatikan redaksi ayat secara menyeluruh, dan tentunya dengan melihat

konteks penggunaannya juga. Sebagai contoh, setelah menelusuri penggunaan kata *ni'mah* dan *na'iim* dalam Al-Qur'an, ia menarik kesimpulan bahwa kata *na'iim* digunakan oleh Al-Qur'an untuk menunjukkan 'nikmat-nikmat ukhrawi, dan bukan duniawi'. Dengan demikian, tidak tepat mengartikan kata *na'iim* pada QS al-Takatsur/102: 8 sebagai dengan kenikmatan duniawi. Ayat tersebut hendak menjelaskan bahwa kelak di Hari Kemudian, semua manusia akan dimintai pertanggungjawaban mengenai sikapnya terhadap Hari Kemudian, dalam konteks ayat ini berarti surga dan aneka kenikmatannya, apakah dia percaya wujud dan keniscayaannya atau tidak (Shihab, 2013: 124-125).

Contoh lainnya adalah kata *aqsama* yang biasanya disinonimkan dengan *halafa,* yang artinya bersumpah. Berdasarkan penelusuran penggunaannya dalam Al-Qur'an, didapatkan perbedaan yang sangat jelas, *aqsama* digunakan untuk sumpah sejati yang tidak pernah diniatkan untuk dilanggar, sementara *halafa* selalu digunakan untuk menunjukkan sumpah palsu yang selalu dilanggar. Selanjutnya adalah kata *hulm* dan *ru'yah* yang keduanya bermakna mimpi. *Hulm* digunakan dalam bentuk jamaknya untuk menunjukkan impian-impian yang membingungkan, sementara *ru'yah* digunakan dalam bentuk tunggalnya untuk menunjukkan visi yang jelas dan benar (Bint asy-Syathi, 1996: 21-22).

Al-Ragib al-Ashfahani merupakan seorang yang sangat konsen mempelajari hubungan lafaz-lafaz, dan menetapkan pentingnya pembatasan makna terdalam bagi lafaz-lafaz tersebut. Ia menafikan persoalan *mutaradif,* khususnya pada kosakata Al-

Qur'an. Ia menulis sebuah karya yang berjudul *al-Mufradat fi Garib Al-Qur'an*, yang berupaya memilih penjelasan dengan cermat dan teliti dalam mensyarah lafaz-lafaz, termasuk banyak menjelaskan tentang perbedaan-perbedaan antara lafaz-lafaz yang seringkali dianggap *mutaradif.* Antusiasmenya untuk meluruskan persoalan *taraduf* sangat besar. Meskipun kitab *Mufradat fi Garib Al-Qur'an* tidak khusus membahas tentang perbedaan-perbedaan antara lafaz-lafaz yang dianggap *mutaradif,* namun dikarenakan upaya Al-Ashfahani untuk mengungkapkan makna sebuah kosakata secara cermat dan mendalam, seringkali ia menjelaskan perbedaan antara satu kata dengan kata lain yang biasanya dianggap *mutaradif* (Asy-Syayi, 1993: 181).

Al-Khaththabi mengakui adanya kedekatan-kedekatan makna antara beberapa lafaz di dalam bahasa Al-Qur'an, dan manusia kebanyakan melupakan perbedaan mendasar di antara lafaz-lafaz tersebut. Ia menekankan pentingnya mencari perbedaan antara lafaz-lafaz yang dianggap *mutaradif,* sebagai salah satu keistimewaan Al-Qur'an dari segi *balagah*nya (Asy-Syayi, 1993: 202). Az-Zarkasyi dalam kitab *al-Burhan fi 'Ulum Al-Qur'an* memasukkan sebuah kaidah tentang *mutaradif* sebagai sub bahasan dari pasal ke-46 yang berbicara tentang *fi Asalib Al-Qur'an wa Fununihi al-Baligah.* Ia menyatakan bahwa banyak kata-kata yang seringkali dianggap *mutaradif,* namun sebenarnya tidak demikian (Az-Zarkasyi, 1957: 78).

Nashruddin Baidan pun menyatakan bahwa Al-Qur'an banyak menggunakan kosakata yang pada lahirnya tampak bersinonim,

namun bila diteliti lebih jauh, masing-masing kata tersebut memiliki konotasi tersendiri yang tidak terkandung pada lafal yang dianggap bersinonim dengannya. Kaidah tentang sinonim *(taraduf*) dalam kosakata Al-Qur'an merupakan salah satu hal yang sangat urgen untuk diketahui demi mendapatkan pemahaman yang tepat terhadap Al-Qur'an, pun untuk menghindari terjadinya kekeliruan penafsiran, yang tentunya akan berdampak negatif bagi para penafsir dan juga umat secara umum (Baidan, 2011: 317).

Dari pemaparan berbagai pandangan ulama tentang *mutaradif* dalam Al-Qur'an, penulis cenderung kepada pandangan mengenai tidak adanya *mutaradif* secara mutlak dalam Al-Qur'an, dalam artian beberapa kata bisa jadi memiliki keserupaan arti, namun pasti ada kekhasan tersendiri yang dibawa oleh setiap lafaz, terutama lafaz yang digunakan oleh al-Qur'an.

## C. Beberapa Contoh Kata dalam al-Qur'an yang Dianggap Mutaradif

### 1) أجر ، ثواب

Kedua kata tersebut mempunyai beberapa sisi perbedaan, di antaranya adalah *al-ajr* bersifat umum, datangnya bisa dari Allah ataupun dari sesama manusia, sedangkan *ats-tsawab* hanya dari Allah (Munajjad, 1997:181-182). Contoh:

QS al-Baqarah/2: 62 (*al-ajr* dari Allah)

إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ

وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحٗا فَلَهُمۡ أَجۡرُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ وَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ
وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ ٦٢

Terjemahnya:

*Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabiin, siapa saja diantara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah hari kemudian dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran kepada mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati.*

QS al-Thalaq/65: 6

أَسۡكِنُوهُنَّ مِنۡ حَيۡثُ سَكَنتُم مِّن وُجۡدِكُمۡ وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُواْ
عَلَيۡهِنَّۚ وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمۡلٖ فَأَنفِقُواْ عَلَيۡهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ فَإِنۡ
أَرۡضَعۡنَ لَكُمۡ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّۖ وَأۡتَمِرُواْ بَيۡنَكُم بِمَعۡرُوفٖۖ وَإِن
تَعَاسَرۡتُمۡ فَسَتُرۡضِعُ لَهُۥٓ أُخۡرَىٰ ٦

Terjemahnya:

*Tempatkanlah mereka (para isteri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka. dan jika mereka (isteri-isteri yang sudah ditalaq) itu sedang hamil, Maka berikanlah kepada mereka nafkahnya hingga mereka bersalin, kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak)mu untukmu Maka berikanlah kepada mereka upahnya, dan musyawarahkanlah di antara kamu (segala sesuatu) dengan baik; dan jika kamu menemui kesulitan, maka perempuan lain boleh menyusukan (anak itu) untuknya.*

Selain itu, *al-ajr* terbatas kepada ganjaran perbuatan, sedangkan *ats-tsawab* juga mencakup ganjaran perkataan, seperti dalam QS al-Maidah/5: 85 *ats-tsawab* terhadap perkataan)

وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ ٱتَّخَذُوهَا هُزُوًا وَلَعِبًا ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ ﴿٥٨﴾

Terjemahnya:

*Maka Allah memberi mereka pahala terhadap perkataan yang mereka ucapkan, (yaitu) surga yang mengalir sungai-sungai di dalamnya, sedang mereka kekal di dalamnya. dan Itulah balasan (bagi) orang-orang yang berbuat kebaikan (yang ikhlas keimanannya).*

**2)** الخوف، الخشية

Penggunaan *khasyyah* dalam al-Qur'an lebih mengacu kepada rasa takut yang disertai dengan hormat dan mengagungkan, sementara kata *khawf* menunjukkan perasaan takut yang disertai dengan cemas dan khawatir terhadap keselamatan dirinya. Jadi, pada lafal *khawf* terkandung perasaan lemah dalam diri orang yang merasa takut, sehingga ia tak berani menentang. Olehnya itu, dipergunakan kata *yakhsyauna rabbahum,* dan ketika menggambarkan kekhawatiran atas keselamatan diri mereka pada hari perhitungan, maka Al-Qur›an menggunakan kata *khauf*, sebagaimana QS al-Ra›d/: 21 (Baidan, 2011: 318)

وَٱلَّذِينَ يَصِلُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوٓءَ ٱلْحِسَابِ ﴿٢١﴾

Terjemahnya:

*Dan orang-orang yang menghubungkan apa-apa yang Allah perintahkan supaya dihubungkan, dan mereka takut kepada Tuhannya dan takut kepada hisab yang buruk.*

**3) جعل، خلق**

Kedua kata itu biasa diartikan menciptakan atau menjadikan. Kata *khalaqa* berarti mencipta, baik ciptaan itu telah ada yang serupa dengannya sebelum yang ini diciptakan, maupun dalam bentuk baru. Adapun *ja'ala* berarti menjadikan dari sesuatu, sesuatu yang lain, karena itu ia membutuhkan dua objek. Misalnya, saya menjadikan gelang itu cincin. Namun, adakalanya ditemukan kata *ja'ala* dalam Al-Qur'an yang menggunakan hanya menggunakan satu objek, ketika ia semakna dengan *khalaqa*, seperti pada QS al-An'am/6: 1, dan adakalanya kata *khalaqa* menggunakan dua objek, yang pertama disebut menjadi bahan pembuatan yang kedua, seperti dalam QS ar-Rum/30: 21 (Shihab, 2013: 133).

Dari pengamatan tersebut, Quraish Shihab menyimpulkan bahwa kata *khalaqa* yang pelakunya adalah Allah, konteks penekanannya adalah terhadap keagungan Allah dan kehebatan ciptaan-Nya, sedangkan kata *ja'ala* adalah penekanan pada rahmat Allah yang dengan kehadirannya manusia dapat meraih manfaat yang besar.

QS al-An'am/6: 1

ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ۖ ثُمَّ
ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ١

*Segala puji bagi Allah yang telah menciptakan langit dan bumi dan mengadakan gelap dan terang, Namun orang-orang yang kafir mempersekutukan (sesuatu) dengan Tuhan mereka.*

**4)** ضياء, نور

Kata *dhiya'* dan *nur* berarti cahaya. Kata *dhiya'* dan derivasinya disebutkan sebanyak enam kali, yaitu pada QS al-Baqarah/2: 17 (tentang api), QS al-Baqarah/2: 20 (kilat), QS al-Nur/24: 35 (minyak zaitun), QS al-Anbiya'/21: 48 (kitab suci /Taurat) QS al-Qashash}/28: 71 (bersifat umum), dan QS Yunus/10: 5 (matahari). Dari ayat-ayat tersebut dapat dilihat bahwa kata *dhiya'* menunjukkan cahaya yang bersumber dari dirinya sendiri. Sebaliknya, hal-hal yang disifati dengan *nur* merupakan pantulan cahaya Ilahi atau anugerah darinya. Atas dasar QS Yunus/10: 5, dapat dikatakan Al-Qur'an menginformasikan bahwa cahaya matahari bersumber dari dirinya sendiri, sedangkan sinar bulan adalah pantulan cahaya matahari, dan hal ini didukung oleh fenomena yang terlihat dalam kehidupan dunia. Namun, jika kita berbicara tentang hubungan makhluk dengan penciptanya, maka segala sesuatu pun pada hakikatnya tidak bercahaya jika tidak dianugerahi Allah cahaya. Olehnya itu Allah menegaskan bahwa Allah adalah pemberi cahaya kepada seluruh yang bercahaya di langit dan bumi, sebagaimana dalam QS al-Nur/24: 35 dan QS al-Nur/24: 40 (Shihab, 2013: 131-132).

QS Yunus/10: 5

هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا۟

عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ ۚ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۚ يُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٥﴾

*Dia-lah yang menjadikan matahari bersinar dan bulan bercahaya dan ditetapkan-Nya manzilah-manzilah (tempat-tempat) bagi perjalanan bulan itu, supaya kamu mengetahui bilangan tahun dan perhitungan (waktu). Allah tidak menciptakan yang demikian itu melainkan dengan hak. Dia menjelaskan tanda-tanda (kebesaran-Nya) kepada orang-orang yang mengetahui.*

**5)** صراط , سبيل

*al-Thabathaba'i* dalam tafsir *al-Mizan,* sebagaimana dikutip oleh Quraish Shihab, mengemukakan tentang makna *al-shirath* dan *al-sabil.* Kesimpulannya menunjukkan bahwa *shirath* adalah jalan lebar yang mengantar kepada kebaikan, keadilan, dan hak. Olehnya itu, *shirath* hanya ada satu, karena tidak ditemukan bentuk jamaknya, sementara kata *sabil* menunjukkan arti jalan-jalan yang kecil dan banyak, jalan kebaikan ataupun keburukan, karena Al-Qur'an juga menggunakan bentuk jamaknya. Misalnya, QS al-An'am/6: 153 dan QS al-Ma'idah/5: 16 (Shihab, 2013: 125).

QS al-Fatihah/1: 6 (*shirath* disebutkan dalam bentuk (tunggal

ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾

*'Tunjukkanlah kami jalan yang lurus'.*

QS al-Ma'idah/5: 16 (*sabil* disebutkan dalam bentuk jamak)

يَهْدِي بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿١٦﴾

*Dengan kitab itulah Allah menunjuki orang-orang yang mengikuti keridhaan-Nya ke jalan keselamatan, dan (dengan kitab itu pula) Allah mengeluarkan orang-orang itu dari gelap gulita kepada cahaya yang terang benderang dengan seizin-Nya, dan menunjuki mereka ke jalan yang lurus.*

QS al-An'am/6: 153

وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٥٣﴾

*Dan bahwa (yang Kami perintahkan ini) adalah jalanKu yang lurus, Maka ikutilah Dia, dan janganlah kamu mengikuti jalan-jalan (yang lain), karena jalan-jalan itu mencerai beraikan kamu dari jalan-Nya. yang demikian itu diperintahkan Allah agar kamu bertakwa.*

## D. Kesimpulan

Sinonim adalah sebuah fenomena yang bisa ditemukan dalam segala bahasa, termasuk bahasa Arab. Namun demikian, hal tersebut tidak berlaku bagi bahasa Al-Qur'an, meskipun ia diturunkan dalam bahasa Arab. Setiap redaksi kata yang dipilih Al-Qur'an untuk mengungkapkan sesuatu memiliki pesan tersendiri. Ketika Al-Qur'an menggunakan beberapa kata yang seringkali

dianggap sinonim dalam bahasa Arab, pasti terdapat aspek penekanan yang berbeda di dalamnya.

Tidak adanya kata yang benar-benar bersinonim dalam Al-Qur'an menutup segala kemungkinan untuk mengganti atau mengubah apa yang telah tertulis di dalam Al-Qur'an. Hal ini menegaskan sisi kemukjizatan Al-Qur'an dari aspek bahasanya, bukan hanya dari segi nilai sastra yang sangat tinggi, melainkan juga pada keluasan makna yang dikandungnya. Al-Qur'an akan selalu menjadi sumber inspirasi tanpa batas bagi orang-orang yang hendak mengeksplorasinya dengan sungguh-sungguh.

## Daftar Pustaka

Abidah, Aulia Ahijatul. Analisis Sinonim Bahasa Arab 'Kalimah Isim Jamid' dalam Bentuk 'Isim Dzat' Pada Kamus Al-Munjid Karya Louis Ma'luf. *Jurnal of Arabic Learning and Teaching 2 (1) 2012.*

Abu 'Udah, 'Udah Khalil. (1985). *Al-Tathawwur al-Dalaliy baina Lugah asy-Syi'r al-Jahili wa Lugah Al-Qur'an al-Karim.* Cet. I; Yordan:Maktabah al-Manar.

Al-Ashfahani, Abu al-Qasim al-Husain bin Muhammad ar-Ragib (t.th). *al-Mufradat fi Garib Al-Qur'an.* Libanon: Dar al-Ma'rifah.

Baidan, Nashruddin (2011). *Wawasan Baru Ilmu Tafsir.* Cet. II; Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Bint asy-Syathi', 'Aisyah 'Abdurrahman (1996). *At-Tafsir al-Bayani lil Qur'an al-Karim*, diterj. Oleh Mudzakir Abdussalam, *Tafsir Bintusy-Syathi',* juz 1. Cet. I; Bandung: Mizan.

Ibn Manzhur, Jamaluddin (1414 H). *Lisan al-'Arab.* Cet. III; Beirut: Dar Shadir.

Ibn Zakariyya, Abu al-Husain Ahmad bin Faris (1979). *Mu'jam Maqayis al-Lugah.* Beirut: Dar al-Fikr.

Munajjad, Muhammad Nuruddin (1997). *At-Taraduf fi Al-Qur'an al-Karim bayna al-Nazhariyyah wa al-Tathbiq.* Cet. I: Beirut: Dar al-Fikr al-Ma'ashir dan Damaskus: Dar al-Fikr.

Parera, J.D. (2004). *Teori Semantik.* Edisi II; Jakarta: Erlangga.

As-Sabt, Khalid bin 'Utsman (2013). *Qawa'id at-Tafsir Jam'an wa Dirasatan,* jilid 1. Cet. I; Kairo: Dar Ibn 'Affan.

Shihab, M. Quraish (2013). *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketetapan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Al-Qur'an.* Cet. II; Tangerang: Lentera Hati.

Asy-Syayi', Muhammad bin 'Abdurrahman bin Shalih (1993). *Al-Furuq al-Lugawiyyah wa Atsaruha fi Tafsir Al-Qur'an al-Karim.* Cet. I; Riyad}: al-Maktabah al-'Abikan.

Taufiqurrochman, H.R (2008). *Leksikologi Bahasa Arab.* Cet. I; Malang: UIN Malang Press.

Az-Zarkasyi, Badruddin Muhammad bin 'Abdillah bin Bahadir (1957). *Al-Burhan fi 'Ulum Al-Qur'an*. Cet. I: t.t.: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabi.

# BIOGRAFI PENULIS

**Dr. Edi Gunawan, S.HI., M.HI.** lahir di Pinrang, 12 Juli 1984. Ia menamatkan Sekolah Dasar Negeri (SDN) 186 Pinrang tahun 1996. Setelah tamat dari sekolah dasar, penulis sempat nyantri pada Pondok Pesantren DDI Kaballangan. Pendidikan jenjang menengah pertama, penulis selesaikan di SLTPN 3 Lembang tahun 1999, Jenjang sekolah menengah atas diselesaikan pada Madrasah Aliyah Negeri (MAN) Pinrang. Tahun 2002, penulis menempuh pendidikan tinggi pada IAIN Alauddin Makassar (sekarang UIN Alauddin) Makassar, dan meraih gelar Sarjana Hukum Islam pada tahun 2006. Penulis meraih gelar Magister Hukum Islam pada universitas yang sama tahun 2008. Sejak 2014, menempuh pendidikan doktoral pada univesitas yang sama atas bantuan Beasiswa Studi (BS) Kementerian Agama, dan berhasil meraih gelar doktor dalam bidang Hukum Islam pada tahun 2017.

Sebelum menjadi dosen tetap pada IAIN Manado sejak 2009, penulis sempat menjadi dosen pada Sekolah Tinggi Ilmu Tarbiyah Syamsul Ma'arif Bontang (2008-2009) dan Universitas Trunajaya Bontang (2008-2009). Dalam meningkatkan kemampuan akademiknya, ayah dari 2 orang anak ini pernah mengikuti pendidikan non formal, seperti Sekolah Anti Korupsi untuk ASN tahun 2018, dan Certificate Course International Humanitarian

Law and Islamic Law Related to Armed Conflict di UIN Antasari Banjarmasin tahun 2018.

Beberapa tulisan ilmiahnya telah dipubliksi pada beberapa jurnal ilmiah antara lain Jurnal al-Syir'ah IAIN Manado, Jurnal Potret Pemikiran IAIN Manado, Jurnal Al-Hikmah UIN Alauddin Makassar, Jurnal Hunafa Studia Islamika IAIN Datokarama Palu, Jurnal Diskursus Islam Pascasarjana UIN Alauddin Makassar, Jurnal "Syariah" Fak. Syariah dan Ekonomi Islam IAIN Antasari, jurnal al-Daulah: Jurnal Hukum dan Perundangan Islam UIN Sunan Ampel Surabaya, Jurnal al-Jinayah, UIN Sunan Ampel Surabaya, dan Jurnal al-Mizan IAIN Gorontalo Karya buku yang telah diterbitkan yaitu *Problematika Pemeliharaan Anak pada Perkara Perceraian* (STAIN Manado Press, 2014), *Hukum Keluarga Islam Indonesia* (Istana Agency Press, Jogjakarta, 2018).

**Ali Amin** adalah dosen Sosioogi Agama di fakultas Ushuddin Adab dan Dakwah IAIN Manado.Putra kelahiran Brebes tahun 1977, bergabung dengan kampus IAIN sejak awal 2010 dan mengajar beberapa MK spt Sosiologi agama, antropologi agama, studi agama-metodologi penelitian agama, agama dan isu isu.kontemporer.

Ali Amin alumni UIN Jakarta. menyelesaikan S2 di CRCS UGM dan Arizona state university Tempe Arizona. Saat ini sedang menyelesaikan disertasi S3 tentang religion and migration di Waseda University Tokyo Jepang. Korespondensi dengan Ali dapat. melalui ali.amin@iain-manado.a.c..id

**Muhammad Imran** adalah anak kedua dari empat bersaudara dari pasangan H. Ambodalle dan Hj. Intan. Lahir di Polman, Sulawesi Barat tanggal 7 Juli 1980, menikah dengan Dr. Andi Mukarramah Nagauleng, M.Pd dan dikarunia dua orang anak yakni Andi Afif Asyraf Dzulkaram dan Andi Adeline Anakdara Malebbie. Pendidikan dasar ditempuh di SDN 001 Campalagian Polman, pada tahun 1993 melanjutkan pendidikan pada Pesantren Dasussalam Gontor Ponorogo, selesai tahun 1999. Melanjutkan studi s1 di al-Azhar kairo mesir pada tahun 2000 dan selesai pada tahun 2004. Lalu melanjutkan jenjang pendidikan s2 di UIN Alauddin Makassar pada tahun 2008, selesai tahun 2010, kemudian melanjutkan pendidikan s3 di UIN Alauddin pada tahun 2016 dan selesai pada tahun 2019.

Dalam pendidikan dan pengajaran, penulis pernah mengabdi sebagai tenaga pengajar di Ponpes Darussalam Gontor selama setahun, lalu melanjutkan pendidikan dan pengajaran pada Ponpes Ribatul Khail di Kaliman Timur tepatnya di kota Tenggarong. Lalu diamanahkan menjadi Murabbi (pembina) pada Ma'had 'Ali di STAIN Samarinda selama dua tahun dan sekarang sudah beralih menjadi IAIN. Sekarang menjadi dosen tetap pada IAIN Manado sejak 2010 sampai sekarang.

Taufani lahir di Ujung Pandang 17 April 1987. Ia sehari-hari bekerja sebagai dosen di Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah IAIN Manado. Ia mengampu Mata Kuliah Studi Agama-agama,

Studi Multikultural, dan Sosiologi Agama. Selain aktif sebagai dosen, ia juga aktif dalam kegiatan lintas iman di Sulawesi Utara bersama Gerakan Cinta Damai Sulawesi Utara (GCDS). Tulisan-tulisan lepasnya sering menghiasi media online, seperti islami.co, qureta.com, geotimes.co.id, dll. Taufani bisa dihubungi di email: Taufani1987@gmail.com.

**Dr. Hadirman, S.Pd., M.Hum**. lahir 10 Juli 1982 di Desa Latugho, Kecamatan Lawa, Kabupaten Muna (kini Muna Barat), Provinsi Sulawesi Tenggara. Menamatkan SD 1 Lawa (1995), SLTP Matakidi (1998), SMA Negeri 1 Lawa (2001). Setelah tamat SLTA di Muna, hijrah ke Kota Kendari dengan tujuan mengadu nasib serta dapat melanjutkan studi di Program Studi Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia dan Daerah (tamat tahun 2006). Sempat mengajar di Madrasah Tsanawiyah (MTs) 1 Kendari mengampuh Mapel Bahasa Indonesia (tahun 2007). Pada tahun yang sama melanjutkan studi S-2 pada Program Studi Ilmu Linguistik Universitas Udayana-Bali (tamat tahun 2009). Setamat S-2 kembali ke Kota Kendari dan mengajar di beberapa kampus, yakni: Universitas Haluoleo Kendari, Universitas Muhammadiyah Kendari, STIMIK Bina Bangsa Kendari, dan AMIK Yapennas Kendari. Tahun 2010 kembali melanjutkan studi pada Program Studi Kajian Budaya (*Cultural Studies)* di Universitas Udayana Bali yang direkomendasikan Asosiasi Tradisi Lisan (ATL)

Indonesia untuk mendapatkan program beasiswa khusus KTL-Dikti (Kajian Tradisi Lisan-Dikti). Saat melanjutkan studi program doktoral sambil mengajar pada salah satu sekolah swasta Islam, yakni Madrasah Aliyah (MA) Tawakkal Denpasar-Bali. Tahun 2013 terpaksa berhenti mengajar pada sekolah tersebut, karena dinyatakan lolos seleksi oleh Kementrian Ristek-Dikti sebagai salah satu peserta *Sendwich Like* di Universitas Leiden-Belanda. Di Belanda sempat *sit in* pada kelas yang diasuh oleh Dr. Aone van Engelenhoven dan diberikan kesempatan mempresentasikan proposal disertasi saya yang berkaitan dengan dengan *Oral Tradition* dan *Oral History* (Tradisi Lisan dan Sejarah Lisan). Selama di Belanda mengumpulkan sejumlah referensi yang berkaitan dengan topik disertasi di Perpustakaan KITLV Belanda. Setelah kembali ke Indonesia kemudian fokus menyelesaikan disertasi sehingga dapat mengikuti ujian terbuka pada akhir tahun 2013, dan wisuda pada tahun 2014.

Setelah menyelesaikan program Studi Doktor tahun 2014 tidak kembali ke Kota Kendari, tetapi hijrah ke Kota Manado bersama keluarga. Sejak tinggal di Kota Manado, sempat menjadi Dosen Tidak Tetap (kelas Reguler dan Ekstensi) pada Program Studi Perhotelan dan Program Studi Usaha Perjalanan Wisata Sekolah Tinggi Ilmu Pariwisata (STP) Manado di Mapanget (tahun 2015-2016). Selain mengajar paruh waktu, juga menjadi Pegawai Tetap Non-PNS yang ditempatkan pada Seksi Publikasi, sekaligus Pembantu Peneliti pada Balai Pengkajian dan Pengembangan Komunikasi dan Informatika (BPPKI) Manado, Kementrian

Komunikasi dan Informatika RI (tahun 2015 s.d. 2016). Pertengahan tahun 2016 mengikuti seleksi Dosen Tetap Non-PNS di IAIN Manado, dan dinyatakan lolos dengan penempatan pertama di Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Dakwah (FUAD) IAIN Manado. Setelah saya menerima SK Dosen, pada bulan Desember tahun 2016 kemudian mengajukan pengunduran diri sebagai Staf Publikasi di BPPKI Manado. Perjalanan karier sebagai dosen Tetap Non-PNS di IAIN Manado, sejak tahun 2016 s.d. sekarang, banyak berdiskusi dan berkolaborasi dengan dosen senior yang serumpun bidang ilmu (Bahasa Indonesia), yakni dengan Dr. Ardianto, M.Pd. baik dalam mengajar, menulis artikel untuk publikasi nasional dan internasional, maupun penelitian lapangan.

Beberapa tulisan ilmiah telah dipublikasikan (individu/ tulisan bersama) pada beberapa prosiding dan jurnal ilmiah baik internasional maupun nasional, antara lain: *IOP Conference Series: Earth and Environmental Science, International Journal of Innovation, Creativity and Change. www.ijicc.net,* Jurnal *Komunikasi dan Opini Publik* (JKOP) BPPKI Manado, Jurnal *Cultural Studies* Program S-2 dan S-3 Kajian Budaya Unud-Bali, Jurnal *Potret Pemikiran* IAIN Manado, Jurnal *Aqlam* IAIN Manado. Buku yang pernah disunting, yakni *Fitralogi: Menemukan Akar Perdamaian dan Konflik.* Karya buku yang pernah diterbitkan, yakni (1) *Kamus Sinomin Bahasa Indonesia* dan (2) *Nyanyian Mistis Dedaunan (Kumpulan Puisi, Tulisan Bersama).*

**Ardianto** terlahir pada tanggal 18 Maret 1976 di desa Ara- Bulukumba, adalah anak kelima dari enam bersaudara pasangan Bapak Tola Marala (alm.) dan Ibu Hj. Sadarang Nyura'. Menamatkan pendidikan sekolah dasar tahun 1988. Tahun 1991 dan jenjang sekolah menengah ia selesaikan tahun 1994. Pada tahun yang sama, ia melanjutkan jenjang pendidikan tinggi, S1, pada Pendidikan Bahasa Jerman IKIP Manado dan diselesaikan pada tahun 1999.

Tahun 2003, ia meraih gelar Magister Pendidikan Bahasa Indonesia pada Universitas Negeri Manado (dulu IKIP Manado). Tahun 2012, ia berhasil meraih gelar doktor dalam bidang Pendidikan Bahasa Indonesia dengan fokus bidang ilmu pragmatik.

Karya ilmiahnya berupa artikel hasil penelitian dan pemikiran konseptual, dimuat di berbagai jurnal ilmiah. Ia juga telah menerbitkan beberapa buku antara lain: *Pragmatik Klinis: Kajian tentang Penggunaan dan Gangguan Bahasa Secara Klinis* (karya terjemahan bersama, Pustaka Pelajar, 2010), *Stilistika Pragmatis* (karya terjemahan bersama, Pustaka Pelajar, 2011), *Sikap Bahasa: Kajian Sosiolinguistik* (UM Press, 2012), dan dan *Seni Berpikir Kreatif: Tingkatkan Kreativitas Berpikir Anda* (karya bersama, STAIN Manado Press, 2013), dan buku berjudul *Bahasa Indonesia: Manajemen Bahasa dalam Penulisan Karya Ilmiah* ini terbit untuk pertama kali tahun 2011 (UM Press). Selain menulis buku, ia juga menjadi editor dan penyelia bahasa beberapa buku yang

diterbitkan oleh UM Press dan STAIN Manado Press. Ia juga aktif melaksanakan kegiatan penelitian dalam bidang linguistik terapan, pendidikan, dan sosial budaya. Selain aktif menulis dan meneliti, ia juga terlibat sebagai mitra bestari jurnal terbitan berkala ilmiah.

Dosen tetap IAIN Manado ini menikah dengan Agustini Buchari, S.Pd.,M.Pd., gadis asal Kampung Jawa Tondano di Minahasa (populer dengan sebutan Kampung Jaton), berasal dari keluarga Jawa-Minahasa yang cikal bakal keturunannya bermula dari pengasingan Kiyai Modjo dan pengikutnya oleh Belanda ke tanah Minahasa pada tahun 1883.

**Lisa Aisyiah Rasyid, M.Hum.,** lahir di Manado pada tanggal 5 Januari 1990. Menempuh pendidikan SD selama 6 tahun (1996-2002) di SDN 91 Manado, pendidikan MTs dan MA ditempuh selama 6 tahun (2002-2008) di Pondok Pesantren Alkhairaat Manado. Kemudian menyelesaikan Program S1 selama 4 tahun (2008-2012) di IAIN Manado. Tahun 2014 kemudian mengambil program S2 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada Program Studi Interdisplinary Islamic Studies (IIS) konsentrasi Sejarah Kebudayaan Islam, dan selesai pada tahun 2016 dengan gelar Magister Humaniora (M.Hum). Setelah menempuh S2-nya, ia kemudian kembali ke Manado dan mengabdi di Kampus IAIN Manado pada akhir 2016. Tahun 2018 kemudian diangkat sebagai

Dosen Tetap Non PNS, dan hingga saat ini aktif sebagai Dosen Tetap di Program Studi Sejarah Peradaban Islam Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah IAIN Manado.

Di antara karya-karyanya adalah: "Relasi-Alkhairaat NU di Manado Tahun 1955-1998" yang diterbitkan di Jurnal Potret IAIN Manado pada Tahun 2016, "Relasi Kyai-Santri di Ponpes Modern Alkhairaat Manado" terbit di Jurnal Ibda' IAIN Purwokerto pada tahun 2017, "Problematika Hukum Cadar dalam Islam (Sebuah Tinjauan Normatif-Historis)" yang diterbitkan di Jurnal Al-Syir'ah pada tahun 2018, dan sebagainya.

**Riton Igisani, MA.** Lahir di Manado 12 November 1985. Mengawali pendidikannya di SD Madrasah Ibtidaiyah Muhammadiyah (MIM) Manado, dan melanjutkan pendidikan pada SMP Tjokroaminoto Manado, pendidikan selanjutnya ditempuh di Madrasah Aliyah Negeri (MAN) Model Manado. Ia menamatkan pendidikan S1 dengan gelar Sarjana Hukum Islam pada tahun 2009, setelah itu melanjutkan S2 tahun 2012 dengan konsentrasi jurusan Ulumul Quran dan Ulumul Hadis pada Institut Ilmu Al Quran (IIQ) Jakarta. Dengan gelar Magister Agama (MA) tahun 2014. Sambil menyelesaikan S2 penulis juga aktif menjadi pembina pada pesantren Al Quran Baitul Qurra Jakarta.

Keseharian penulis adalah sebagai dosen pengajar tetap pada Program Studi Ilmu Al Quran dan Tafsir (IAT) Fakultas Ushuluddin

Adab dan Dakwah (FUAD) IAIN Manado, dengan mengampuh beberapa mata kuliah diantaranya ; Ulumul Hadis, Hadis, Ulumul Quran dan Tafsir.

Beberapa tulisan ilmiahnya telah dipublikasi pada beberapa jurnal ilmiah antara lain Jurnal Potret Pemikiran IAIN Manado dan Jurnal Iqra IAIN Manado. Penulis juga aktif dalam memberikan kajian-kajian ilmiah keagamaan di beberapa kegiatan di organisasi-organisasi Islam di Kota Manado dengan mengangkat berbagai persoalan dalam tinjauan Al Quran dan Hadis-hadis Nabi.

**Yuliana Jamaluddin** dilahirkan di Bone, Sulawesi Selatan, pada tanggal 4 Juli 1993. Pendidikan MTs dan MA di Pesantren Modern Al-Junaidiyah Biru, Kabupaten Bone, yang dulunya bernama Ma'had Hadits Biru (2005-2011). Pendidikan S1 pada jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir UIN Alauddin Makassar (2011-2015), dan pendidikan magister pada Konsentrasi Studi al-Qur'an dan Hadis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2015-2017). Pada bulan September 2017-Februari 2018 mengikuti Pendidikan Kader Mufassir di Pusat Studi Al-Qur'an (PSQ), Jakarta. Pengabdian sebagai Dosen LB di IAIN Bone, Sulawesi Selatan selama dua semester (Februari 2018-Februari 2019), sambil mengabdi menjadi staf pengajar Madrasah Tahfiz al-Qur'an di Pesantren Modern Al-Junaidiyah Biru. Terhitung Mulai 1 Maret 2019, berdasarkan SK Kementerian Agama, ditetapkan sebagai CPNS Dosen Tafsir IAIN Manado, Sulawesi Utara.