

Metila To Tepokona: Islam and Community-Based Wisdom of Tolerance in Southeast Sulawesi Society

Abdul Rahman Arsyad¹, Amiruddin, Hasanuddin³

Badan Riset dan Inovasi Nasional (BRIN)^{1,2,3}

Email: ¹abdu076@brin.go.id; ²amir013@brin.go.id; ³hasa010@brin.go.id

Abstract

Religious harmony in Indonesia is frequently analyzed from a liberal viewpoint, emphasizing individual rights and freedom. However, this perspective does not always reflect the social realities of communal societies in Indonesia, including South East Sulawesi, where tolerance is built on communalism rather than individual liberty. This article explores a tolerance practice called "Metila To Tepokona" (our brothers are harmonious), a local wisdom rooted in the historical interplay between Islam and local culture, functioning as a communal mechanism for social harmony. It centers social ethics on the community instead of personal liberty, promoting values of unity, moral duty, and respect for diversity. These values result from the interaction between Islamic principles and cultural practices that emphasize social cohesion. Based on qualitative research with interviews and observations, the article shows that this wisdom underpins tolerance among different Islamic sects and religions, viewing each other as brothers. For unity, people must embrace a communal ethic—respecting diverse groups not because of individual freedoms but because of their capacity for community brotherhood. "Metila To Tepokona" thus offers an alternative model of tolerance rooted in communalism, providing insights into harmony beyond liberalism.

Keywords: Local Islam, *Metila To Tepokona*, communalism, harmony

PENDAHULUAN

Sulawesi Tenggara merupakan salah satu wilayah di Indonesia yang secara konsisten memperlihatkan tingkat kerukunan antarumat beragama yang tinggi. Dalam berbagai pengukuran nasional, khususnya Indeks Kerukunan Umat Beragama (IKUB) yang dirilis oleh Kementerian Agama Republik Indonesia, provinsi ini cenderung berada pada kategori daerah dengan tingkat kerukunan yang baik dan stabil. Sejak Kementerian Agama melalui Badan Litbangnya melakukan pengukuran indeks kerukunan di seluruh Indonesia, Sulawesi Tenggara selalu berada pada indeks di atas 70. Angka itu menunjukkan mereka berada pada tingkat kerukunan beragama yang tinggi.

Dalam rentang tahun 2015 hingga 2021, Indeks Kerukunan Beragama di Sulawesi Tenggara tercatat dua kali mengalami penurunan, yakni pada tahun 2016 dan juga tahun 2020. Pada tahun-tahun tersebut, meski Sulawesi Tenggara masih berada pada level indeks kerukunan beragama yang tinggi, tetapi angka indeksnya melorot ke posisi 66, 02. Namun penurunan angka indeks ini berlaku secara nasional dan terjadi

di semua daerah. Sulawesi Tenggara bukanlah satu-satunya yang mengalami penurunan indeks tersebut (Badan Litbang Kemenag, 2015, 2016, 2021).

Pada 2021, pengukuran indeks kerukunan beragama secara nasional diperkuat dengan pengukuran indeks khusus wilayah Sulawesi Tenggara. Hasilnya juga menunjukkan bahwa indeks kerukunan beragama di daerah ini berada pada level tinggi, yaitu berada pada indeks 73, 83.

Angka-angka ini tidak hanya data kuantitatif, tetapi juga gambaran sosial yang terlihat dalam kehidupan masyarakat sehari-hari. Interaksi lintas agama berjalan damai, rumah ibadah berdiri berdampingan tanpa tensi, dan perbedaan keyakinan tak menjadi penghalang bagi hubungan sosial, ekonomi, atau budaya. Di beberapa daerah, toleransi mengalami tantangan, seperti menguatnya konservatisme agama atau 'conservative turn', yang menurut Martin Van Bruinessen muncul setelah keruntuhan Orde Baru. Fenomena ini ditandai dengan penguatan kelompok Islam dengan pemikiran keras dan menolak gagasan progresif (Bruinessen, 2013; Wahid, 2014). Hefner juga menyetujui hal ini sebagai salah satu penyebab guncangnya toleransi di Indonesia dengan salah satu cirinya, penyingkiran terhadap minoritas. Hefner (2020a) menyebut (meski masih dengan tanda tanya), "*Majoritarian Turn*".

Kerukunan antarumat beragama di Sulawesi Tenggara berakar dari sejarah sosial dan budaya wilayah ini yang menjadi ruang pertemuan berbagai etnis, agama, dan tradisi. Masuk dan berkembangnya Islam dan Kristen berlangsung damai melalui jaringan perdagangan, hubungan kekerabatan, dan tokoh lokal yang menjembatani ajaran agama dan adat. Agama tidak memutus tradisi lokal, tetapi beradaptasi dan berakar dalam budaya setempat.

Masyarakat Sulawesi Tenggara dibangun di atas fondasi sosial komunal, di mana individu bukan sepenuhnya otonom, melainkan bagian dari komunitas dengan tanggung jawab moral dan sosial. Identitas terkait keluarga, kampung, dan komunitas adat. Nilai kebersamaan, gotong royong, dan musyawarah menjadi prinsip utama, dan harmoni sosial penting untuk keberlangsungan komunitas.

Kerangka komunalisme sangat memengaruhi pandangan masyarakat tentang perbedaan agama. Perbedaan keyakinan dipandang sebagai bagian dari realitas sosial yang harus dikelola, bukan sumber konflik otomatis. Kerukunan beragama bukan hanya soal aturan negara, tetapi bagian dari etika sosial. Di Sulawesi Tenggara, toleransi lebih sebagai praktik budaya lokal, bukan hanya regulasi formal.

Tulisan ini bertujuan untuk mengemukakan salah satu kearifan lokal di Sulawesi Tenggara yang menopang kerukunan tersebut yang disebut dengan *Metila To Tepokona*" (bersuadara kita rukun). Lengkapnya ungkapan itu berbunyi *Meronga To'ori Cita* (Bersama kita bisa) dan *Measa to Mokora* (bersatu kita kuat), dua kalimat itu ditutup dengan *Metila To Tepokona*" (bersuadara kita rukun). Selain itu tulisan ini akan menjelaskan bahwa kearifan itu dibangun atas dasar komunalisme, bukan atas dasar kebebasan individu.

TINJAUAN PUSTAKA

Diskursus toleransi di Sulawesi Tenggara meski tidak sedinamis kota besar seperti Jakarta, Jawa Barat, atau Makassar, tetap menarik diperbincangkan. Kekayaan

budaya di Sulawesi Tenggara yang ditopang suku Tolaki, Muna, Moronene, Buton, serta Bugis-Makassar, Bali, dan Jawa memperkaya diskursus ini. Beberapa tulisan meneliti toleransi di daerah ini, termasuk bagaimana budaya (yang oleh banyak penulis disebut kearifan lokal) menopang toleransi (Abbas & Haq, 2016; Alimuddin, 2022; Basri, 2017; Sapriillah, 2014). Sementara tulisan lainnya soal kerukunan di Sulawesi Tenggara menguarikan perjumpaan agama dan kebudayaan dan bagaimana proses itu berperan dalam membentuk keharmonisan masyarakat (Hakim, 2011). Selanjutnya tulisan lain menggambarkan bagaimana peran pemerintah dan institusi formal lainnya, misalnya pendidikan dalam menguatkan toleransi tersebut (Rijal, 2018).

Dari sekian banyak tulisan tentang toleransi dan keragaman di Sulawesi Tenggara masih belum ada yang melihat adanya problem dalam relasi internal agama, khususnya dalam Islam. Kemunculan kelompok yang disebut dengan berbagai istilah yakni konservatif, puritan atau salafi yang marak di Sulawesi Tenggara, memang telah diulas dalam tulisan Sapriillah (2017) tetapi apakah benar kelompok ini turut menyumbang problem toleransi internal umat Islam maupun eksternal? Betulkah kehadirannya menghadirkan apa yang disebut oleh Hefner (Hefner 2020) 'Majoritarian Turn'? Inilah yang belum terjawab dari tulisan tersebut.

Diskursus toleransi mulai melihat peran tradisi dan kearifan lokal sebagai penguat toleransi, namun kearifan lokal hanya dianggap simbol dan pesan, bukan sebagai bangunan sosial budaya dengan prinsip-prinsip komunal, sehingga kurangnya upaya melihat toleransi sebagai model masyarakat tersendiri. Perbincangan toleransi komunal di Indonesia mencuat saat Jeremy Menchik menyatakan toleransi di Indonesia bukan berdasarkan liberalisme, melainkan toleransi komunal. Menchik yang meneliti organisasi Islam seperti NU, Muhammadiyah, dan Persis menunjukkan toleransi mereka bukan sekadar sekularisme-liberalisme, melainkan berbasis toleransi komunal, sebagaimana dibahas dalam bukunya 'Islam and Democracy in Indonesia; Tolerance without Liberalism'. Toleransi ini bukan hanya menghormati kebebasan individu. (Menchik, 2016).

Para pemikir dan penggerak toleransi selama ini memandang toleransi dibutuhkan, khususnya terhadap agama yang berbeda, karena kebebasan beragama adalah hak individu yang tidak bisa ditanggguhkan (*non-derogable right*) (Crouch, 2013; Hasani & Naipospos, 2011). Menchik justru melihat toleransi di Indonesia tidak seperti itu. Kebebasan Beragama bukanlah syarat dari toleransi. Sebaliknya toleransi yang terbentuk dalam masyarakat adalah toleransi yang justru memberi batasan-batasan kebebasan pada individu. Elizabeth Shakman Hurd (2015) peneliti lainnya, malah melihat promosi kebebasan beragama di Indonesia dapat memicu ketegangan publik, alih-alih meredam konflik. Alasannya, selain karena promosi kebebasan beragama menekankan bahwa tiap individu bebas menjalankan agamanya sebagai bagian dari hak mutlak, juga pelanggaran terhadap kebebasan tersebut (diarahkan) diselesaikan dengan hukum. Nilai-nilai bersama (komunal) biasanya tidak mendapat tempat.

Toleransi komunal, dengan demikian, memiliki batasan, khususnya sejauh mana seorang individu mempraktikkan agamanya dalam satu kelompok. Tidak ada individu boleh mempraktikkan agamanya *beyond religion association*. Dalam kelompok agama ada batasan *heretic, bidah dan kafir*. Di titik ini mengingatkan kita pada dua garis pembatas toleransi Rainer Forst. Batas pertama adalah antara yang kita setuju dengan yang kita tidak setuju tapi masih bisa ditoleransi. Sementara batas

kedua adalah batas antara yang kita tidak setuju tapi masih bisa ditoleransi dengan hal yang tidak bisa ditoleransi (Forst, 2013, 2017).

METODE PENELITIAN

Artikel ini berbasis kerja lapangan yang dilakukan dengan menggunakan metode penelitian kualitatif. Metode kualitatif menekankan pentingnya realitas sosial dan konteks. Dengan demikian maka faktor penting dalam penelitian kualitatif adalah sejauh mana peneliti memberi perhatian terhadap realitas dan konteks sosial dan mampu mendeskripsikannya (Neuman, 2011). Sumber dalam penelitian ini adalah realitas toleransi, khususnya hubungan beda agama dalam masyarakat Sulawesi Tenggara. Data-data tersebut diperoleh dalam beberapa kali penelitian di beberapa tempat di daerah ini, yaitu Kendari, Konawe Selatan, Konawe Utara dan Kolaka Utara. Data-data tersebut kemudian dideskripsikan oleh peneliti dengan pendekatan emik dan etik sekaligus. Artinya peneliti berbasis pada data secara *native point of view* tetapi serentak dengan itu memberikan analisis secara *researcher point of view* (Geertz, 1973:147). Sementara data dikumpulkan mengikuti metode Creswell (2016), yakni dengan melakukan wawancara pada tokoh agama, pemerintah, aktivis yang mendorong toleransi, organisasi keagamaan dan tokoh masyarakat. Juga ditambah dengan observasi, serta studi literatur. Literatur yang didalami adalah yang terkait dengan kerukunan masyarakat Sulawesi Tenggara serta literatur yang bicara soal kearifan lokal

PEMBAHASAN

Prinsip Komunal dan Potret Toleransi di Sulawesi Tenggara

Masyarakat Sulawesi Tenggara berasal dari berbagai suku, termasuk suku lokal seperti Tolaki, Moronene, Buton, dan Muna, serta suku pendatang seperti Bugis-Makassar, Toraja, Bali, Jawa, Sunda, dan Minang. Penempatan ini memudahkan pengelompokan berdasarkan dominasi lokasi; suku lokal umumnya bermukim di Sulawesi Tenggara, tetapi sebenarnya semuanya adalah pendatang dari tempat jauh. Misalnya, Tolaki kemungkinan berasal dari Tiongkok Selatan melalui jalur Filipina, Manado, dan Tiongkok-Jawa. (Tarimana, 1993; Sarasin, 1905). Dari beberapa suku besar, terutama lokal, terdapat komunitas tertentu dengan ciri khas dan ikatan kuat pada kelompoknya. Contohnya adalah komunitas Katobengke Buton, meskipun di Buton dan berasal dari suku Muna, mereka merasa sebagai komunitas atau suku tersendiri dengan sejarah dan latar belakang berbeda (Tahara, 2014).

Suku di Sulawesi Tenggara, baik lokal maupun pendatang, membentuk komunitas yang sistematis. Aktivitas dan relasi dalam komunitas itu saling menguatkan, individu dihargai tetapi utamanya untuk menopang keutuhan komunitas. Dalam sistem komunal, individu tunduk pada kepentingan kelompok (Supomo, 1983).

Dalam masyarakat Sulawesi Tenggara, sistem komunal terlihat di beberapa suku. Moronene mengenal istilah *masamotu'a*, digunakan dalam perkawinan yang berarti menyatukan orang tua menjadi satu keluarga, juga disepadankan dengan konsep wargi atau keluarga luas. Ini menunjukkan masyarakat Moronene sebagai satu keluarga, sehingga ikatan kekeluargaan menjadi dasar hubungan antarindividu. Sama

halnya dengan suku Tolaki, prinsip komunal sebagai satu keluarga besar menjadi dasar hubungan. Simbol yang mengikat suku ini sebagai kesatuan adalah lingkaran rotan, disebut kalosara, terkadang dari emas atau perak. Salah satu bagian kalosara, sara mbedulu, adalah aturan membangun relasi dan mengembangkan persatuan dalam perbedaan, berasaskan kekeluargaan. kekeluargaan (Tarimana, 1993; Amiruddin, et al, 2017).

Sampai saat ini dalam masyarakat Sulawesi Tenggara prinsip komunal ini tidak hilang. Masyarakatnya memang terus berkembang, baik dari sisi kuantitatif, di mana saat ini penduduknya telah berjumlah 2.846.666 (Rochman, 2022), maupun secara kualitatif, yakni mereka semakin menuju masyarakat modern. Tetapi perkembangan itu tidak mengubah secara ekstrem prinsip komunal yang telah menjadi bagian dari kebudayaan mereka. Kedatangan berbagai agama, misalnya Islam, Hindu, Kristen, Katolik dan Buddha, juga tidak menghilangkan prinsip komunalitas tersebut, sebab agama-agama itu sendiri pada dasarnya juga menempatkan komunalitas di atas individu. Termasuk, bahkan, Kristen dan Katolik yang sejatinya datang dari Eropa dengan prinsip-prinsip liberalisme dan sekularismenya. Selain itu, seperti ditemukan oleh Melamba (2012) maupun Ramlah Hakim (2011), agama-yang bisa diterima dengan baik dalam masyarakat Sulawesi Tenggara adalah yang mampu berdialog dengan kebudayaan setempat. Dan kebudayaan masyarakat tersebut, seperti disebutkan sebelumnya, dibangun dengan dan atas dasar komunalisme.

Setelah gambaran masyarakat Sulawesi Tenggara yang komunal ini, selanjutnya akan dideskripsikan potret toleransi di daerah ini beberapa tahun terakhir. Dalam rentang tahun 2015 hingga 2021, Indeks Kerukunan Beragama di daerah ini berada di level tinggi, yakni di kisaran angka 73. Sempat melorot ke angka 66,02 pada tahun 2016, demikian halnya pada 2020, tetapi indeks tersebut tetap berada pada level kerukunan yang tinggi (Badan Litbang Kemenag, 2021). Berdasarkan indeks kerukunan beragama yang dilakukan secara menyeluruh di semua kabupaten Sulawesi Tenggara pada tahun 2021, terlihat bahwa masyarakat bersedia bergaul, bertetangga dan bekerja sama dengan penganut agama yang berbeda. Sementara faktor yang dianggap dapat menunjang kerukunan beragama tersebut adalah tokoh agama, tokoh adat atau tokoh masyarakat secara keseluruhan (Sabara et al, 2021). Ini menunjukkan bahwa tingkat kepercayaan pada pemimpin non formal dalam masyarakat masih tinggi. Di sisi lain kepercayaan terhadap pemimpin formal juga tinggi. Keduanya, baik pemimpin formal maupun non formal, sejatinya masih dianggap sebagai pemimpin yang harus dipercaya untuk mengatur kehidupan bersama menjadi lebih baik.

Kepercayaan terhadap pemimpin dalam satu masyarakat yang menganut sistem komunal adalah sesuatu yang lazim. Mereka membutuhkan pengayom yang bisa melindungi dan mengatasi berbagai problem yang dialami. Syarat pemimpin dalam masyarakat komunal bukanlah profesionalitasnya, sebagaimana dalam masyarakat liberal, tetapi kemampuan dia menjadi manusia sosial, yaitu kemampuan mengurus orang dan mengurus kepentingan komunitas secara baik. Di saat yang sama dia harus bisa menunjukkan karakter yang baik berdasarkan nilai-nilai bersama yang dianut oleh kelompok.

Toleransi yang dianggap berjalan baik di Sulawesi Tenggara ini juga ditunjukkan dalam tulisan Hasan Basri yang menggambarkan dua rumah ibadah yang bersisian. Keduanya adalah Masjid Da'wah Wanita dan Gereja Pantekosta Bukit Zaitun. Keduanya terdapat di Kelurahan Dapu-dapura, Kendari. Dari rumah ibadah

yang bersisian itu, Basri kemudian menggambarkan bagaimana hubungan kedua jamaah dari rumah itu yang begitu harmonis. Mereka berinteraksi dengan baik sebagai dua tetangga secara formal maupun informal dalam berbagai bidang (Basri, 2017). Gambar Masjid dan Gereja yang bersisian tersebut menjadi ikon tersendiri dalam gerakan Moderasi Beragama Kanwil Kemenag Sulawesi Tenggara. Ia kini terpampang di Griya Moderasi Beragama di kantor tersebut.

Perihal munculnya kelompok Islam maupun agama lain yang menolak aliran tertentu yang dianggap sempalan, sejatinya bukanlah persoalan baru. Keberadaan kelompok semacam itu hampir setara dengan sejarah agama itu sendiri. Para ulama-ulama, Pendeta, Biksu dan Pastor dari kelompok *mainstream* memiliki otoritas yang kuat untuk menolak pandangan keagamaan di luar tafsir mereka. Dalam masyarakat Muslim, demikian Ahmet T. Kuru, ulama dengan epistemologi yang kaku telah sangat mapan menancapkan pengaruhnya. Nyaris tidak mungkin adanya tafsir di luar pandangan ulama dengan cara pandang yang kaku, tanpa disingkirkan dari pusaran pemikiran Islam (Kuru, 2020).

Di Indonesia juga demikian. Menguatnya kelompok konservatif ikut mempengaruhi penolakan terhadap kelompok lain beserta aktivitas keagamaannya. Martin Van Bruinessen melihat gejala itu menggeliat lagi pasca keruntuhan orde baru. Martin menyebutnya sebagai *conservative turn*, yang ditandai dengan menguatnya kembali kelompok-kelompok Islam dengan pemikiran dan gagasan yang rigid, kaku, bahkan beku dan cenderung menolak gagasan progresif dalam beragama. Tentu saja memang tidak serta merta konservatisme akan melahirkan sikap intoleransi, tetapi jika hal tersebut tidak mendapat ruang dan tidak dikelola dengan baik, maka bisa berujung pada tindakan intoleransi.

Conservative turn sendiri tidak otomatis berkembang di Sulawesi Tenggara. Tetapi dalam pemetaan salafi Sapriillah (2017) maupun monografi sosial keagamaan Syamsurijal (2017), disebutkan kelompok-kelompok salafi berkembang cukup pesat di Kendari khususnya di Kecamatan Kambu. Beberapa dari kelompok tersebut adalah Wahda Islamiyah, Islamic Center Muadz bin Jabal, al-Risalah, al-Abbas, Minhaju Sunnah, Insantama dan Pengajian ahlussunnah wal jamaah. Keberadaan kelompok ini dianggap telah melahirkan gesekan tersendiri dalam tubuh umat Islam. Kelompok ini dianggap rajin berdakwah dengan mengkritisi berbagai tradisi keagamaan yang umum dilaksanakan oleh umat Islam. Sikap tersebut direspons oleh warga dengan sikap resisten, salah satunya dengan menolak pendirian Masjid salah satu kelompok salafi di Kecamatan Kambu.

Praktik Toleransi Komunal

Komunalitas di sini dipahami sebagai masyarakat yang mengedepankan prinsip kelompok atau komunitasnya di atas kepentingan individu. Seturut pendapat Young sistem komunal sendiri menunjukkan adanya satu kelompok atau komunitas yang memiliki kedekatan satu sama lain, dengan praktik dan cara hidup tersendiri yang membedakannya dengan kelompok lain (Young, 2005). Toleransi komunal memberikan perhatian sekaligus penghargaan pada praktik, nilai dan cara hidup kelompok tersebut. Sementara menurut Menchik (2016) ada empat hal yang menjadi ciri toleransi komunal, dan salah satunya tidak lain adalah penekanan pada hak komunal dibanding dengan hak individu. Selengkapnya Menchik menyatakan begini:

These four ways are: an emphasis on communal rather than individual rights, support for communal self-governance through legal pluralism, a separation between social and religious affairs, and the primacy of faith over other values (Menchik 2016).

Ciri toleransi komunal selain penekanan pada hak komunal dibandingkan dengan hak individu, adalah adanya dukungan pada pemerintahan komunal untuk menerapkan pluralism hukum, pemisahan urusan sosial dan keagamaan, serta nilai keimanan di atas nilai lainnya. Keempat model ini yang juga disebut dalam *review* Chaplin atas tulisan Menchik, dianggap berbeda dengan toleransi berbasis penghormatan atas hak individu ala Locke maupun Rawls, di mana penerimaan atau toleransi terhadap agama lain didasarkan pada kebebasan individu untuk memeluk dan mengekspresikan agamanya (Chaplin, 2017).

Lantas bagaimana kita menjelaskan konteks toleransi di Sulawesi Tenggara dengan konsep toleransi komunal ini? Mengapa, misalnya, dalam masyarakat Sulawesi Tenggara bisa bertoleransi terhadap perbedaan agama, tetapi terhadap kelompok-kelompok tertentu yang dianggap sempalan, sesat dan sinkretis tidak bisa sepenuhnya diterima? Ini dibuktikan oleh Indeks Kerukunan Beragama 2021 dengan menurunnya toleransi internal agama karena penolakan pada kelompok yang dianggap sesat.

Jika merujuk pada toleransi komunal ala Menchik (2016), maka jawabannya ada dua: Pertama dalam kelompok agama, misalnya Islam, mereka memiliki nilai-nilai atau ajaran yang dianggap representasi dari kelompok agamanya itu. Tidak boleh ada individu yang mencoba melampaui atau keluar dari nilai-nilai bersama tersebut. Itulah sebabnya mereka menolak kelompok yang dianggap sempalan atau sesat karena dianggap keluar dari nilai yang dianut secara komunal dalam agama tersebut. Kedua, toleransi komunal menempatkan nilai keimanan di atas nilai-nilai lainnya. Kelompok-kelompok yang dianggap sempalan tidak bisa diterima karena mereka yang menolak itu berasumsi tengah menjaga nilai-nilai keimanan yang diposisikan di atas nilai-nilai lainnya. Dalam hal menjaga nilai keimanan ini, maka tidak hanya kelompok sempalan yang mereka tolak, tetapi seluruh hubungan yang dianggap bisa merusak keimanan mereka juga akan tolak. Termasuk hubungan dengan agama lain. Itulah sebabnya dengan agama yang berbeda dalam masyarakat Sulawesi Tenggara ini, lazim ada ungkapan bertoleransi dalam hal muamalah (sosial) tetapi tidak dalam hal keimanan.

Penolakan terhadap kelompok sempalan ini tentu akan melahirkan pertanyaan berikutnya: "bukankah mereka juga kelompok?" Mereka juga memiliki nilai yang dianut secara komunal yang harusnya bisa ditoleransi. Jawaban atas pertanyaan ini, nilai bersama yang dimaksud adalah yang dianut oleh mayoritas kelompok tersebut. Misalnya dalam Islam, maka nilai bersama yang dimaksud adalah yang menjadi kesepakatan kelompok yang lebih besar. Hefner (2020) menyebut ini sebagai *majoritarian ethic* (etika yang dianut kelompok mayoritas).

Ada kekhawatiran bahwa dalam konteks melindungi etika, nilai atau pandangan kelompok masyarakat umum (sebagai representasi) dari komunitas, meminjam istilah Forst, yang akan terjadi adalah *permission tolerance*. Toleransi bersyarat atau *permission tolerance* ini adalah toleransi atau penerimaan atas kelompok yang lain dengan syarat tidak mengganggu nilai-nilai dominan yang ada. Atau kelompok kecil yang berada dalam satu komunitas besar, tidak memperlakukan dominasi kelompok mayoritas (Forst, 2013). Tentu saja pemikir liberal mempersoalkan model ini. Pada titik yang lebih krusial model ini dikhawatirkan melahirkan tirani mayoritas.

Atas nama nilai yang dianut oleh kelompok yang mayoritas, maka nilai-nilai kelompok kecil lainnya harus dikesampingkan, apalagi jika hanya nilai yang dianut oleh individu.

Mengenai hal tersebut, Bikhu Parekh, telah menawarkan satu konsep yang disebutnya multikulturalisme akomodatif, yaitu masyarakat yang memiliki kultur dominan yang membuat penyesuaian dan akomodasi-akomodasi tertentu bagi kebutuhan kultur kaum minoritas. Tetapi sebaliknya, kaum minoritas tidak menantang kultur dominan (Parekh, 2000). Dalam masyarakat Sulawesi Tenggara, model multikulturalisme akomodatif ini dapat dilihat dari tetap diakomodasinya kelompok minoritas dalam kelompok Islam mayoritas.

Syiah, Ahmadiyah, dan kelompok salafi dapat hidup di lingkungan NU atau Muhammadiyah, melakukan aktivitas sosial dan pendidikan, serta diterima bertetangga. Mereka tidak menantang nilai keimanan masyarakat dan boleh menjalankan ibadah, tetapi tidak mengekspresikan secara terbuka keyakinan yang bertentangan dengan kepercayaan Muslim dominan. Jika menantang secara terbuka, biasanya masyarakat akan menolak. Pada titik ini, seperti kata Forst (2013), mayoritas masyarakat di tempat tersebut telah sampai pada garis batas kedua toleransi, yaitu batas antara yang bisa ditoleransi dan yang sama sekali tidak bisa lagi ditoleransi. Inilah jawaban mengapa penolakan pembangunan Masjid kelompok salafi di Kecamatan Kambu. Kelompok ini dianggap menantang tradisi masyarakat, seperti peringatan maulid dan membaca barzanji. Meski bukan soal keimanan, tradisi ini telah jadi bagian keyakinan masyarakat setempat.

Penelitian Menchik menunjukkan indikator toleransi komunal, misalnya dalam pendidikan. Ia temukan semua agama harus mengajarkan materi agama ke siswa sekeyakinan, tapi tidak kepada siswa berbeda agama, termasuk tidak mengajarkan agama mereka sendiri jika berbeda. Temuan ini umum, termasuk di Sulawesi Tenggara. (Menchik, 2016).

Indikator toleransi Menchik terkait ritual dan rumah ibadah menunjukkan bahwa masyarakat mendirikan tempat ibadah berdasarkan struktur demografi. Di Aceh boleh mendirikan Masjid, tapi tidak Gereja; di Manado bisa Gereja, tapi tidak Masjid; dan di Bali, yang boleh didirikan adalah Pura. Mereka tidak menolak rumah ibadah dari agama lain, tapi pendiriannya harus menghargai mayoritas di daerah tersebut. Mendirikan Gereja di tempat mayoritas Muslim dianggap mengganggu nilai komunitas. (Menchik, 2016).

Pendekatan toleransi komunal Menchik ini, melihat kelompok agama sebagai titik berangkat. Persoalannya Menchik tidak melihat adanya sistem komunal di luar basis agama. Itulah sebabnya toleransi komunal Menchick ini tidak bisa menjawab, mengapa jika masyarakat hanya bisa menerima rumah ibadah agama tertentu berdiri di tempat mayoritas pemeluknya, tetapi kita masih bisa saksikan rumah ibadah umat minoritas berdiri tempat yang dihuni mayoritas agama lain?

Dalam kasus Sulawesi Tenggara ada Gereja Pantekosta Bukit Zaitun yang justru dapat berdiri di tempat mayoritas Muslim, bahkan berdempetan dan satu pagar dengan Masjid Da'wah Wanita (Basri, 2017). Ada pula Masjid Nurul Khair dan Gereja Katolik Maria di Kelurahan Andonohu, Kendari. Mengapa bisa demikian? Bukankah jika mengikuti indikator Manchik tadi, seharusnya masyarakat tidak bisa menerima. Dalam hemat saya, justru kasus seperti itu bisa terjadi karena ada prinsip komunal yang dianut masyarakat di luar aturan kelompok keagamaannya. Nilai komunal tersebut berasal dari adat atau tradisi yang hidup di masyarakat. Nilai tersebut sering kali

melampaui agama. Jadi penghargaan, penerimaan dan toleransi terhadap agama berbeda, misalnya dengan menerima mereka mendirikan rumah ibadah, karena adat dan tradisi mereka membolehkan. Sejauh hal itu tidak mengganggu tatanan bersama secara adat atau tradisi setempat, maka agama minoritas pun bisa mendirikan rumah ibadatnya.

Seperti yang saya sebutkan di depan, suku-suku yang hidup di Sulawesi Tenggara, seperti Tolaki, Moronene, Muna dan Buton, memiliki satu adat tertentu yang menjadi pedoman dalam membangun hubungan antara kelompok yang berbeda. Dalam suku Moronene, misalnya, mereka punya prinsip *Meronga To'ori Cita* (Bersama kita bisa) dan *Measa to Mokora* (bersatu kita kuat), lalu ada pula "Metila To Tepokona" (bersaudara kita rukun). Ujung dari rangkaian prinsip tersebut adalah kerukunan atau toleransi. Tetapi jika kita melihat satu persatu dari rangkaian ujaran tersebut, maka dalam membangun kerukunan diperlukan kebersamaan dan bersatu dalam satu komunitas.

Subair menyebut *tanduale* sebagai salah satu tradisi di suku Morone yang merupakan perjanjian untuk mengikat diri sebagai satu saudara antara suku Moronene dengan suku lainnya. *Tanduale* ini awalnya adalah perjanjian damai untuk mengakhiri atau mencegah konflik antara suku Morone dengan suku lainnya. Lalu *tanduale* ini berkembang menjadi satu bentuk perjanjian untuk mengikat satu persaudaraan (Subair, 2022). Jelas bahwa tradisi *tanduale* kepentingannya adalah menjaga masing-masing komunitas, suku atau kelompok. Hidup damai dan hidup rukun dibutuhkan untuk kepentingan kelompok atau untuk keberlangsungan dari masing-masing suku. Jadi bukan sekadar untuk menjaga hak-hak individu anggota kelompok yang ada di dalamnya.

Selain itu perjanjian antara suku tersebut mengikat seluruh individu yang ada di dalamnya. Jika sudah merupakan kesepakatan secara komunal, maka seluruh anggota yang berada dalam suku yang melakukan perjanjian *tanduale* tersebut harus taat dan tunduk atas kesepakatan tersebut. Tidak boleh atas nama kebebasan individu, lantas ada yang boleh membangun nilai dan aturan tersendiri. Sebab begitu ada yang membentuk nilai atau aturan di luar yang disepakati secara komunal, maka akan merusak perjanjian dan akibatnya keutuhan komunitas akan terganggu. Tradisi semacam ini tidak hanya terdapat di Moronene, tetapi juga ada di suku lainnya seperti Tolaki, Muna maupun Buton.

Perjanjian semacam *tanduale* ini awalnya memang hanya dilakukan antara suku yang ada di sana, misalnya Moronene dengan suku Bugis atau suku lainnya yang datang kemudian. Tetapi selanjutnya menurut Tarimana, kesepakatan atau perjanjian itu juga terjadi dengan agama-agama yang datang, khususnya Islam. Hal itu dilihatnya pada suku lain, yaitu Tolaki (saya kira ini juga terjadi pada suku Moronene dan lainnya). Khusus untuk suku Tolaki perjanjian itu dibangun dalam Kalo Sara yang terdiri dari: 1) *Sara wonua*, adat pokok dalam pemerintahan. 2) *Sara mbedulu*, adat dalam hubungan kekeluargaan. 3) *Sara mbe'ombu*, atau adat yang berhubungan dengan aktivitas keagamaan. 4) *Sara mandarahlia* pekerjaan (keahlian dan keterampilan). 5) *Sara monda'u, mombopahu, mombakani, melambu, dumahu, meoti-oti* adat dalam berladang, berkebun, beternak, berburu dan menangkap ikan (Tarimana, 1993). Kalo Sara ini jelas memperlihatkan perjanjian atau pengaturan dalam hal agama, dengan disebutnya *Sara Mbe'ombu* atau bagian dari kalo sara yang mengatur segenap aktivitas agama, termasuk bagaimana hubungan antara umat beragama yang

berbeda tersebut dalam masyarakat Tolaki.

Perjanjian dalam *Sara Mbe'ombu* itu salah satunya menunjukkan perjanjian atau kesepakatan yang nantinya menjadi nilai bersama dalam komunitas Tolaki. Kesepakatan itu dimulai saat Raja Lakidende memeluk Islam. Di antara kesepakatan itu adalah: **Pertama**, Masyarakat tolaki tidak lagi memakan babi. **Kedua**, jenazah dikubur, tidak lagi digantung dipohon-pohon. Raja pertama yang dikubur dan tidak lagi digantung di pohon, dibakar atau ditenggelamkan di laut adalah Lakidende. Karena itulah dia digelari Sangia Nggiboburu (Dewa yang dikuburkan di tanah). **Ketiga**, Masjid bisa berdiri dan belakangan setelah agama lain juga berkembang, maka rumah ibadat lain seperti Gereja, Pura dan Vihara juga bisa berdiri. **Keempat**, *mangaji* (Membaca kitab suci), belakangan juga berlaku untuk semua agama. **Kelima**, *mesunnah* (khitan bagi laki-laki). **Keenam**, *Hatamu* (khatam al-Qur'an). **Ketujuh**, pembacaan akad nikah dalam perkawinan (Hakim, 2011; Al-Hadza and Et.al, 2009). *Sara Mbe'ombu* ini juga mengatur berbagai kebiasaan kuno atau kebiasaan dari nenek moyang tetap hadir sebagai bagian dari ritual. Menurut Tarimana (1993), masyarakat Tolaki dan Sulawesi Tenggara pada umumnya memiliki kebiasaan ritual siklus hidup. Setelah memeluk agama Islam, ritual itu tetap dipertahankan malah ditambah lagi dengan ritual Maulidan dan Isra Mi'raj. Dalam berbagai ritual tersebut biasanya diiringi dengan pembacaan barzanji.

Perjanjian yang diikat dalam *kalosara*, yang kemudian menjadi nilai bersama inilah yang dijaga bersama dalam membangun toleransi. Itulah sebabnya mengapa umat dari agama minoritas bisa mendirikan rumah ibadat. Bahkan rumah ibadat itu bisa berdiri berdampingan pula, seperti Masjid Da'wah Wanita dengan Gereja Bukit Zaitun, juga Masjid Nurul Khair dan Gereja Katolik Maria di Kelurahan Andonohu, Kendari. Hal itu tak lain karena dalam *Sara Mbe'ombu* terdapat ketentuan kebolehan mendirikan rumah ibadat, sejauh itu tidak mengganggu nilai komunal Tolaki atau *ketolakian*. Di sini, menurut hemat saya, toleransi komunal di Sulawesi Tenggara dan sebenarnya di berbagai tempat di Indonesia melampaui konsepsi toleransi komunal Menchik. Toleransi komunal Menchik hanya berbasis kelompok agama, hal mana toleransi tersebut mengacu pada nilai agama (keimanan), sekaligus menjaga dan menghormati agama sebagai satu kelompok atau komunitas. Sementara di Sulawesi Tenggara, justru ada nilai komunal lain yang melampaui agama tersebut. Nilai tersebut berasal dari adat atau tradisi di masyarakat. Perlu dicatat, nilai berbasis adat itu sejatinya juga telah mengalami perjumpaan yang intens dengan nilai dan ajaran agama. Apa yang disebut dengan *kemoronenean*, *ketolakian*, *kemunaan* ataupun *kebutonan* tak lain adalah hasil pergumulan adat atau tradisi lokal dengan ajaran-ajaran agama.

Untuk menjaga nilai komunitas, meski semua berhak beragama, mereka harus memperhatikan nilai kelompok. Mengapa masjid salafi ditolak di Kambu, Kendari? Karena dianggap tidak menjaga nilai bersama dan menantang tradisi seperti Maulid dan Isra' Mi'raj. Meskipun mereka punya nilai dalam kelompoknya, masyarakat punya nilai dominan yang harus dihormati, seperti Maulid dan Barzanji. Ini mirip penolakan dai ceramah; masyarakat bukan menghalang, tetapi merasa dakwah mengganggu nilai umum..

Dalam masyarakat yang menjunjung adat dan tradisi, menurut Durkheim (1964), biasanya, mereka memiliki moralitas kolektif (*collective morality*) dan kesadaran kolektif (*collective conscience*). Hal itu dirawat melalui ritual yang membangun kebersamaan dan kerja sama. Individu yang tidak terlibat dalam moralitas

kolektif dan kesadaran bersama tidak hanya disisihkan dari komunitas, tetapi juga cenderung memiliki toleransi rendah. Survei Litbang Kemenag 2016 menunjukkan, mereka yang aktif dalam organisasi dan ritual bersama lebih toleran daripada yang tidak terlibat dalam kegiatan sosial. (Badan Litbang Kemenag, 2016; Sila, 2017).

Hubungan masyarakat Sulawesi Tenggara menunjukkan toleransi komunal yang mengutamakan kepentingan bersama di atas kebebasan individu. Nilai kelompok, dari agama atau adat, menentukan toleransi, bukan hanya berdasarkan agama. Sikap tenggang rasa dan keinginan menjaga dari kelompok mayoritas turut mempengaruhi keberlangsungan toleransi.

Kesimpulan

Salah satu persoalan toleransi komunal karena dianggap mengutamakan hak-hak komunal di atas hak individu, yang bertentangan dengan toleransi liberal-sekuler. Menurut John Locke dalam 'A Letter Concerning Toleration', agama adalah urusan privat, dan hak serta kebebasan untuk meyakini serta menjalankannya harus dijamin. Seorang Kristen misalnya, bebas masuk keluar gereja, berpindah dari Katolik ke Protestan, dan sebaliknya. Intinya, seseorang harus diberikan toleransi dan kebebasan berpindah agama (Locke, 1983).

Bagaimana menjamin hak individu dalam toleransi komunal yang utamakan hak kolektif? Meski fokus pada kemaslahatan komunitas mayoritas, hak anggota tak bisa dihapus. Larangan internal seharusnya tak berlaku pada hak dasar, seperti hak beriman, beribadah, dan bertempat tinggal, yang harus dihormati baik individu maupun minoritas.

Kedua, tidak ada pembatasan kebebasan beragama dan menjalankannya, tetapi bisa dipertimbangkan batasan terkait publik. Meski Indonesia bukan negara agama, agama tidak hanya di ruang privat, melainkan bagian dari kehidupan publik. Untuk menjaga tertib sosial dan kemaslahatan, pembatasan bisa dilakukan, sebagaimana diatur dalam UUD 1945 pasal 28 J ayat 1 dan 2. Pembatasan semacam ini, menurut Jonathan Fox (2012) juga terjadi di negara-negara liberal-sekuler.

Ketiga, hak asasi dalam toleransi komunal, dengan demikian tidak dihilangkan, tetapi dalam mewujudkan dan melaksanakan hak-hak itu di ruang publik, seseorang atau kelompok tertentu harus mempertimbangkan sensibilitas publik (*public sensibility*), serta bertenggang rasa dan *tepo seliro* pada etika dan nilai yang dianut oleh mayoritas masyarakat. Kebebasan dibatasi oleh kewajiban menghormati norma bersama yang membentuk identitas kolektif. Bahkan dalam beberapa hal, nilai komunal bisa membatasi

REFERENCES

- Abbas, M., & Haq, P. (2016). Indeks Kerukunan Umat Beragama Di Kota Kendari Ditinjau Dari Aspek Hubungan Sosial, Hubungan Keagamaan, Nilai Dan Peran Pemerintah. *Historical Education; Jurnal Penelitian Pendidikan Sejarah*, 1(1), 1–11.
- Alimuddin, I. (2022). *Kalosara, Kearifan Lokal Orang Tolaki Yang Perkokoh Persatuan*. Gusdurian.Net. <https://gusdurian.net/kalosara-kearifan-lokal-orang-tolaki-yang-perkokoh-persatuan/>
- Badan Litbang Kemenag. (2015). *Indeks Kerukunan Beragama 2015*.

- Badan Litbang Kemenag. (2016). *Indeks Kerukunan Beragama 2016*.
- Badan Litbang Kemenag. (2021). *Indeks Kerukunan Beragama di Indonesia 2021*.
- Basri, H. (2017). Harmoni Masjid-Gereja : Relasi Jamaah Masjid Da' wah Wanita dengan Jemaat GPDI Bukit Zaitun Kendari. *Al-Izzah*, 12(1), 56–73.
- Bruinessen, M. van. (2013). *Contemporary Development in Indonesian Islam, Explaining the "Conservative Turn."* Institute of Southeast Asian Studies.
- Creswell. (2016). *Design Qualitative, Quantitative and Mixed Methodes Approach*. Sage Publication.
- Crouch, M. (2013). Shifting Conceptions of State Regulation of Religion: The Indonesian Draft Law on Inter-Religious Harmony. *Global Change, Peace and Security*, 25(2), 1–18.
- Forst, R. (2013). *Toleration in Conflict: Past and Present*. Cambridge University Press.
- Forst, R. (2017). *Toleration*. <https://plato.stanford.edu/entries/toleration/Freire>
- Hakim, R. (2011). Lingkar Rotan Kalosara: Perjumpaan Islam Dan Tradisi Dalam Sejarah Islam Konawe. *Al-Qalam*, 17(April), 39–49.
- Hasani, I., & Naipospos, B. T. (2011). *Mengatur Kehidupan Beragama; Menjamin Kebebasan Beragama? Urgensi Kebutuhan RUU Jaminan Kebebasan Beragama/ Berkeyakinan*. Pustaka Masyarakat Setara.
- Hefner, R. W. (2020a). Islam and Covenantal Pluralism in Indonesia: A Critical Juncture Analysis. *Review of Faith and International Affairs*, 18(2), 1–17. <https://doi.org/10.1080/15570274.2020.1753946>
- Hefner, R. W. (2020b). Islam and Covenantal Pluralism in Indonesia: A Critical Juncture Analysis. *Review of Faith and International Affairs*, 18(2), 1–17. <https://doi.org/10.1080/15570274.2020.1753946>
- Hurd, E. S. (2015). *Beyond Religious Freedom: The New Global Politics of Religion*. Princeton University Press.
- Menchik, J. (2016). *Islam and Democracy in Indonesia: Tolerance without Liberalism*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1353/ind.2017.0015>
- Rijal, M. (2018). *Pembinaan Toleransi Antar Umat Beragama Perspektif Pendidikan Agama Islam Bagi Remaja Kota Kendari*. 13(2), 224–239.
- Sabara, Arafah, & Faisal. (2021). *Indeks Kerukunan Beragama Sulawesi Tenggara*.
- Saprillah. (2014). Mengukur indeks kerukunan antar umat beragama di kabupaten konawe selatan. *Al-Qalam*, 20(2), 269–280.
- Saprillah. (2017). Gerakan Salafisme di Kota Kendari. *Mimikri: Jurnal Agama Dan Kebudayaan*, 3 No. 1(72), 1–14.
- Wahid, D. (2014). Kembalinya Konservatisme Islam Indonesia. *Studia Islamika*, 21(2). <https://doi.org/10.15408/sdi.v21i2.1043>